المطالب العالية

من

العلم الإلهي

وهو المسمى في لسان اليونانيين "باثولوجيا"
وفي لسان المسلمين "علم الكلام" أو "الفلسفة الإسلامية"

تأليف
الإمام فخر الدين الرازي
المتوفى سنة ٦٠٦ هـ

تحقيق
الدكتور أحمد حجازي السقا

دار الكتاب العربي
بيروت

المطالب العالية

من

العلم الإلهي

وهو المسمى في لسان اليونانيين "باثولوجيا"
وفي لسان المسلمين "علم الكلام أو الفلسفة الإسلامية"

تأليف

الإمام فخر الدين الرازي
المتوفى سنة ٦٠٦ هـ

تحقيق

الدكتور أحمد حجازي السقا

الجزء الأول

الناشر
دار الكتاب العربي

المطالب العالية

من

العلم الإلهي

الطبعة الأولى
١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م

دار الكتاب العربي

الرملة البيضاء - ملكارت سنتر - الطابق الرابع تلفون: ٨٠٠٨٣٢/٨٠٠٨١١/٨٠٥٤٧٨

تلكس: ٤٠١٣٩ L.E. كتاب برقيا: الكتاب ص.ب: ٥٧٦٩ - ١١ بيروت - لبنان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

مقدّمة المُحقّق

الحمد لله رب العالمي. والصلاة والسلام على خاتم النبيين محمد، بن عبدالله، وعلى آل بيته الأطهار، وأصحابه الأخيار، والتابعين لهم بالخير، إلى يوم الدين.

وبعد

فهذا هو كتاب: «المطالب العالية، من العلم الإلهي» للإمام الجليل: محمد بن عمر بن الحسين: الشهير بفخر الدين الرازي، المتوفى سنة ٦٠٦ هـ. وهو كتاب في علم الكلام، لم يطبعه أحد من قبل أن نطبعه. ومخطوطاته تحتوي على تسعة أجزاء:

الجزء الأول: في الدلائل الدالة على إثبات الإله لهذا العالم المحسوس، وبيان أنه واجب الوجود لذاته.

والجزء الثاني: في الدلائل الدالة على التوحيد والتنزيه.

والجزء الثالث: في ذكر الصفات الإيجابية. وهي: كونه سبحانه قادرا، عالما، حيا، سميعا، بصيرا، متكلما، باقيا، حكيما.

والجزء الرابع: في مباحث الحدوث والقِدَم، وأسرار الدهر والأزل.

والجزء الخامس: في الزمان والمكان.

والجزء السادس: في الهيولى.

والجزء السابع: في الأرواح العالية والسافلة [النفس]

والجزء الثامن: في النبوات. وما يتعلق بها.

والجزء التاسع: في الجبر والقُدَر، أو القضاء والقَدَر.

موضوع الكتاب

وموضوع «المطالب العالية» هو الكلام في ذات الله تعالى وصفاته. ففي مقدمة الكتاب في الفصل الأول يقول المؤلف: «الوجه الأول من الوجوه الموجبة للشرف: شرف الأمر المبحوث عنه في ذلك العلم. وذلك في هذا العلم. هو ذات الله تعالى وصفاته».

وعلماء المسلمين يسمون العلم الذي يبحث عن «الله. وصفاته»: ١ - علم العقيدة. ٢ - أو علم التوحيد. ٣ - أو علم الكلام. وهو يسمى بعلم العقيدة. لأن البحث فيه عن وجود الله. ومن اعتقد في وجود الله، يلزمه القول بإثبات النبوات، والملائكة، والبعث من الأموات، وسائر الأمور السمعية التي ورد بها الوحي. وهو يسمى بعلم التوحيد. لأن أبرز مسألة تُبحث فيه. هي دلائل وحدانية الله عز وجل. وهو يسمى بعلم الكلام. لأن أشهر مسألة كثر فيها الجدل بين المسلمين، هي مسألة «كلام الله تعالى» فالمعتزلة قالوا: إن الكلام مخلوق محدَث. لقوله تعالى: ﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدَث، إلا استمعوه وهم يلعبون﴾ [الانبياء ٢] والأشاعرة قالوا: «الذكر الذي عناه الله - عز وجل - ليس هو القرآن. بل هو كلام الرسول - صلى الله عليه وسلم - ووعظه إياهم»[1].

---

(١) الإبانة في أصول الديانة. لأبي الحسن الأشعري.

ومن علماء المسلمين من سمى العلم الذي يبحث عن الله وصفاته بالفلسفة الإسلامية. والسبب في ذلك: أن الفلسفة في أصل نشأتها كان غرضها: «تفسير نظام الكون، بأسره. والبحث عن العلل الأولى، لجميع الموجودات» وهذا الغرض تكلم فيه المسلمون.

يقول [1] الأستاذ الدكتور حسين آتاي، عميد كلية الإلهيات بجامعة أنقره:

«ومن خلال اطلاعنا على ما كتب عن هذا العالم الكبير ـ فخر الدين الرازي ـ وعلى ضوء ما توصلنا إليه من نتائج، نستطيع أن نقول: إن «الرازي» قد لعب دورا كبيرا في علم الكلام، والفلسفة الإسلامية. ويمكن إيجاز ذلك في نقطتين:

الأولى: إنه استوعب فلسفة «أرسطو» التقليدية، ثم كان أول من أدخل هذه الفلسفة في علم الكلام. ونتيجة لما قام به «الرازي» أصبح علم الكلام: فلسفة، ويمكن أن نقول بعبارة أخرى: إنه جعل تلك الفلسفة: كلاما. وهكذا امتزج علم الكلام بالفلسفة...

والثانية: وإذا كان «الرازي» قد أدخل الفلسفة في علم الكلام. فإنه على ضوء فلسفة «أرسطو» التقليدية، قد اعطى اتجاها جديدا لعلم الكلام. فأثر بذلك على الفكر الإسلامي. وقد ظهر تأثير «الرازي» جليا في غيره من خلال بقاء العديد من العلماء والمفكرين؛ أسرى اتجاهه، ومنهجه بعد ذلك.

ويبدو واضحا لمن يقارن «المحصل» مع متن «طوالع الأنوار» للقاضي «عبدالله بن عمر البيضاوي» المتوفى سنة ٦٨٥هـ: أن أول من اقتفى أثر «المحصل» هو «القاضي البيضاوي» في متنه المذكور. وهو لم يكتف بالسير على نهج «المحصل» فحسب، بل اقتبس منه العبارات والتعاريف والتعابير والاصطلاحات. ومع ذلك لم يشر ـ لا من قريب ولا من بعيد ـ للرازي. ولكن

---

(١) تقديم الدكتور حسين آتاي لكتاب «محصل أفكار المتقدمين» للرازي.

الشارح «شمس الدين بن محمود بن عبدالرحمن الأصفهاني» المتـوفى سنة ٧٤٩ هـ قد ذكر لفظ «الإمام» مشيراإلى «الـرازي» وبذلك مهد الإمـام «الرازي» طـريقا ومنهجـا جـديـدا في علم الكـلام، لمن أتى من بعـده، مثـل «عضـدالـدين، عبدالرحمن، بن أحمد الإيجي، القاضي» المتوفى سنة ٧٥٢هـ.».

مؤلف الكتاب
"٥٤٣-٦٠٦هـ"

حياته :

هو ـ الإمام الجليل ـ محمد ، بن عمر ، بن الحسين ، بن الحسن ، بن علي ، ويكنى بـأبي عبد الله ، وأبي المعـالي ، وأبي الفضل ، واشتهـر بـين النـاس بـابن الخطيب ، ويلقب بفخر الدين ، وبشيخ الإسلام . وأكثر المؤرخين ينسبونه[1] إلى « أبي بكـر » الصديق ـ رضي الله عنـه ـ وقـد ولد في مـدينـة « الري » ومـوقعها الآن شـرقي «طهران» عـاصمة الجمهـورية الإسـلامية الإيـرانيـة . في الخـامس والعشرين من شهر رمضان سنة ثلاث وأربعين وخمسمـائة من الهجـرة[2] . وذكر المستشرق «براون» أن مولده كان في سنة أربع وأربعين وخمسمـائة . وهي تـوافق سنة ألف ومائـة وتسعة وأربعين من الميلاد[3] . ويقـول «القفطي» : إنـه انتقل الى الدار الآخرة في ذي الحجة من سنة ست وستمائة من الهجرة . وكثيرون يقولون : إنه انتقل إلى الدار الآخرة في غرة شوال من سنة ست وستمائة في مدينة «هراة» .

ثناء العلماء عليه :

١ ـ يقول صاحب «الوافي بالوفيات» عن الإمام فخر الـدين : «أجتمع لـه

---

(١) محقق الكتاب « مصري » ينتسب إلى « خالد بن الوليد » رضي الله عنه .

(٢) البداية لابن كثيرج ١٣ ص ٥٥ .

(٣) تاريخ الأدب في إيران ص ٦١٥ .

خمسة أشياء ما جمعها الله في غيره ـ فيما علمته من أمثاله ـ وهي: صحة العبارة في القدرة على الكلام، وصحة الذهن، والاطلاع الذي ما عليه من مزيد. والحافظة المستوعبة. والذاكرة التي تعينه على ما يريده في تقرير الأدلة والبراهين».

٢ ـ ويقول صاحب «طبقات الشافعية»: إنه «إمام المتكلمين»

٣ ـ ويقول الشاعر ابن عنين عنه:

ماتت به بدع تمادى عمرها دهراً، وكان ظلامها لا ينجلي
وعلا به الإسلام أرفع هضبة ورسا سواه في الحضيض الأسفل

٤ ـ ويقول صاحب «روضات الجنات»: إنه «مجدد المائة السادسة»

٥ ـ ويقول الإمام السيوطي عنه في منظومته التي يذكر فيها كبار العلماء:

والسادس: الفخر: الإمام الرازي والشافعي مثله يوازي

٦ ـ ويقول صاحب «تاريخ الحكماء»: «كان من أفاضل أهل زمانه. بذّ القدماء في الفقه وعلم الأصول والكلام والحكمة. ورد على «أبي علي بن سينا» واستدرك عليه، وكان عظيم الشأن. وسارت مصنفاته في الأقطار، واشتغل بها الفقهاء».

٧ ـ وجامعة الأزهر تعد كتاب «المطالب العالية» من أمهات الكتب. يقول الاستاذ الشيخ صالح موسى شرف. عضو هيئة كبار العلماء وعضو مجمع البحوث الإسلامية: «ولما كان علم التوحيد ـ ويسمى علم الكلام ـ له هذه المنزلة العظيمة في تأصيل هذه العقيدة والدفاع عنها: عني المتكلمون قديما وحديثا بالتأليف فيه، وتباروا في ذلك. فمنهم المقتصد ومنهم المتعمق ومنهم المتوسط. وكان من أشهر الكتب المتعمقة والمشتملة على الأمور العامة التي يحتاج إليها المستدل على حدوث العالم، ومنه على وجود الصانع: كتاب «المطالب العالية» لفخر الدين الرازي. و«العقائد النسفية» للنسفي. وكتاب «المواقف» للإيجي ـ

شيخ السعد التفتازاني ـ وكتاب «طوالع الأنوار» للبيضاوي. وكتاب «المقاصد» للعلامة السعد التفتازاني»[1].

٨ ـ وشارح المقاصد ـ وهو سعد الدين التفتازاني، مسعود بن عمر بن عبدالله ـ يشير إلى الإمام فخر الدين أثناء شرحه بلقب «الإمام» ومن عباراته: «ذهب الإمام الرازي إلى أن تصور العلم: بديهي» ـ «وصرح الإمام» ـ «وقد أطنب الإمام فيها بتكثير الأمثلة».

ويقول الأستاذ الشيخ صالح موسى شرف: «إن السعد في «مقاصده» ينقل كثيراً من كتاب «المواقف» ومن «المطالب العالية» ومن كتاب «الشفاء» و«النجاة» و«القانون» لابن سينا، وغير ذلك. وأنه تارة ينقلها بالمعنى وتارة يزيد أو ينقص منها»[2].

٩ ـ ومن الكتب المعتبرة عند الإمامية في علم الكلام: كتاب اسمه: «تجريد الاعتقاد» للشيخ «الطوسي» المتوفى سنة ٦٧٢هـ. ولهذا الكتاب شرح اسمه: «كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد» للعلامة «الحُلي» المتوفى سنة ٧٢٦ هـ. وقد علق على الكتابين المذكورين، الشيخ السيد هاشم الحسيني الطهراني» وسمى التعليق «توضيح المراد. تعليقة على شرح تجريد الاعتقاد» ومن ينظر في هذه الكتب يجد فيها آراء الإمام الرازي، كما يجدها في «مقاصد السعد» رحمه الله فالشارح العلامة «الحُلي» يقول: «أقول: ذكر فخر الدين في إبطال تعريف الوجود: وجهين»[3]. والمعلق الشيخ «الطهراني» يقول: «قول الشارح: وهي: إن الوجود والعدم، لا يمكن تحديدهما: هذه القضية نتيجة لمقدمتين، هما: إن الوجود، وكذا العدم: بديهي. والبديهي لا يمكن تحديده. أما الصغرى. لقد قال الرازي بعد اعترافه ببداهة الوجود تصوراً: إنها غير بديهية التصديق، وسيأتي كلامه... الخ»

---

(١) شرح المقاصد ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ التقديم.

(٢) المرجع السابق ص ١٣.

(٣) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص ١٣ طبعة بيروت ١٣٩٩ هـ.

وعلق على قول الشارح: «ذكر فخر الدين» بتعريف للإمام فخر الدين، نقله عن «القفطي» والقفطي ذكر في نهايته: «والرازي هذا: أشعري الأصول، وشافعي الفروع» ثم قال المعلق عن الإمام فخر الدين «لم يكن الرجل مشتهرا بالنصب»[1] أي ليس من أئمة الشيعة المشهورين.

من مؤلفات الإمام فخر الدين الرازي

أجمع العلماء على أن للإمام فخر الدين الرازي: كتبا كثيرة. يقول ابن كثير عنها: «إنها تقرب من مئتي مصنف» ومن كتبه:

١ ـ التفسير الكبير ٢ ـ الأربعين في أصول الدين ٣ ـ أساس التقديس ٤ ـ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ٥ ـ شرح عيون الحكمة لابن سينا ٦ ـ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين.

وقد عدت له كتب كثيرة، على أنها مستقلة. وتبين أنها أبواب أو أجزاء، من كتبه الكبيرة. مثل كتاب النبوات. فإنه جزء من المطالب العالية. ومثل كتاب النفس. وإنه الجزء السابع من المطالب . ومثل القضاء والقدر. وهو الجزء التاسع من المطالب.

---

(١) توضيح المراد ـ تعليقة على شرح تجريد الاعتقاد طبعة ١٣٨١ هـ مطبعة المصطفوي ج ١ ص ٦ ـ ٧ .

توثيق الكتاب

١ ـ يقول ناسخ مخطوطة دار الكتب المصرية عن كتاب «المطالب العالية من العلم الإلهي»:

لمحمد الرازي: كتاب «مطالب»	جمعت عبارته: جميع غرائب
بدقائق وحقائق ورقائق	ولطائف ومعارف وعجائب
هو فخر دين، حافظ ومفسر	ولكل فن قد أجاد لطالب
فعليه من فيض الإله: عواطف	بمراحم ومكارم ومواهب
وبجنة الفردوس في دار البقا	بتنعم ومآكل ومشارب
الله نافع قارىء بعلومه	ومعلم. ولسامع ولكاتب
وصلاة ربي دائماً وسلامه	للمصطفى ولآله وأقارب
ما قيل قولاً في الجواب لسائل	لمحمد الرازي كتاب «مطالب»

ويرد الناسخ بهذه الأبيات: إن عبارة: «لمحمد الرازي كتاب مطالب» تدل على تاريخ نسخ المخطوطة ـ بحساب الجُمَّل ـ على حسب التاريخ بالشعر، الشائع في عصره. ومجموع أرقام العبارة: ثمانمائة وأربعة وستون.

٢ ـ وجاء في بعض مخطوطات الكتاب: تاريخ انتهاء تأليف كل جزء.

٣ ـ وقد شرح المؤلف كتاب «عيون الحكمة» لابن سينا. وقال في شرحه في الفصل السابع ما نصه:

«الحجة الثالثة: لو كانت الإنسانية كلية لكـان التعينّ زائـدا على المـاهية. وذلك محال. لأن التعين من حيث إنه تعين، يكون أيضا صفة ماهية كلية، وكان يجب افتقـاره الى تعين آخـر. ولزم التسلسـل. وهنا وجـوه كثيرة في الإشكـالات ذكـرناهـا في الكتاب المسمى: «المـطالب العـاليـة» إذا عـرفت هـذا فنقـول: إن الشيـخ ـ ابن سينا ـ شـرع في هذا المـوضع في بيـان أن الصورة الـذهنيـة، كيف تكون كلية؟ فذكر فيه وجهين... الخ[1].

٤ ـ وذكر ابن أبي أصيبعة في «عيون الأنباء» أن كتاب المطالب العـالية من تأليف الإمام فخر الدين الرازي. وهو في ثلاثة مجلدات.

٥ ـ وقال ابن تيمية الحراني عنه في كتاب: بيان مـوافقة صـريح المعقـول: «كتاب المطالب العالية: آخر ما صنفه الإمام وجمع فيه غاية علومه».

٦ ـ والشيخ ابن قيم الجوزية في كتابه: الروح. نقل عبارات مطولة للإمام فخر الدين الرازي من كتابـه «الأرواح العاليـة والسافلة» وهـو الجزء السـابع من المطالب العالية.

٧ ـ وقـد ادعى [2] باحث من كليـة دار العلوم ـ جامعـة القاهـرة. بـأن الجزء الثامن وموضوعه «النبوات وما يتعلق بها» هو آخر اجزاء «المطالب العـالية» ودعواه مردودة عليه بما يلي:

أولا: إن المؤلف أشـار في مقـدمـة المـطالب العـاليـة إلى أنـه سيتكلم في القضاء والقدر. قال: إن القسم الرابـع في أفعال الله تعـالى على ثـلاثة أقسـام. و«القسـم الثالـث: الكلام في القضاء والقدر».

ثـانيا: المؤلف قـال في الفصل الثـاني من القسم الأول من «النبـوات ومـا يتعلق بها» ما نصه:

أ ـ «المقـدمة الأولى في بيـان أن القول بـالجبر حق. أعلم: ان الكـلام في

---

(١) ص ٨٧٥ شرح عيون الحكمة رقم ٥٤١ فلسفة وحكمة ـ مخطوطة الأزهر.

(٢) فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية ـ محمد صالح الزركان ـ رحمه الله.

تقريره سيأتي بالاستقصاء في كتاب مفرد».

ب ـ فثبت بهذه الوجوه الخمسة عشر: أن القول بالجبر حق. وتمام الكلام في هذا الباب سيأتي في الكتاب التاسع إن شاء الله تعالى»

ومعنى هذا: أن الكتاب التاسع، وموضوعه: «الجبر والقُدَر» أو «القضاء والقدر» هو آخر «المطالب العالية» وليس «النبوات».

ثالثا: إن مخطوطات «المطالب العالية» الموجودة في «مصر» منها مخطوطات كاملة الأجزاء، ومنها مخطوطات ناقصة الأجزاء. وكتاب «الجبر والقدر» موجود في مخطوطات أربعة في مصر، وموجود في «تركيا» منفرداً في مخطوطة لأسعد أفندي.

١ ـ مخطوطة «لا له لي» وتشتمل على ثلاثة اجزاء فقط. تشتمل على المجلد الثالث. وفيه: ١ ـ الأرواح العالية والسافلة[جزء ٧] ٢ ـ النبوات. وما يتعلق بها [ج ٨] ٣ ـ الجبر والقدر [ج ٩]

٢ ـ مخطوطة (م) دار الكتب المصرية.

٣ ـ مخطوطة (ط) مكتبة طلعت. رقم ٥٨١.

٤ ـ مخطوطة (و) دار الكتب القومية. رقم ١٩٨٣.

٥ ـ مخطوطة أسعد أفندي.

ومن الادعاءات: أن المؤلف لم يتم كتاب «النبوات» وسبب هذا الادعاء أنه جاء في آخر مخطوطة ـ نقل النساخ عنها ـ ما نصه: «الفصل الرابع في تحقيق الكلام في السحر المرتب على الصور. اعلم: أن «تنكلوشا» قد أكثر في كتابه من هذا النوع. ولا بد من تحقيق الكلام فيه». وهذا النص يوحي بأن الكتاب ناقص. لعدم وجود الفصل. والحق: أن هذا النص مقحم على الأصل من سهو الكاتب. والدليل على ذلك:

١ ـ إن بعض المخطوطات لم تذكر هذا النص. منها مخطوطة طلعت [ط] رقم ٤٩٢ ومخطوطة تيمور [ت] والمخطوطات المشابهة لها.

٢ ـ إن الكلام عن «تنكلوشا» مذكور داخل القسم الثالث من كتاب النبوات.

٣ ـ إن المخطوطات التي ذكرت هذا النص ذكرت قبله: علامة [انتهى] وهي واضحة تمام الوضوح في مخطوطة «أسعد» التي يقول كاتبها: «وقع الفراغ من نقل هذا الكتاب من نسخة نقلت من خط المصنف في الخامس من شوال سنة أربعين وستمائة»

٤ ـ إن كتاب «الجبر والقدر» جاء في بعض المخطوطات بعد كتاب «النبوات» ولو أن المدعي على علم بما في المخطوطات، لما قال بالنقص في النبوات. وإنما كان يقول: أ ـ بالنقص في «الجبر والقدر» ذلك لأن المؤلف قال في مقدمته: إنه سيرتبه على ثلاث مسائل. والكتاب كله في مسألة «خلق الأفعال» ب ـ وبأن المؤلف انتقل إلى رحمة الله تعالى من قبل أن يتكلم في: المعاد. وفي الأخلاق.

مخطوطات الكتاب

أما عن مخطوطات «المطالب العالية من العلم الإلهي» ، فهي :

١ ـ مكتبة «لا له لي». رقم ٢٤٤١ ويوجد في «مصر» منها صورة المجلد الثالث ويحتوي على: الأرواح العالية والسافلة ـ النبوات ـ الجبر والقدر. ورمزها [ل] في التحقيق.

٢ ـ دار الكتب المصرية. رقم ٤٥ ورمزها [م]

٣ ـ طلعت. رقم ٥٨١ وهي تحتوي على الأجزاء التسعة. ورمزها [ط] وفي الجزء السابع والثامن والتاسع يكون رمزها [طا]

٤ ـ طلعت. رقم ٤٩٢ وهي تحتوي على الجزء السابع والثامن. ورمزها [ط]

٥ ـ دار الكتب القومية. رقم ١٩٨٣ ورمزها [و]

٦ ـ تيمور. رقم ٩ ورمزها [ت]

٧ ـ مكتبة الأزهر. رقم ١٩٦١ ورمزها [ز]

٨ ـ مكتبة أسعد أفندي رقم ١٢٨٤ ورمزها [س] وكتاب الجبر والقدر منفصل عن الأجزاء الثمانية.

٩ ـ مكتبة راغب باشا. رقم ٨١٠

١٠ ـ مكتبة عاشر أفندي. رقم ٥٥٨

١١ ـ مكتبة عاطف. رقم ١٣٦٨

١٢ ـ مكتبة بني. رقم ٧٥٥

والمخطوطات التي اعتمدنا عليها في التحقيق. هي المخطوطات الثمانية الأول. وقد عرفنا أن:

أ ـ لا له لي ـ طلعت رقم ٥٨١ ـ طلعت رقم ٤٩٢ ـ أسعد أفندي. هذه المخطوطات: نسخ متشابهة.

ب ـ المصرية ـ القومية ـ تيمور ـ الأزهر. هذه المخطوطات: نسخ متشابهة. فإذا رمزنا مثلا بالرمز (م) فإننا نعني مجموع النسخ المتشابهة، التي منها مخطوطة (م) وإذا ورمزنا بالرمز (ط) فإننا نعني مجموع النسخ المتشابهة، التي منها مخطوطة (ط)

وطريقة التحقيق كانت هكذا:

في الجزء الأول. كانت مخطوطة (ز) هي الأصل. وفي الثاني (و) هي الأصل. والثالث (م) هي الأصل. وفي الرابع (ت) هي الأصل. وفي الخامس (ت) هي الأصل. وفي السادس (م) هي الأصل. وفي السابع (م) هي الأصل. وفي الثامن (ت ، و) هما الأصل. وفي التاسع (م) هي الأصل. ثم روجع كل جزء على بعض النسخ المشابهة للأصل، وهذه هي المرحلة الأولى. وكل الأجزاء قد حققت على (ط) اولا، ثم حققت ثانيا على (س) والمجلد الثالث قد حقق أيضا على (ظا، ل) وهذه هي المرحلة الثانية. وأحيانا نشير إلى رمز نسخة من النسخ المتشابهة، ونكتفي به عن ذكر ما يشابهه.

ونقدم الشكر. للأستاذ الدكتور «حسين آتاي» عميد كلية الإلهيات

بجامعة أنقرة ـ في «الجمهورية التركية» لأنه صوّر لنا مخطوطة «أسعد أفندي» من «المطالب» وسلمنا إياها لنراجع عليها.

والله أسأل أن يوفقنا إلى خدمة العلم والدين.

د أحمد ـ حجازي. أحمد. علي السقا

الحائز على درجة الدكتوراه من كلية أصول الدين ـ جامعة الأزهر

في موضوع: «البشارة بنبي الإسلام في التوراة والإنجيل»

«الكويت» في رمضان ١٤٠٤ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

[illegible] مولانا الامام الداعي الى الله ابو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي
رضي الله عنه [illegible] في العلم الالهي وهو المسمى في لسان اليونانيين باثولوجيا
وهو مرتب على مقدمة وكتب [illegible] فيها فصول [illegible] في بيان
ان هذا العلم اشرف العلوم على الاطلاق اعلم ان شرف العلم بشرف الامر المبحوث
عنه في ذلك العلم وذلك في هذا العلم هو ذات الله تعالى وصفاته وهو اشرف
الموجودات على الاطلاق ويدل عليه وجوه [illegible] انه غني عن الفاعل والقابل وغيره
محتاج اليه [illegible] انه فرد على الاطلاق فهو غني عن الجزء المقوم [illegible]
ان الواجب لذاته ليس الا هو وكل ما سواه فهو ممكن لذاته محتاج الى المؤثر
فيلزم ان كل ما سواه فهو محتاج اليه وهو غني عن كل ما سواه فوجب ان يكون
هو اشرف الموجودات [illegible] ثبت ان الممكن كما انه محتاج الى المؤثر حال حدوثه
فهو محتاج اليه ايضا حال بقائه وكل ما سواه فهو محتاج اليه في جميع اوقاته
سواء كان ذلك حال الحدوث او حال البقاء وكما انه محتاج اليه في جانب الوجود
ففي جانب العدم ايضا كذلك لما ثبت ان الممكن ليس معدوما لذاته بل علة العدم
عدم العلة فثبت بما ذكرنا ان الحق سبحانه وتعالى اشرف من عبده بحسب هذه الاعتبارات

وكمال [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم   رب تمم بلطفك يا كريم واعن

قال مولانا الإمام الداعي إلى الله أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي رضي الله عنه
هذا كتاب في العلم الإلهي وهو المسمى في لسان اليونانيين باثولوجيا وهو مرتب على مقدمة وكتب أما المقدمة
ففيها فصول الفصل الأول في بيان أن هذا العلم أشرف العلوم على الإطلاق اعلم أن شرف العلم
بشرف الأمر المبحوث عنه في ذلك العلم وذلك في هذا العلم هو ذات الله تعالى وصفاته وهو أشرف
الموجودات على الإطلاق ويدل عليه وجوه الأول أنه غني عن الفاعل والقابل وغيره محتاج إليه
والثاني أنه فرد على الإطلاق فهو غني عن الجزء المقوم والثالث أن الواجب لذاته ليس إلا هو
وكل ما سواه فهو ممكن لذاته والممكن لذاته محتاج إلى المؤثر فيلزم أن كل ما سواه فهو محتاج
إليه وهو غني عن كل ما سواه فوجب أن يكون هو أشرف الموجودات والرابع أنه ثبت أن الممكن
كما أنه محتاج إلى المؤثر حال حدوثه فهو محتاج إليه أيضا حال بقائه وكل ما سواه فهو محتاج
إليه في جميع أوقاته سواء كان ذلك حال الحدوث أو حال البقاء وكما أنه محتاج إليه في جانب الوجود
ففي جانب العدم أيضا لكونه ثبت أن الممكن ليس معدوما لذاته بل لأجل عدم علته فثبت
بما ذكرنا أن الحق سبحانه وتعالى أشرف من غيره بحسب هذه الاعتبارات [...] والخامس أن الوجود
أشرف من العدم والواجب لذاته لا يقبل العدم البتة فهو موجود لذاته ووجوده يحصل الوجود
لكل موجود دوام وجوده كالمنافي للعدم وأما كل ما سواه فإنه ممكن لذاته والممكن لذاته إذا نظر
إليه من حيث هو هو وصف بموجود وكل ما سواه فإنه إذا اعتبر من حيث هو هو لم يكن موجودا
وهو [...] إذا اعتبر من حيث هو هو فهو موجود فلهذا المعنى قلنا إنه حق وما سواه باطل والسادس
أنه لا يليق نفوذ الحق إلا به ولا يليق وصف الاعتقاد بأنه حق إلا باعتقاد وجوده والسابع
فهو الحق المحض والباطل المحض كما قيل في كتاب الله كل شيء هالك إلا وجهه فثبت بهذه الاعتبارات
أنه تعالى أشرف الموجودات وأكملها بل إنه تعالى أشرف وأكمل من أن يقاس بوجود غيره فإنه أشرف
وأكمل منه إذا ثبت هذا فنقول من الظاهر أن شرف العلم متعلق بشرف المعلوم فكلما كان المعلوم
أشرف كان العلم به أشرف والمعلوم ما هو الله تعالى وجب أن يكون أشرف العلوم هو العلم الإلهي لا محالة
[...] في بيان شرف هذا العلم وشدة الحاجة إليه وكمال الانتفاع به وأشرف معلوم
هذا الوجه هو علم الإلهي وذلك لأن الأمر المقصود بالذات هو الفوز بالسعادة والخلاص
عن الشقاوة والسعادات الجسمانية والروحانية وقد دلت الدلائل الفلسفية والسمعية

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا كتاب في علم الالهي وهو المسمى بلسان اليونان اثولوجيا وهو مرتب على مقدمة وكتب اما المقدمة
ففيها فصول الفصل الاول في بيان ان هذا العلم اشرف العلوم على الاطلاق اعلم ان شرف العلم انما يظهر
من وجوه الوجه الاول من الوجوه ترجيحه بشرف شرف المبحوث عنه في ذلك العلم وذلك في هذا
العلم هو ذات الله وصفاته وهي اشرف الموجودات على الاطلاق ويدل عليه وجوه الاول انه غني
من الخالق وغيره [illegible] يحتاج اليه الثاني انه منزه على الاطلاق فهو غني من العجز والقوة الثالث انه
الواجب لذاته [illegible] وكل ما سواه فهو ممكن لذاته والممكن لذاته يحتاج الى المؤثر فيلزم ان ما سواه هو
محتاج اليه وهو غني عن كل ما سواه فوجب ان يكون اشرف الموجودات الرابع انه ان الممكن كما يحتاج
الى المؤثر حال حدوثه فهو محتاج اليه حال بقائه وكلما احتاج اليه فيحتاج اوقاته سواء كان ذلك الوقت حال
الحدوث وحال البقاء وكان محتاج اليه في جانب وجوده في جانب العدم بحيث كذلك ما ثبت ان الممكن
يقبل العدم وما لذاته [illegible] علة العدم عدم العلة ثبت بما ذكرنا ان الحق تعالى اشرف من غيره بحسب هذه
الاعتبارات الخامس هو ان الوجود اشرف من العدم والواجب لذاته لا يقبل العدم البتة فهو موجود لذاته
ووجوده يمنع الوجود عن موجود بل وجوده كالمنافي للعدم واما كل ما سواه فهو ممكن لذاته والممكن
لذاته اذا نظر اليه من حيث انه هو وجد غير موجود وكل ما سواه فانه اذا اعتبر من حيث هو هو لم يكن
موجودا وهو سبحانه اذا اعتبر من حيث هو هو فهو الموجود فوجب ان يكون حقا وما سواه باطلا
من حيث انه [illegible] الحق الاله ولا يليق وصف الاعتقاد [illegible] ما سواه فهو [illegible]
وهذا [illegible] كما قال في الكتاب الالهي كل شيء هالك الا وجهه ثبت بهذه الاعتبارات انه تعالى اشرف
الموجودات واكمل من ان يقاس هو الى غيره فانه اشرف واكمل منه واذا ثبت هذا فنقول من الظاهر ان شرف
العلم يتعلق بشرف المعلوم فكلما كان المعلوم اشرف كان العلم به اشرف ولما كان اشرف المعلومات
هو الله تعالى فوجب ان يكون اشرف العلوم هو العلم به لا محالة الوجه الثاني في بيان شرف العلم وشرفه
[illegible] الحاجة اليه وكمال الانتفاع واشرف العلوم بحسب هذه الوجوه هو العلم الالهي وذلك لان الاعمال

المقصود

٣ (طا)

فثبت ان البرهان اليقيني لا مرد له اما قوله تفسير الاضلال لا يرد في اللغة

قلنا الاضلال عبارة عن ان يفعل به ما لا يستوي ذلك العقل الى فعل الضلال و

واذا زال استواؤه في قلبه فذلك الفعل وقع منه عند ميلان ذلك الترجيح الى

فعله ذلك الشيء فكان ذلك الترجيح اضلالا ولا شك ان هذا المعنى يسمى اضلالا

بحسب اللغة قوله انه تعالى حكم على فرعون وابليس والسامري بكون

كل واحد منهم مضلا مع ان احدا منهم لا يقدر على خلق الضلال قلنا الاضلال ل

هو فعل ما به يترجح الضلال سواء كان ذلك بسبب الامر والترغيب فيه

كاضلال فرعون وابليس او بسبب خلق الداعية الموجبة لذلك كاضلال الله

تعالى فان قيل انه تعالى اضله فاضل قلنا المفهوم من الاضلال فعل ما

يقتضي ترجيح جانب الضلال ثم ان المقتضي قد يصير معارضا بشيء آخر

فيخرج عن كونه مقتضيا وقد لا يصير كذلك قوله حمل لفظ الضلال

في هذه الآيات على خلق الكفر والضلال يوجب الركاكة قلنا لا نسلم

قوله كيف يليق ان يقول وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه

لاجل ان يكون البيان كافيا تاما ثم يقول في عقيبه انه خلق الجهل

في البعض والعلم في البعض قلنا انه تعالى بين انه بعث الرسول اليهم

ملبسا لهم بحق تكميل البيان وتفصيل الدليل ولكنه يضل البعض ويهدي البعض

ومع ذلك لا يظهر انه لا يكفي في حصول الهداية تكميل البيان وايضاح

الحجة والبرهان بل [illegible] والبراهين [illegible] ثم لم يخلق الله

الهداية لم يحصل المقصود وهذا الكلام من هذا الوجه في غاية الانتظام ونظيره

قوله تعالى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا

ليؤمنوا الا ان يشاء الله فثبت ان الدلائل التي ذكروها لا تدل على امتناع حمل لفظ الاضلال

على خلق الضلال [illegible] وان حقيقة لفظ الاضلال هو خلق الضلال [illegible]

وثبت ان الاصل في الكلام الحقيقة فوجب حمل اللفظ عليه لا على ما ذكروه من المجاز

الكتاب السابع في الارواح

ودار الثواب ... فهذا هو الوجه
الاول وحمل ذلك على شئ آخر وهو انه تعالى اذا علم انه مؤمن
في الحال وعلم انه لو بقي الى السنة الثانية لكفر فقوله لا تزغ قلوبنا محمول
على ان يميته قبل ان يصير كافرا وذلك ان ابقاه حيا الى السنة الثانية يجري
مجرى ما اذا ازاغه عن طريق الجنة الخامس قال الاصم لا تزغ قلوبنا
عن كمال العقل بسبب خلق الجنون فينا بعد اذ هديتنا بنور العقل
السادس قال ابو مسلم الاصفهاني احرسنا من الشيطان ومن شرور
انفسنا حتى لا نزيغ والجواب ——— اما الثاني وهو الاول
فضعيف لانه يقال هل في مقدور الله تعالى ان يفعل في حقهم
من الالطاف شيئا وجب عليه ذلك وجوبا لو تركه لبطلت الهيته
ولصار جاهلا او محتاجا والذي لا يكون كذلك لا حاجة الى التضرع
والتفرع في طلبه واما الثاني فضعيف ايضا لان المشددين في التكليف
ان علم الله ان له اثرا في حمل المكلف على [illegible] وجب على الله فعله
وان علم انه لا اثر له في حمل المكلف على فعل القبيح لم يجز وجوده فلم يرجع
الى كون العبد مطيعا وعاصيا فلا فائدة في صرف الدعاء اليه واما الثالث
وهو ان يكون المراد لا تسلط الله علينا [illegible] الزائغ فقد تقدم جوابه
واما الرابع فجوابه انه لو كان علمه انه يكفر [illegible] الثانية لوجب عليه
ان يميته في الحال لكان علمه بانه يكفر طول عمره يوجب عليه ان لا يخلقه
البتة واما الخامس وهو حمل ذلك على ابقاء العقل فضعيف لان هذه الآية
متعلقة بما هو مذكور قبل هذه الآية وهو قوله فاما الذين في قلوبهم
زيغ واما السادس وهو ان يحمل ذلك على الحراسة من الشيطان ومن شرور
النفس فنقول ذلك ان كان مقدورا لله وجب فعله على اي وجه فلا فائدة في
طلبه وان لم يكن مقدورا او لا فائدة في الدعاء فظهر بما ذكرنا سقوط
جملة هذه الوجوه [illegible] المصير الى [illegible] ثبت انا كما [illegible] الاول
الدليل على [illegible] هذا النص على [illegible] فثبتنا [illegible]
العقل الذي [illegible] هذا النص [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الكتاب الثامن من كتاب المطالب العالية
في النبوات وما يتعلق بها، والكلام فيه مرتب على أقسام
القسم الأول في النبوات وفيه فصول. الفصل الأول
في شرح مذاهب الناس في هذا الباب. اعلم أن منكري النبوات
فرق: الفرقة الأولى الذين قالوا إن إله العالم موجب بالذات
لا فاعل بالاختيار، فإن كل من ينكر كونه تعالى فاعلا مختارا وينكر
كونه عالما بالجزئيات، فقد امتنع عليه إثبات النبوات
وهذه الطريقة هي طريقة الفلاسفة. والفرقة الثانية الذين
سلموا أن إله العالم فاعل مختار، ولكنهم أنكروا الأمر والنهي
والتكليف، وقالوا: وإذا ثبت هذا فقد بطل القول بالنبوة لأن
الأنبياء إنما جاؤوا لتقرير التكاليف، فلما كان القول بالتكليف عندهم
باطلا فقد بطل الأصل، وعند بطلان الأصل يكون الفرع أولى
بالبطلان. والفرقة الثالثة الذين سلموا أن إله العالم أمر
عباده بأشياء ونهاهم عن أشياء، إلا أنهم قالوا: العقل وحده كاف
في معرفة تلك التكاليف، فلم يكن في بعثة الأنبياء فائدة. والفرقة
الرابعة الذين قالوا: لا طريق لنا إلى معرفة نبوة الأنبياء إلا بواسطة
المعجزات، والمعجزات لا دلالة فيها البتة على صدق الأنبياء، وإذا لم يوجد
شيء يدل على النبوة إلا المعجز، وثبت أن المعجز لا يدل البتة على الصدق،
فحينئذ يلزم فساد القول بالنبوة. ثم إن القائلين بهذا القول
ذكروا في الطعن في المعجزات وجوها كثيرة: فالفرقة الأولى
الذين أنكروا وجود المعجزات، وقالوا: خرق العادات ممتنع في العقول.
والفرقة الثانية الذين سلموا إمكان انخراق العادات، إلا أنهم
قالوا: لم يوجد دليل يدل على أن فاعل تلك الأفعال الخارقة للعادات

مخطوطة س

ونبين ان الذي نعني بالارواح هذه الرتب ثم نشتغل بالكلام في هذا الباب
والخامس في مراتب المقربات عند الله الاسعد الناجين في معرفة الله ... وان ...
اربعة فاعلاها واشرفها واجب الوجود ثم العقول ثم النفوس السماوية ثم النفوس
البشرية ولا نعتني بالجن والشياطين وسائر الاقسام **الفصل**
الثاني في ذكر شرح اخر في تقسيم الارواح اعلم ان الموجودات بحسب القسمة العقلية
على اربعة اقسام لانه اما ان يكون مؤثرا ولا يتأثر بوجه من الوجوه واما ان يقبل الاثر
ولا يمكنه ان يؤثر البتة واما ان يؤثر ويتأثر معا واما ان لا يؤثر ولا يتأثر البتة فهذه اقسام
اربعة لا مزيد عليها **اما القسم الاول** وهو الذي يؤثر ولا يتأثر البتة
فهو الله سبحانه وتعالى والدليل عليه انه واجب الوجود لذاته وكل ما هو واجب الوجود
لذاته فانه واجب الوجود في جميع صفاته السلبية والثبوتية والدليل عليه ان ذاته
المخصوصة ان كانت كافية في حصول ذلك الايجاب او ذلك السلب لزم ان يدوم ذلك
الايجاب وذلك السلب بدوام ذاته فيمتنع وقوع التغير في شيء من صفاته وان
لم تكن ذاته كافية في حصول ذلك الايجاب وذلك السلب فحينئذ يتوقف على حصول ذلك
الايجاب وذلك السلب والموقوف على الغير موقوف على الغير والموقوف على الغير
ممكن لذاته فواجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته هذا خلف فثبت ان الحق سبحانه
واجب الوجود لذاته وواجب الوجود في كل صفاته الايجابية والسلبية وكل ما كان
كذلك فهو لا يقبل الاثر من الغير البتة واما انه يؤثر في غيره فهو انه ثبت
ان كل ما عدا الواجب الواحد فانه ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فانه لا يوجد الا بايجاد
الواجب لذاته اما بواسطة او بغير واسطة فثبت ان الحق سبحانه وتعالى يؤثر في كل
ما سواه وانه لا يقبل البتة الاثر من شيء سواه فهو من حيث انه مستغن في وجوده وفي
جميع صفاته الثبوتية والسلبية تام ... ومن حيث ان كل ما سواه فانما يوجد بايجاده

وهو

المطالب العالية

من

العلم الإلهي

وهو المسمى في لسان اليونانيين "باثولوجيا"
وفي لسان المسلمين "علم الكلام" أو "الفلسفة الإسلامية"

الجزء الأول

في الدلائل الدالة على إثبات الإله لهذا العالم
المحسوس، وإثبات كونه واجب الوجود لذاته

بسم الله الرحمن الرحيم

(قال مولانا الإمام الداعي إلى الله . أبو عبدالله محمد بن عمر بن الحسين الرازي - رضي الله عنه[1]) :

هذا كتابنا في العلم الإلهي، وهو المسمى في لسان اليونانيين : باثولوجيا . وهو مرتب على مقدمة وكتب[2] .

(١) من (ز) .

(٢) سنسمي كل كتاب : جزءا ، لمنع اللبس .

المُقدِّمة وفيها أربعة فصول

الفصل الأوّل : في بيان أنّ هذا العِلم أشرف العلوم على الإطلاق.

الفصل الثاني: في أنّه هل للعقول البشريّة سبيل إلى تحصيل الجزم واليقين في هذا العلم أو يكتفى في بعض مباحثه ومطالبه بالأخذ بالأولى والأخلق؟

الفصل الثالث : في أن تحصيل هذه المعارف المقدّسة، هل الطريق إليه واحد أم أكثر من واحد؟

الفصل الرابع : في ضبط معاقد هذا العلم.

الفصل الأول

في
بيان أن هذا العلم أشرف العلوم على الإطلاق

أعلم. أن شرف العلم إنما يظهر من وجوه:

الوجه الأول من الوجوه الموجبة للشرف[1]:

شرف الأمر المبحوث عنه في ذلك العلم. وذلك في هذا العلم، هو ذات الله تعالى، وصفاته. وهو أشرف الموجودات على الإطلاق. ويدل عليه وجوه:

الأول: إنه غني عن الفاعل والقابل. وغيره محتاج إليه.

والثاني (٢): إنه فرد على الاطلاق، فهو غني عن الجزء المقوّم.

والثالث: إن الواجب لذاته ليس إلا هو، وكل ما سواه فهو ممكن لذاته، محتاج إلى المؤثر، فيلزم أن كل ما سواه فهو محتاج إليه، وهو غني عن كل ما سواه، فوجب أن يكون هو أشرف الموجودات.

والرابع: إنه ثبت أن الممكن كما أنه محتاج إلى المؤثر حال حدوثه، فهو محتاج إليه أيضا حال بقائه[3]، وكل ما سواه فهو محتاج إليه في جميع أوقاته،

---

(١) من (س).

(٢) والثاني: أنه منزه على الإطلاق، فهو غني عن المميز والمقوم (س).

(٣) عبارة (س): حال البقاء. وكما أنه محتاج إليه في جميع أوقاته، سواء كان ذلك الوقت حال الحدوث، أو حال البقاء. وكما أنه محتاج إليه في جانب الوجود، ففي جانب العدم أيضا.. الخ.

سواء كان ذلك حال الحدوث، أو حال البقاء. وكما أنه محتاج إليه في جانب الوجود ففي جانب العدم أيضا كذلك لما ثبت أن الممكن ليس معدوما لذاته، بل علة العدم عدم العلة فثبت بما ذكرنا: أن الحق سبحانه وتعالى أشرف من غيره بحسب هذه الاعتبارات.

والخامس: هو أن الوجود أشرف من العدم، والواجب لذاته لا يقبل العدم البتة فهو موجود لذاته، وبوجوده يحصل [1] الوجود لكل موجود، بل وجوده كالمنافي للعدم، وأما كل ما سواه فإنه ممكن لذاته، والممكن لذاته إذا نظر إليه من حيث هو هو، وجد غير موجود، وكل ما سواه فإنه إذا اعتبر من حيث هو هو، لم يكن موجوداً. وهو سبحانه إذا اعتبر من حيث هو هو، فهو الموجود.

فلهذا المعنى قلنا: إنه حق، وما سواه باطل، بل الحق أنه لا يليق لفظ الحق إلا له، ولا يليق وصف الاعتقاد بأنه حق، إلا باعتقاد وجوده [2]. وأن كل ما سواه فهو الفناء المحض، والهلاك المحض، كما قال في الكتاب (الإلهي) [3]: (كل شيء هالك إلا وجهه) [4] فثبت بهذه الاعتبارات أنه تعالى أشرف الموجودات وأكملها [5]، بل إنه تعالى أشرف وأكمل من أن يقاس هو إلى غيره، فإنه أشرف وأكمل منه. فكلما كان المعلوم أشرف، كان العلم به أشرف [ولما كان أن أشرف] [6] المعلومات.

الوجه الثاني في بيان شرف هذا العلم، وشدة الحاجة إليه وكمال الانتفاع به:

أشرف العلوم بحسب هذا الوجه هو العلم الإلهي، وذلك لأن الأمر المقصود بالذات هو الفوز بالسعادة والخلاص من الشقاوة. والسعادات إما جسمانية وإما روحانية وقد دلت الدلائل الفلسفية والمعالم الحقيقية على أن

---

(١) يحتمل (س).
(٢) باعتقاده (س).
(٣) من (س).
(٤) آخر سورة العنكبوت.
(٥) وأكمل من أن يقاس هو إلى غيره، فإنه أشرف وأكمل منه إذا ثبت ... الخ (س).
(٦) من (س).

السعادات الجسمانية خسيسة، وأقل ما فيها: أن الحيوانات الخسيسة تشارك الإنسان فيها بل الاستقراء يدل على أن تلك الحيوانات الخسيسة أقوى وأكمل في جانب تلك اللذات من الإنسان. وأيضا فالحدس والاستقراء يدلان على أن الخوض في جلب تلك اللذات يجذب النفس من أعالي عالم الأرواح المقدسة إلى أسافل عالم البهيمية. وأيضا فهذه اللذات سريعة الانقضاء والانقراض، واللذات الروحانية آمنة من الزوال، مصونة عن الفناء. وأيضا فالاستكثار من اللذات الجسمانية مشهود عليه بفطرة جميع الخلق أنه خسيس فإن الانسان الذي يكون كل أوقاته مصروفا إلى الأكل والوقاع يكون محكوما عليه عند كل أحد بخساسة الذات ودناءة الهمة وعلى أنه بهيمة محضة. وأما الانسان الذي يعتقد فيه التقليل من هذه الأحوال فإن طبع كل عاقل يحمله على تعظيمه والاعتراف له بعلو الدرجة وكمال المنقبة. ولذلك فإن العوام من الخلق إذا اعتقدوا في إنسان قلة الرغبة في الأكل والشرب والنكاح اعتقدوا فيه كونه مستوجبا للتعظيم والخدمة وعدوا أنفسهم بالنسبة إليه كالعبيد إلى الأرباب، وكل ذلك يدل على أن هذه السعادات الجسمانية خسيسة نازلة، فأمّا السعادات الروحانية فإنها باقية دائمة عالية شريفة تجذب النفس من حضيض البهيمية إلى أوج الملكية، ومن ظلمات عالم الأجسام إلى أعالي عوالم المقدسات المطهرات. فلهذه البراهين القاهرة، قال في الكتاب الإلهي: ﴿والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا﴾ (١) وقال صاحب الوحي والشريعة حكاية عن رب العزة تعالى: (أنا جليس من ذكرني) (٢) فقد ظهر بما ذكرناه: أن السعادات الروحانية أفضل من السعادات الجسمانية. ولا شك أن رأس السعادات الروحانية ورئيسها (وزبدتها) (٣) وخلاصتها: معرفة المبدأ الأول ومعرفة صفات جلاله ونعوت كماله وكبريائه. وأيضا قد دلت الشواهد النبوية والمعالم الحكمية على أن الجهل بهذا الباب يوجب العذاب الدائم، والخسار المطلق، وأن الفوز بهذه المعرفة

---

(١) الكهف ٤٦ .

(٢) هذا من حديث قدسي .

(٣) من (ز) .

يوجب السعادة الأبدية والسيادة السرمدية. فوجب أن يكون هذا العلم رأس جميع العلوم ورئيسها، وأشرف أقسامها وأجلها.

والوجه الثالث في بيان شرف هذا العلم:

إن الانسان الكامل يجد من نفسه أنه كلما كان استغراق[1] روحه في هذه المعارف أكمل، وكان خوضه فيها أعظم، وانجذابه إليها أتم، وانقطاعه عما سواها أوفى، كان ابتهاجه بذاته أفضل، وقوة روحه أكمل، وفرحه بذاته أوفى. وكلما كان الأمر بالعكس كانت الأحوال الروحانية والآثار النفسانية (بالعكس)[2] مما ذكرناه. وكل ذلك يدل على أن كل السعادات مربوطة بهذه العلة وكل الكمالات والخيرات طالعة من هذا الافق. كما قال في الكتاب الإلهي: ﴿ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾[3].

والوجه الرابع:

إن المصالح المعتبرة إما مصالح المعاش، أو مصالح المعاد. أما مصالح المعاش فلا تنتظم إلا بمعرفة المبدأ والمعاد وذلك لأنه لولا استقرار الشرائع الحقة لزال النظام، واختلت المصالح وحصل الهرج ولم يأمن أحد على روحه ومحبوبه، وأما مصالح المعاد فلا يتم شيء منها إلا بمعرفة الله تعالى وبمعرفة ملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وذلك لا يحصل إلا بهذا العلم.

فظهر بهذه المباحث التي قررناها: أن مبدأ الخيرات ومطلع السعادات، ومنبع الكرامات، هو هذا العلم. فمن أحاط به على ما ينبغي كان في آخر مراتب الإنسانية، وأول مراتب الملكية.

---

(١) استغراقه في هذه المعارف (س).
(٢) من (ز).
(٣) الرعد ٢٨.

الفصل الثاني

في

أنه هل للعقول البشرية سبيل إلى تحصيل الجزم واليقين في هذا العلم

أم يكتفى في بعض مباحثه ومطالبه بالأخذ بالأولى والأخلق؟

رأيت في بعض الكتب: أنه نقل عن عظماء الحكمة وأساطين الفلسفة أنهم قالوا: الغاية القصوى في هذا الباب: الأخذ (بالأولى والأخلق)[1] والتمسك بالجانب الأفضل الأكمل وأما الجزم المانع من النقيض فقد لا يمكن تحصيله في بعض المباحث.

وللقائلين[2] بهذا القول أن يحتجوا بوجوه:

الحجة الأولى: إن أظهر المعلومات لجميع العقلاء: هو علم الإنسان بذاته[3] المخصوصة ومعرفته بنفسه المخصوصة؛ ثم هذا العلم مع أنه أظهر العلوم وأجلى المعارف قد بلغ في الصعوبة والخفاء إلى حيث عجزت العقول عن الوصول إليه، وإذا كان الحال في أظهر المعلومات كذلك، فالحال في أبعد الأشياء عن مناسبة الأمور المعلومة للخلق كيف يكون؟ وهذه الحجة إنما تتم بتقرير مقدمات.

المقدمة الأولى: إن أظهر المعلومات لكل أحد: ذاته المخصوصة. والذي يدل على أن الأمر كذلك: أن كل من علم شيئا فلا بد وأن يعلم كونه عالما

---

(١) من (س).

(٢) القائل (س).

(٣) علمه بذاته (س).

بذلك الشيء، ولذلك فإنه يقول: أدركت هذا الشيء وعرفته، إلا أن علمه بكونه عالما بذلك الشيء، مسبوق بعلمه بذاته المخصوصة (لأن من لا يعلم ذاته، كيف يمكنه أن يحكم عليها بكونها عالة بذلك المعلوم)[1]؟ وكذلك فإنهم قالوا: كل تصديق فإنه مسبوق بتصور، ومن الظاهر أن الشرط سابق[2] بالرتبة على المشروط وهذا يدل على أن علم كل أحد بأي معلوم كان، مشروط بعلمه بذاته المخصوصة (ومسبوق بعلمه بذاته المخصوصة)[3] فيثبت أن علم كل أحد بذاته سابق على علمه بكل ما يغاير ذاته، سواء كان ذلك العلم من البديهيات الجليات، أو من الكسبيات، والسابق على جملة الجليات[4] أولى بكونه جليا بديهيا. فثبت بهذا البرهان: أن علم كل أحد بذاته المخصوصة، أجلى العلوم وأجلها وأظهرها وأقواها.

المقدمة الثانية في تقرير أن علم كل أحد بذاته المخصوصة علم في غاية الصعوبة والخفاء: والذي يدل عليه أن المشار إليه لكل أحد بقوله: أنا إما أن يكون هو هذا الهيكل المشاهد، أو يكون جسما من الأجسام الموجودة داخل هذا الهيكل، أو يكون صفة من صفات هذا الهيكل، أو يكون جوهرا مجردا عن هذا البدن وعن علائقه. وهذه الأقسام الأربعة قد حارت عقول العقلاء فيها، ودارت رؤوسهم في تعيينها، ومن تأمل في مباحث كلام النفس يجد أن هذه المسألة قد بلغت في الصعوبة إلى الغاية القصوى. فثبت أن هذا العلم صعب غامض.

المقدمة الثالثة: إنا قد بينا أن أظهر المعلومات هو علم كل أحد بذاته المخصوصة ونفسه (المعينة)[5] وبينا أنه مع كونها أظهر المعلومات، فقد بلغ العلم بها إلى الغاية (القصوى)[6] في الصعوبة والخفاء والغموض. وإذا ثبت

(١) من (ز).
(٢) يتقدم (س).
(٣) من (ز).
(٤) البديهيات (س).
(٥) من (ز).
(٦) من (س).

هـذا فنقول: إن ذات الحق سبحـانه مخـالفـة بـالمـاهيـة والحقيقـة لجميـع أقسـام الممكنـات والمحدثـات فإذا كـان العلم بأظهـر المعلومات قـد بلغ [1] في الخفـاء والغموض إلى الحد الذي ذكرناه، فالعلم الذي بصفات الموجود الـذي لا يشابـه شيئا (من الممكنات، ولا ينـاسب شيئاً) [2] مـع أنه في غـاية البعـد عن مناسبة المعقولات، ومشابهة ما يصل إليه الفكر والذكر والوهم والخيـال، لو كـان صعبا عسرا، كان ذلك أولى. فيثبت أن هذا العلم الشـريف أعلى وأجـل من أن يحيط به العقل إحاطة تامة فلا سبيل للعقـول البشريـة فيه إلا الأخـذ بالأولى والأخلق والأكمل والأفضل. واعلم أن لتقرير هذه الحجة شرحا آخر وهو: أن الاستقـراء يدل على أن أظهر المعلومات عند الخلق أشياء معدودة مثل علم كل أحد بنفسه، ومثـل علمه بـزمانـه ومكانـه ومثل علمـه بجسميته. ثم إن العقـل إذا خاض في معرفة النفس والجسم ومعرفة المكان والزمـان تحير ولم يقـدر على الخـلاص، فإذا كان حاله في معرفة أظهر الأشيـاء كذلـك، فكيف يكون حـاله في معـرفة أخفى الأشياء. ولنبين صحة ما ذكرناه فنقول:

أولها: ذاته المخصوصة وقد كشفنا حقيقة الحال فيه

وثانيها: علمه بالمكان والزمان فإن كل أحد يحكم ببديهة عقله أنـه كان في ذلـك المكان وانتقـل منه إلى مكـان آخر، وبقي في ذلـك المكان الأول، والعلم بالمكان جزء من أجزاء ذلك العلم. وأيضا كـل أحد يحكم ببـديهة عقله أن هـذا الوقت الخاص وقت كذا، ثم بعده يقول: إنه مضى ذلك الوقت، وحضـر وقت آخر والعلم بحقيقة الـوقت والمدة جزء من العلم بـأنـه مضى الـوقت الأول، وحضر الوقت الثاني. ثم إن العقلاء دارت رؤوسهم وحـارت عقولهم في معـرفة حقيقـة المكان والـزمان. أمـا المكان فـأصحاب أفـلاطون وكـل من كان قبله من الحكـماء المعتبـرين: اتفقـوا عـلى أنـه عبـارة عن البعـد الممتـد. وأمـا اصحـاب أرسطاطاليس [3]: فقـد اتفقوا عـلى أنه عبـارة عن السطح المحيط، وأن القـول

---

(١) قد يكون (س).

(٢) من (س).

(٣) ارسطو (س).

بالبعد باطل. وصعوبة هذه المسألة تظهر في مباحث مسألة المكان. وأما الزمان فقد حارت العقول ودارت الرؤوس في معرفته، وإذا تأملت في مسألة الزمان وأحاط عقلك بما في تلك المسائل من الدقائق العميقة [1]، والمباحث الدقيقة، علمت أن هذه المسألة قد بلغت إلى أقصى الغايات، وأبلغ النهايات في الصعوبة (والخفاء) [2].

وثالثها: العلم بحقيقة الجسم، وقد حارت العقول أيضا في أنه هل هو مركب من الأجزاء التي لا تتجزأ، أو ليس الأمر كذلك، بل هو قابل للقسمة إلى غير النهاية؟

ومن خاض في تلك المسألة وعرف قوة الدلائل من الجانبين، علم أنه لا حاصل عند العقل إلا الحيرة والدهشة والأخذ بالأولى والأخلق، فيثبت بهذا الاستقراء: أن حاصل العقل في (معرفة) [3] أظهر المعلومات ليس إلا محض الحيرة والدهشة، والأخذ بالأولى والأخلق، فما ظنك بالعقل عند العروج الى (باب) [4] كبرياء الله تعالى، وعندما يحاول الخوض في البحث عن كنه عزته وصمديته وصفات جلاله وإكرامه من علمه وقدرته وحكمته؟ فهذا جملة الكلام في هذا الباب.

ومما يزيد هذا الكلام تقريرا [5]: أن أقوى المباحث العقلية باتفاق جمهور العقلاء: المباحث الهندسية، فليتأمل في كتاب أقليدس. يقول: إن أقسام المضلعات تبتدىء من المثلث وتمر إلى غير النهاية. ثم إن إقليدس أقام الحجة على إثبات المثلث والمربع في المقالة الأولى، ولما احتاج إلى اثبات المخمس احتاج إلى تقديم مقدمة عليه، وهو أنه عمل مثلثا يكون كل واحدة من الزاويتين اللتين

---

(١) بما في المسائل العميقة (س).
(٢) من (ز).
(٣) من (ز).
(٤) من (ز).
(٥) هذا البحث (س).

فوق القاعدة منعطفا إلى الزاوية [1] الفوقانية ثم قسم كل واحدة من الزاويتين إلى نصفين، وبهذه الطريقة قدر على عمل المخمس، ثم لما أقام البرهان [2] على أن نصف قطر كل دائرة يساوي وتر سدس تلك الدائرة، لا جرم قدر بهذا الطريق على عمل المسدس ثم [3] إنه طفر منه إلى شكل ذي خمسة عشر ضلعا، والسبب في هذه الطفرة أنه احتاج في عمل المسبع إلى تقديم مثلث يكون كل واحدة من الزاويتين اللتين فوق القاعدة ثلاثة أمثال الزاوية الفوقانية.

وأعمال كتاب أقليدس لا تفي بإقامة البرهان على هذا المطلوب، بل لا يمكن إثبات هذا المطلوب إلا بقطوع المخروطات، فلا جرم عجز عنه وتركه. وأيضا لا يمكنه إثبات عمل المتسع [4] إلا بطريقين: أحدهما: أن يعمل مثلثا متساوي الأضلاع، ثم يقسم كل واحدة من زواياه الثلاث ثلاثة أقسام متساوية. وقد بينا أن هذا لا يتم إلا بقطوع المخروطات. (والطريق) [5] الثاني: أن يعمل مثلثا يكون كل واحدة من الزاويتين (اللتين) [6] فوق القاعدة أربعة أمثال الزاوية الفوقانية وهو عاجز عنه.

وأما الشكل الذي يحيط به أحد عشر ضلعا، فهو إنما يتم بتقديم عمل مثلث، تساوي كل واحدة من الزاويتين اللتين فوق القاعدة خمس مرات للزاوية الفوقانية، وهو عاجز عنه، وكذا القول في مضلع يحيط به ثلاثة عشر مضلعا، فإنه إنما يتم بعمل مثلث يساوي كل واحدة من الزاويتين اللتين فوق القاعدة للزاوية الفوقانية ست مرات. وهو عاجز عنه. وأما المضلع الذي يحيط به خمسة عشر مضلعا فإنه قدر على عمله بمقدمات أثبتها في كتابه، وذلك أنه أوقع في الدائرة مثلثا متساوي الأضلاع فانقسمت الدائرة ثلاثة أقسام متساوية، ثم أوقع

---

(١) ضعفا للزاوية (ز).
(٢) الدليل (س).
(٣) طفر إلى عمل شكل (س).
(٤) المسبع (س).
(٥) من (س).
(٦) من (ز).

في القسم الواحد منها نصف قطر [١] الدائرة، وهو وتر المسدس، ثم قسم ما بقي نصفين، فبهذا الطريق قسم كل قوتين بخمسة أقسام متساوية، فخرج له مضلع أحاط به خمسة عشر ضلعا. وعند هذا وقف عمله، ولم يقدر على الزيادة.

فالحاصل أن أقليدس قدر على إقامة البرهان على إثبات خمسة أنواع من المضلعات: المثلث والمربع والمخمس والمسدس وذو خمسة عشر ضلعا. وأما بقية الأقسام التي لا نهاية لها فقوانينه (قاصرة عن إثباتها، ومقدماته)[٢] غير وافية[٣] بتقريرها.

وأما أصحاب علوم المخروطات، فقد تكلفوا طريقة في إثبات المسبع والمتسع وأما البقية فقد بقيت في موقف العجز والقصور فقد ظهر بما ذكرنا: أن العقول البشرية قاصرة، والأفهام الإنسانية غير وافية بإدراك حقائق الأشياء إلا في القليل القليل من الكثير الكثير في معرفة هذه المحسوسات فما ظنك بالعقل عند طلوع نور الالهية (وسطوع) [٤] الأضواء الصمدية؟

الحجة الثانية في هذا الباب: إن قوة البصر، وقوة البصيرة متساويتان. وليعتبر أن حال القوة الباصرة، مع المبصرات أحوال[٥] ثلاثة :

الحالة الأولى: المبصرات الحقيرة الضعيفة كالذرات و الهباءات، والمبصرات الخفيّة[٦] الضعيفة، فمن المعلوم أن القوة الباصرة عاجزة عن إدراك أمثال هذه المبصرات وغير واقفة عليها[٧]، ولا قادرة على ضبط تلك المراتب.

والحالة الثانية: المبصرات القوية القاهرة المستعلية مثل قرص الشمس عند

---

(١) طول (ز) .
(٢) كل وتر تحته أقسام (س) .
(٣) من (ز) .
(٤) من (س) .
(٥) من (س) .
(٦) الخفية (ز) .
(٧) وعسير وقوفها (ز) .

غاية لمعانه وإشـراقه. فـإن القوة البـاصرة قـاصرة عن إدراكـه على سبيـل التمام والكمـال. ألا ترى أن من تكلف النـظر الى قرص الشمس عنـد غـايـة لمعـانـه وإشراقه، فإنه يتخيل ظلمة وسـوادا في وسط قرص الشمس، وكـأنه يتخيـل أن الأنـوار إنما تفيض من أطـراف قرص الشمس، كـأنـه طست تفيض الأنـوار من أطـرافه، فـأما نفس القـرص التي هي كالـطست فإن الإنسـان يراهـا كالـظلمـة السوداء، إلا أن العقل السليم يحكم بأن تلك الظلمـة ليست حاصلة في جـوهر الشمس، فإنه منبع الأنوار، ومظهر الأضواء، لكن القوة الباصرة للبشرية تصـير مقهورة من كمال ذلك النور، فيعجز عن إدراكه، فلما عجز عن إدراكه تخيل فيه ظلمـة وسوادا. أو (رأى)[1] النـور كالأمـر القابض من أطـراف قرص الشمس وجوانبه.

والحالة الثالثة: المبصرات المعتدلـة في القوة والضعف والكمـال والنقصان وهي مثل الكيفيات القائمة بأجسام هذا العالم فإن القوة الباصرة يمكنهـا الوقـوف عليها والإحاطة بها والوصول إلى تمام إدراكاتها، فظهر بهذا البيان الذي قـررناه: أن القوة الباصرة قاصـرة عن إدراك[2] المبصرات القـاهرة، وقـاصرة عن إدراك المبصرات الضعيفة أيضا، ولكنها قـادرة على إدراك المبصـرات المتوسـطة في القوة والضعف والكمال والنقصان وإذا عرفت هذه المـراتب الثلاثـة في قوة الابصـار، فاعرف مثلها في مراتب قـوة البصيرة والعقـل. وذلك لأن المعلومـات على ثـلاثة أقسام:

أحدها: المعلومات الضعيفة الحقيرة: وهي مثل مراتب الأمزجة والتغيرات والاختلافات الحاصلة عند درجات الاستمالات الواقعـة فـي الأجسـام الكائنـة الفاسدة، فـإن العقول البشـرية لا تقـوى على إدراك تلك المـراتب، وضبط تلك الدرجات، لأنها أحوال ضعيفة سريعة الزوال قريبة الانقراض والانقضاء، فهي لضعفهـا وحقارتهـا لا تقوى العقـول البشريـة على إدراكهـا عـلى سبيـل الكمـال والتمام.

---

(١) من (ز).
(٢) إبصار (س).

وثانيها: المعلومات القاهرة العالية المقدسة وهي الجواهر القدسية. والماهيات المجردة عن علائق الأجسام وأشرفها وأعلاها هو ذات الله تعالى وصفات جلاله ونعوت كبريائه [1].

فهو سبحانه لغاية إشراق جلاله، عجزت العقول عن إدراكه وضعفت الأوهام والأفهام عن الوصول إلى ميادين إشراق كبريائه، وإليه الاشارة بقول صاحب الشريعة [صلوات الله عليه] [2]: «إن لله سبعين حجابا من نور، لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل ما في السموات والأرض» وكان بعض الصالحين يقول [3]: «سبحان من احتجب عن العقول بشدة ظهوره، واختفى عنها بكمال نوره» وإذا عرفت هذا، فحينئذ صار العقل عاجزا عن إدراكه وعرفانه، لغاية قوته، وكماله، واستعلائه.

وكما أن البصر عاجز [4] عن إدراك قرص الشمس لكمال نوره، وكما أن البصر لا يتخيل من (قرص) [5] الشمس إلا السواد والظلمة، ولا يتخيل فيضان النور إلا من أطراف قرص الشمس، فكذا ههنا العقل إذا حاول النظر إلى كنه كبريائه [6] غشيته حالة كالدهشة والحيرة فلا يبصر البتة شيئا، بل يمكنه أن يرى نور كرمه وفيض جوده ورحمته، واصلا إلى خلقه كما نرى نور قرص الشمس فائضا من أطرافه وجوانبه.

وثالثها: المعلومات المعتدلة التي لا تكون في غاية القوة والجلالة ولا في غاية الضعف والحقارة، وأمثال [7] هذه المعلومات مما تقدر القوة العاقلة على إدراكها والإحاطة بها، فظهر بهذا الاعتبار الذي قررناه: أن العقول مدفوعة،

---

(1) كماله (س) .
(2) من (س) .
(3) الصديقين (س) .
(4) قاصر (س) .
(5) من (ز) .
(6) إلى كبرياء جلاله (س) .
(7) ولا يقال (س) .

والأفكار مقهورة والخواطر مزجورة، وحقيقة الحق لا يمكن الوصول إليها بخطرات العقول والأفكار، وكبرياء الإلهية يمتنع الوقوف عليها بأجنحة الأقيسة والأنظار. فظهر أنه لا حاصل عند العقول إلا الإقرار بإثبات الكمال المطلق له، وتنزيه النقائص بأسرها عنه، على سبيل الإجمال، أما سبيل التفصيل فذاك ليس من شأن القوة العقلية البشرية.

الحجة الثالثة في هذا الباب: إن العلوم إما تصورية وإما تصديقية. أما التصورية فنحن نجد من أنفسنا وجدانا بديهيا، بعد الاختبار التام والاستقراء الكامل أنه لا يمكننا أن نشير بعقولنا ووهمنا وخيالنا إلا إلى أحد أنواع أربعة من التصورات.

فأحدها: الماهيات التي ادركناها بأحد الحواس الخمس، وهي: المبصرات، والمسموعات، والمشمومات، والمذوقات، والملموسات.

وثانيها: الماهيات التي ندركها من نفوسنا إدراكا ضروريا كالألم واللذة والجوع والشبع والفرح والغضب وأمثالها.

وثالثها: الماهيات التي ندركها بحكم فطرة عقولنا كتصورنا (لمعنى)[1] الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والإمكان والامتناع.

والنوع الرابع: الماهيات التي يركبها العقل والخيال من (هذه)[2] البسائط، أما تركيب الخيال فهو كما إذا تصورنا بحرا من زئبق وإنسانا له ألف رأس (فإنا بحس البصر أدركنا البحر، وأدركنا الزئبق، فالخيال يركب صورة البحر مع صورة الزئبق) وكذا القول في سائر الأمثلة، وأما تركيب العقل فهو أنا إذا قلنا: شريك الاله ممتنع الوجود، فما لم يتصور العقل (معنى)[3] شريك الإله يمتنع أن يحكم عليه بالامتناع، ثم إن العقل إنما يمكنه تصور معنى شريك الإله، لأنه قد تصور معنى الشريك في بعض المواضع، وتصور أيضا معنى الإله في

---

(١) من (ز).
(٢) من (ز).
(٣) من (س).

الجملة. فلما حصل عنده تصور هذين المفهومين[1] لا جرم ركبهما، فحصل عنده تصور معنى شريك الإله، فلا جرم قدر على أن يحكم عليه بالامتناع فنقول: لما عقلنا الشريك في حق الواحد منا، فهذا المعنى الذي تعقلناه في حقنا نضيفه إلى الله تعالى فتقول: ثبوت شيء لله تعالى، نسبته إليه كنسبة شريكنا إلينا: محال الوجود.

فثبت بهذا البيان: أن تصورات العقول البشرية لا تخرج عن هذه الأقسام الأربعة، وإذا كانت التصورات الحاصلة عندنا محصورة في هذه الأقسام كانت التصديقات أيضا محصورة فيها، لما ثبت أن التصديقات مشروطة بالتصورات، فيثبت أن تصورات الخلق وتصديقاتهم محصورة في هذه الأقسام الأربعة.

وإذا ظهرت هذه المقدمة فنقول: ثبت بالبرهان: أن حقيقة الحق سبحانه وتعالى مخالفة لجملة هذه الماهيات التي هي محسوسة لنا، وحاضرة في عقولنا حضورا بالتفصيل، وأنه سبحانه لا يناسب شيئا منها، وهو مخالف لها بأسرها مخالفة من جميع الوجوه، فإنه لو شاركها من بعض الوجوه، وخالفها في سائر الوجوه، لكان ما به المشاركة غير ما به المخالطة، فتكون حقيقته مركبة وذلك محال. وإذا كان كذلك وجب ألا تكون حقيقة متصورة للخلق بوجه من الوجوه (وإذا لم تكن حقيقة متصورة للخلق)[2] كان الحكم عليها بالسلب والإيجاب البسيطين أو المركبين ممتنعا، لما ثبت أن التصديق موقوف على التصور.

فالعقول قاصرة عن معرفته، والإدراكات غير منتهية إليه، وإنما الغاية القصوى أنا إذا تصورنا معنى الكمال والنقصان (في حق أنفسنا بحسب ما يليق بنا وبمقدار ما يناسبنا وجب أن نفهم معنى الكمال والنقصان)[3] لأن المطلق، جزء من ماهية المقيد، وبهذا الطريق يتصور معنى الكمال والنقصان، وإذا تصورنا هذا المعنى اعترفنا بإثبات مسمى الكمال له بشرط تنزه[4] ذلك المسمى

---

(١) الأمرين (س).

(٢) نقض (س).

(٣) من (س).

(٤) براءة (س).

عن اللواحق اللاحقة له، بسبب حصوله فينا، فليس عند جملة الخلق من معارف جلاله [1]، إلا هذا القدر. فظهر بهذا البيان: أن عقول الخلق لم يحصل عندها من المعارف الإلهية إلا هذه الأمور المجملة، المشار اليها على سبيل الأولى والأخلق وأما على سبيل التفصيل فلا.

الحجة الرابعة لهم في هذا الباب: إن الانتقال من المعلوم إلى المجهول لا يعقل إلا بأحد ثلاثة أوجه:

أحدها: الاستدلال بالعلة على المعلول.

وثانيها: الاستدلال بالمساوي على المساوى.

وثالثها: الاستدلال بالمعلول على العلة.

والطريقان الأولان في حق الحق مفقودان فبقي الطريق الثالث وهو أن يصعد من الأثر إلى المؤثر، وينتقل من المخلوق إلى الخالق. وإذا عرفت هذا فنقول: النفس الناطقة الإنسانية واقعة في المرتبة الآخرة من الموجودات المجردة المقدسة، على ما ستعرف حقيقة هذه المقدمة عند وقوفك على معرفة درجات الملائكة ومراتبها، وإذا كان كذلك فهذه النفس الإنسانية تترقى من علمها بنفسها إلى علمها بعلتها، ومن علمها بعلتها إلى علمها بعلة علتها، وهكذا تترقى مرتبة فمرتبة حتى تصل بالآخرة إلى حضرة واجب الوجود لذاته. كما قال في الكتاب الإلهي.

﴿وأن إلى ربك المنتهى﴾ [2] وقال: ﴿ألا إلى الله تصير الأمور﴾ [3] وقال: ﴿هو الأول والآخر﴾ [4] فالحق هو الأول عند النزول من الحق [5] إلى الخلق، والآخر عند الصعود من الخلق إلى الحق، ولما كانت درجات الوسائط

---

(١) جلال الله (س).

(٢) النجم ٤٨.

(٣) الشورى ٥٣.

(٤) الحديد ٣.

(٥) من الخلق إلى الحق (س).

كثيرة، ومراتبها خفية عن العقول البشرية، وكانت (١) أحوال تلك الوسائط مختلفة ومراتب أضوائها وقهرها وقوتها مختلفة، وكانت قوة النفس الناطقة البشرية عند الترقي في هذه المراتب ضعيفة، لا جرم بقيت أكثر النفوس البشرية في (درجة من) (٢) درجات هذه المتوسطات بل نقول: أكثر الخلق بقوا في حضيض عوالم المحسوسات، والشاذ القليل منهم تخلص من عالم الحس، مترقيا عن عالم المحسوسات إلى عالم الخيالات، و (القليل)(٣) من أصحاب الخيالات انتقل إلى عالم المعقولات. ثم في عالم المعقولات مراتب الأرواح المقدسة كثيرة، فلا جرم أكثر العقول الفاضلة (لما وصلت) (٤) إلى عوالم أنوار المعقولات تلاشت وفنيت واضمحلت في أنوار تلك الأرواح (٥) المقدسة. إلا من أيد بقوة قاهرة، ونفس إلهية تترقى من زنجبيل المريخ إلى سلسبيل المشتري ومنه إلى كافور زحل (ثم استعلى على الكل وترقى على الكل)(٦) ووصل الى الحضرة المقدسة، عن لواحق عالم الإمكان وغبار الحدوث، واستسعد بقوله: ﴿وسقاهم ربهم شرابا طهورا﴾ (٧) أي ذلك الشراب الطهور، يطهره عن علائق الإمكان والحدوث، ويجليه على عتبة الوجوب بالذات. وإذا عرفت ذلك ظهر أن القليل من الأرواح البشرية يستسعد لقبول ذرة من ذرات (أنوار) (٨) عالم الجلال. وهذه تلويحات وتنبيهات ذكرناها في مقدمة هذا العلم، ليعلم الإنسان أن القليل من مباحث هذه المعالم الشريفة كثير كثير بالنسبة إلى الأرواح. ولذلك قال في الكتاب الإلهي (حكاية عن الحق سبحانه أن قال)(٩) ﴿وقليل من عبادي الشكور﴾(١٠) وقال حكاية عن إبليس: ﴿ولا تجد أكثرهم شاكرين﴾(١١).

ولنكتف بهذا القدر من البيان، في هذا المقام فإنه بحر لا ساحل له.

---

(١) وكانت درجات ابواب (س).
(٢) من (ز).
(٣) من (س).
(٤) من (س).
(٥) الأنوار (س).
(٦) بدل هذا الكلام في (س): ثم انتقل إلى الكل.
(٧) الإنسان ٢١.
(٨) من (س).
(٩) من (ز).
(١٠) سبأ ١٣.
(١١) الأعراف ١٧.

الفصل الثالث

في
أن تحصيل هذه المعارف المقدسة . هل الطريق إليه واحد، أم أكثر من واحد؟

اعلم أنه قد انكشف لأرباب البصائر: أن الطريق إليه من وجهين:

أحدهما: طريق أصحاب النظر والاستدلال.

والثاني: طريق أصحاب الرياضة والمجاهدة.

أما الطريق الأول، وهو طريق الحكماء الإلهيين: فهو الاستدلال بأحوال[1] الممكنات على اثبات موجود واجب الوجود لذاته[2] ، وذلك لأنه لما ثبت أن هذه الموجودات المحسوسات ممكنة ومحدثة، وثبت أن الممكن محتاج إلى المرجح، وثبت أن المحدث محتاج إلى المحدث، وثبت أن التسلسل والدور محالان، فحينئذ يجب انتهاء هذه الموجودات إلى موجود قديم (أزلي)[3] واجب الوجود لذاته. واعلم أن الشيخ الرئيس (أبا علي بن سينا)[4] ذكر في كتاب الإرشادات: أن ههنا طريقا يدل على إثبات واجب الوجود لذاته، بحسب اعتبار حال الوجود من حيث إنه وجود. قال: «ولا حاجة فيه إلى اعتبار حال وجود غيره فإنا نقول لا شك أن في الوجود موجودا. فنقول ذلك الموجود إن كان واجبا

---

(١) بأحكام (س) .
(٢) إثبات وجود واجب لذاته (س) .
(٣) من (ز) .
(٤) من (س) .

لذاته فهو المقصود، وإن كان ممكنا لذاته فلا بد له من الواجب لذاته فثبت أن اعتبار حال الموجود من حيث إنه موجود، يشهد بوجود موجود، هو واجب الوجود لذاته، فهذا ما قاله ثم رجح هذا الطريق (على الطريق)[1] الذي يستدل فيه بإمكان ما سواه على وجوده.

واعلم ان البحث المستقصي (يدل)[2] على أن هذا الكلام ليس بقوي (وذلك)[3] لأنا إذا قلنا: الموجود إما واجب لذاته، أو ممكن لذاته، فإن كان ممكنا لذاته، امتنع رجحان وجوده على عدمه إلا لمرجح، فهذا استدلال بوجود الممكن على وجود الواجب، فثبت أنه لا سبيل إلى إثبات واجب الوجود إلا بهذه المقدمة. وأيضا: فهب أن الطريق الذي ذكره يدل على إثبات واجب الوجود لذاته، إلا أنه (يبقى)[4] الشك في أن ذلك الموجود الواجب لذاته، هل هو هذه الأجسام أو غيرها؟ فما لم يقم البرهان على أن هذه الأجسام ممكنة لذواتها، لم يقدر على الحكم باحتياجها في وجودها إلى المؤثر[5] والمرجح.

فيثبت بما ذكرنا: أن معرفة واجب الوجود لذاته، لا تحصل[6] إلا إذا اعتبرنا أحوال وجود هذه المحسوسات، فإنا إذا بينا أنها ممكنة لذواتها، ثم بينا أن الممكن لذاته لا بد له من المرجح، ثم بينا أن التسلسل والدور باطلان، فعند ذلك يمكننا الجزم بإثبات موجود واجب الوجود لذاته. فهذا حاصل الكلام في الاستدلال بوجود غير الله على وجود الله تعالى.

وأما الطريق الثاني، وهو طريق أصحاب الرياضة: فهو طريق عجيب[7] أكيد قاهر فإن الإنسان إذا اشتغل بتصفية قلبه عن ذكر غير الله وداوم بلسان جسده، ولسان روحه على ذكر الله، وقع في قلبه نور وضوء[8] وحالة قاهرة وقوة عالية. ويتجلى لجوهر النفس أنوار عالية علوية وأسرار إلهية، وهي مقامات ما لم يصل الإنسان إليها، لا يمكنه الوقوف عليها على سبيل

---

(١) من (ز).
(٢) من (ز).
(٣) من (س).
(٤) يقع (س).
(٥) المدبر (س).
(٦) نحتاج (س).
(٧) عجيب لذيذ قوي ماهر (ز).
(٨) صير ونور (س).

التفصيل، وأنا أنبه على مقامات لا بد من الوقوف عليها، ليصير ذلك التنبيه [1] سببا للاحتراز عن الأغلاط الواقعة فيها.

فالمقام الأول [2] من المقامات المعتبرة في هذا الباب:

إنه قد ثبت عندنا: أن النفوس الناطقة البشرية، مختلفة بالماهية والجوهر. فبعضها مشرفة إلهية علوية، وبعضها ظلمانية كدورية سفلية. وقد بالغنا في تقرير هذه المعاني في كتاب «النفس».

وإذا ثبت هذا، فنقول: إن في النفوس ما يكون في أصل الجوهر، والماهية: نفسا إلهية قابلة إلى حضرة القدس، كثيرة الحب لها، متوغلة في درجات معرفتها. ومنها ما قد حصل لها شيء من هذه الأحوال إلا أنها تكون ضعيفة، ومنها نفوس كدرة ظلمانية خالية عن هذه الجواذب الإلهية، والنوازع الروحانية، غريقة في بحر الهوى [3]، وظلمات عالم الحس والخيال. ولأجل المبالغة في إيضاح هذه المعاني أضرب له مثلا فأقول: (إن جبال العالم وتلاله على قسمين: منها ما يتولد فيه شيء من المعادن، ومنها ما لا يكون كذلك. والاستقراء يدل على) [4] أن الجبال الخالية عن المعادن أكثر بكثير من الجبال التي تتولد فيها المعادن. ثم نقول: الجبال التي تتولد فيها المعادن، منها ما يتولد فيه المعدنيات الخسيسة مثل معادن النفط والكبريت والنورة والملح. ومنها ما يتولد فيها المعدنيات الشريفة كالذهب والفضة والياقوت، واللعل وغيرها. ثم الاستقراء يدل على أن الجبال التي يحصل فيها هذه المعادن الشريفة النفيسة، أقل بكثير من الجبال التي تحصل فيها هذه الخسيسة. ثم نقول: (هذه) [5] الجبال التي تحصل فيها هذه المعادن الشريفة، وهي الأجساد السبعة الذائية، نرى أن كل ما كان منها أخس، كانت معادنها أكثر، وكل ما كان أشرف كانت معادنها

(١) لتصير تلك القضية (ز).

(٢) في هذه الجملة تقديم وتأخير في (س).

(٣) الهيولي (س).

(٤) من (ز).

(٥) من (س).

أقل وذلك لأن الاستقراء يشهد بأن معادن الحديد والنحاس والرصاص والابوت أكثر بكثير من معادن الذهب والفضة، ثم نقول أن معادن الذهب (والفضة) [1] أيضا مختلفة فمن الجبال ما يحتاج فيها إلى العمل الكثير الشاق حتى يحصل منه ذهب قليل، ومنها ما لا يكون كذلك، بل العمل القليل السهل قد يوصل إلى وجدان المال الكثير، وبين هذين الطرفين أوساط متباينة الدرجات في القلة والكثرة، ثم لا يزال يزداد الخير والكمال، حتى أنه ربما انتهى الأمر إلى جبل يجد الانسان فيه غارا مملوءا من الذهب (والفضة) [2] (إذا عرفت هذه المراتب ظهر عندك: أن مثل هذا الجبل المشتمل على مثل هذا الغار. يكون نادرا جدا ولا يتفق الوصول إليه ولا الفوز به إلا في الأدوار المتباعدة جدا) [3] وإذا عرفت هذا فنقول:

لتكن الأرواح البشرية جارية مجرى الجبال والتلال، ولتكن أنوار معرفة الله، ومحبته جارية مجرى الذهب الإبريز الخالص، وكما أن أكثر جبال الدنيا وتلالها خالية عن المعادن، فكذلك أرواح أكثر الخلق خالية عن الميل إلى عالم الروحانيات، ثم إن هذا القسم لو بالغ في الرياضة الجسدانية فإنه يقل انتفاعه بها، كما أن الجبل الخالي عن المعدن لو أتعب الإنسان نفسه في علاجه فإنه لا يجد فيه شيئاً البتة.

وأما القسم الثاني: وهو الأرواح التي حصلت فيها هذه المعادن فكما أن الجبال المشتملة على معادن الذهب والفضة مختلفة، فبعضها يحتاج فيه إلى العمل الكثير ليحصل الفوز بالنفع القليل، فكذلك هذا القسم من الأرواح منها ما يحتاج إلى الرياضة الشديدة الكثيرة، ليحصل له القدر القليل من هذه المكاشفات، ومنها ما لا يكون كذلك، بل العمل القليل يوصله الى الفوز بالنعم العظيمة.

---

(١) من (س).
(٢) من (ز).
(٣) من (ز).

وكما أن مراتب الجبال (المشتملة على المعادن) [1] مختلفة في القلة والكثرة، اختلافا لا يمكن ضبطه، فكذلك مراتب درجات الأرواح مختلفة بالقوة والضعف والقلة والكثرة، اختلافا لا يمكن ضبطه، وكما أنه لا يبعد أن يوجد في النوادر جبل مشتمل على غار مملوء من الذهب [2]، فكذلك لا يمتنع أن يوجد في الاعصار المتباعدة إنسان يكون غار روحه، مملوءا من أنوار جلال الله.

وإذا وقفت على هذا المثال، عرفت أنه ليس كل من خاض في الرياضة، وإن كانت على أصعب الوجوه، وجب أن يصل إلى شيء.

وأيضا فليس كل من وصل إلى شيء، فقد وصل إلى الغاية، بل الغاية في هذا الطريق ممتنعة، فكما أنه لا نهاية لجلال الله، ولعلو كبريائه، فكذلك لا نهاية لمراتب السعادات في هذا الباب.

فليكن هذا المثال نصب عينيك، وقائما عند خيالك، لئلا تغتر، فتظن أن كل من سلك وصل، وكل من طلب وجد، وتقول: لا تنكر أن لتلك الرياضات آثارا من بعض الوجوه، فإن للمواظب على العمل أثرا من بعض الوجوه. إلا أنه من الظاهر أنه ليس التكحل في العينين كالكحل.

ونعم ما قاله حكيم الشعراء:

يراد من القلب نسيانكم ... وتأبى الطباع على الناقل

وقال أرسطاطاليس: «من أراد أن يشرع [3] في طلب هذه المعارف الإلهية فليستحدث لنفسه فطرة أخرى» والمراد منه أن يبالغ الإنسان في تجريد عقله من علائق الحس (والوهم) [4] والخيال. هذا ما في هذا المقام.

---

(1) من (ز).
(2) ذهبا إبريزا (س).
(3) الشروع (س).
(4) من (ز).

وأما المقام الثاني:

فهو أن حاصل هذا الطريق: إخلاء القلب عن ذكر غير الله. فإن جوهر النفس، كأنها بالجبلة الأصلية والغريزة الفطرية، عاشقة [1] على حضرة جلال الله، إلا أنها (لما) [2] تعلقت بهذا البدن واشتغلت بهذه اللذات الجسدانية والطيبات الحسيسة (صار) [3] استغراقها في هذا الجانب، مانعا لها من الإنجذاب الى الوطن [4] الأصلي، والمركز الذاتي، فإذا بالغ الإنسان في إزالة هذه العوارض، بقيت جوهرة النفس مع لوازمها الأصلية، وارتفع الغبار الحاجب، والغطاء المانع. فحينئذ يظهر فيه نور [5] جلال الله. فليجتهد الانسان في هذا الباب بمقدار ما يحصل له الالتذاذ بالوقوف على ذرة من أنوار ذلك العلم، فإنه إذا حصلت تلك السعادة قويت اللذة وعظم الابتهاج، ويصير ذلك من أعظم الجواذب له إلى الانصراف إليه والإقبال عليه.

وأما المقام الثالث من المقامات المعتبرة في هذا الباب:

أن صاحب الرياضة، إن كان خاليا عن طريق النظر والاستدلال، فربما لاحت له في درجات [6] الرياضات، مكاشفات قوية (واحوال) [7] عالية قاهرة، يتيقن بها أنها أحوال نهايات المكاشفات، وغايات الدرجات، ويصير ذلك عائقا له عن الوصول إلى المطلوب، أما إذا كان قد مارس طريقة النظر والاستدلال، وميز مقام ما يمتنع عن مقام ما لا يمتنع، كان آمنا من هذه المغالطة، ولو اتفق لإنسان كان كاملا في طريقة الاستدلال الفكري، ثم رزق الكمال في طريقة التصفية والرياضة، وكانت نفسه في مبدأ الفطرة، عظيمة

---

(١) مناسبة لحضرة (س).
(٢) من (ز).
(٣) وصار (س).
(٤) القطر (س).
(٥) نعت (س).
(٦) حركات (س).
(٧) من (س).

المناسبة، لهذه الأحوال، كان ذلك الإنسان واصلا في هـذه المدارج والمعـارج إلى أقصى الغايات ونقل عن أرسطاطاليس، أنه قال: «كنت أشرب فلا أروى. فلما شربت من هذا البحر ، رويت ريا لا ظمأ بعده» . وهذه الأحوال لا يشـرحها المقـال ، ولا يصـل إليهـا الكـلام ، ومن لم يـذق لم يعـرف ، ومن لم يشـاهـد لم يصدق . والله أعلم بالمغيبات .

الفصل الرابع

في
ضبط معاقد هذا العلم

أعلم ان الإنسان له أحوال ثلاثة : الماضي والحاضر والمستقبل.

أما الماضي : فهو يريد أن يعرف أن هذه الأحوال كيف كانت في الماضي؟ وذلك لا يحصل إلا بأن يعرف المبدأ الأول ويعرف صفاته، ويعرف أنه كيف صدر عنه هذه الأحوال؟ فهذه مقدمات ثلاث. وعلى طريق كل واحد منها عقدة هائلة.

أما معرفة الذات فهي أنا لو حكمنا بكون ذاته مساوية لشيء من هذه الأشياء التي أدركناها بحواسنا ووجدانات نفوسنا، ووجدانات عقولنا، لزم كونه ممكنا لذاته، وهو محال. وإن حكمنا بكون تلك الذات المخصوصة مخالفة لجميع هذه الموجودات التي عقلناها وعرفناها بقي العقل متحيرا والها، لا يهتدي الى شيء. فالحاصل أن العقل إذا أثبت تلك الحقيقة على وجه يصل إدراكه إليه لم يعرفه البتة، لأن كل ما كان كذلك فهو ممكن الوجود، لا واجب الوجود، وإن أثبته بحيث يكون مخالفا لحكمة هذه الحقائق، فحينئذ يعجز عن معرفته من حيث هو هو، وإذا عجز عن معرفته، وعن تصوره فكيف يمكنه أن يصفه بصفات الجلال والعظمة والتقديس؟ فهذا موقف مهيب في معرفة الذات.

وأما معرفة الصفات. ففيها مقامان مهيبان جدا جدا :

المقام الأول:

إن تلك الصفات إن كانت مغايرة للذات، كانت[1] حقيقة الإله مركبة من ماهيات كثيرة، وكل مركب ممكن، فالواجب لذاته، ممكن لذاته، وهو محال، وإن كانت الصفات عين الذات فهو أيضا مشكل لوجهين:

الأول: إن كل واحد من ماهيات هذه الصفات، قد يعرف مع الذهول عن حقيقة الذات (المخصوصة)[2] ولو كانت (الذات)[3] عين الصفة، لامتنع ذلك.

الثاني: إن لكل واحدة من الصفات ماهية غير ماهية الصفة الأخرى، فلو كانت الصفات عين الذات الواحدة، لكان (الشيء)[4] الواحد لا يكون واحدا، بل ماهيات مختلفة. وهو محال.

المقام الثاني من المقامين المهيبين:

إن علم الله تعالى لا بد وأن يكون محيطا بما لا نهاية له من الكليات والجزئيات، وقدرة الله تعالى لا بد وأن تكون نافذة في كل الممكنات، وإحاطة الصفة الواحدة بأمور لا نهاية لها على سبيل التفصيل مع أنه لا يشغله شأن عن شأن أمر ما وجدناه من نفوسنا وعقولنا، فكان تصور إدراك هذه المعاني صعبا على العقول البشرية.

وأما معرفة الأفعال: ففيه موقف حارت فيه العقول وضلت الأفهام، وهو أن إسناد الأثر المعين إلى مؤثر لا يتعين البتة، (كيف يعقل؟)[5] فإنه ما لم يحدث

---

(١) كانت معان مركبة من ماهيات كثيرة (س).
(٢) من (ز).
(٣) من (ز).
(٤) من (ز).
(٥) من (ز).

له إرادة (أو تغير وقت)[1] أو حدوث مصلحة أو زوال عائق فإنه يمتنع أن يصير فاعلا بعد أن لم يكن كذلك. وأما القائلون بحدوث العالم:

فقد احتاجوا إلى دفع هذه العقدة.

وأما القائلون بقدم العالم:

فقد ظنوا أنهم تخلصوا من هذه العقدة، وليس الأمر كذلك، فإنه لا شك في حدوث الصور والأعراض في هذا العالم، وأن هذه الأحوال قد توجد بعد عدمها وتعدم بعد وجودها، فإن أسندنا كل حادث إلى حادث آخر من غير استنادها إلى موجود قديم فهو محال، وإن وجب انتهاؤها واستنادها بالآخرة إلى موجود هو واجب الوجود لذاته، منزه عن جهات التغير، فقد عاد الإشكال.

واعلم أن هذه الإشكالات التي نذكرها ههنا، الغرض منها: التنبيه على هذه الإشكالات وأما[2] تقرير كل واحد منها فسيجيء على سبيل التمام والكمال في موضعه من هذا الكتاب (إن شاء الله تعالى)[3]، فهذا هو الإشارة إلى معرفة الماضي.

وأما البحث عن الأحوال الحاضرة: فهو أن الإنسان محتاج إلى أن يعرف: أي الاعتقادات، وأي الأعمال يسوقه إلى الفوز بالسعادة الكبرى والدرجة العظمى، وأي الاعتقادات والأعمال بالضد من ذلك؟

وأما البحث عن المستقبل: فهو أن يعرف أن له معادا. ثم ذلك المعاد يحتمل أن يكون روحانيا فقط (أو أن يكون جسمانيا فقط)[4] أو أن يحصل القسمان معا. وأن يعرف أحوال سعادته وشقاوته في ذلك المعاد.

---

(١) من (س).
(٢) تعريف (س).
(٣) من (س).
(٤) من (س).

فهذا ضبط أبواب العلم الإلهي

وعند هذا، يظهر على سبيل الاستقراء: أن هذا العلم يشتمل على عشرة أقسام:

القسم الأول: تقرير الدلائل (الدالة)[1] على وجود موجود واجب الوجود لذاته.

والقسم الثاني: الكلام في صفاته السلبية وهي صفات الجلال، ويدخل فيه أنه فرد مطلق[2]، مبرأ[3] عن جميع جهات[4] الكثرة (وصفاته السلبية)[5]، ويلزمه كونه منزها عن الضد والند ويلزمه كونه منزها عن الجسمية والحيز والمكان.

والقسم الثالث: الكلام في صفات الإكرام وهي العلم والقدرة والإرادة والرحمة.

والقسم الرابع: الكلام في أفعاله وهو على ثلاثة أقسام.

أحدها: أنه هل هو دائم في كونه فاعلا وجوادا؟

الثاني: في الكلام في كيفية صدور الأفعال عنه، ويدخل في هذا الباب. ضبط مذاهب أهل العالم، وإيراد ما في كل مذهب من تلك المذاهب من الدلائل القاصرة، ومن الشبهات الطاعنة.

الثالث: الكلام في القضاء والقدر.

والقسم الخامس: الكلام في شرح كلمته في تخليق العالم الأعلى والأسفل

---

(١) من (ز).
(٢) مجرد (س).
(٣) منزه (س).
(٤) علائق (س).
(٥) من (س).

بحسب القوة العقلية البشرية، والتنبيه على أن الوصول الى كنه هذا الباب، مما لا سبيل للخلق، إلى معرفته.

ويدخل فيه: بيان أن العالم الجسماني، هل هو واحد، أم لا؟

والقسم السادس: الكلام في مراتب الأرواح المقدسة وبيان درجات الملائكة الروحانيين والكروبيين على اختلاف درجاتها.

والقسم السابع: الكلام في حقيقة المكان والزمان وتفصيل القول فيهما.

والقسم الثامن: الكلام في النبوة وشرح حقيقتها. واختلاف مذاهب الناس فيها. وتقرير ما في كل واحد من تلك المذاهب من الوجوه القوية والوجوه الطاعنة.

والقسم التاسع: (الكلام) [1] في كيفية اكتساب الصفات الفاضلة التي معها تصير النفس من جملة السعداء الأبرار، لا من زمرة الأشقياء الفجار.

والقسم العاشر: الكلام في المعاد الروحاني والجسماني. وشرح صفات كل واحد من هذين القسمين.

وههنا آخر الكلام في العلم الإلهي.

ونسأل الله المعونة والتوفيق في الوصول إلى هذه المطالب العالية، والمقاصد المقدسة بحسب القوة البشرية، والطاقة الإنسانية.

وهذا تمام الكلام في المقدمة.

---

(١) من (ز) واعلم: أن القسم التاسع هو في علم الأخلاق. والقسم العاشر هو في المعاد الروحاني والجسماني. والمؤلف انتقل إلى رحمة الله تعالى من قبل أن يكتب في الأخلاق وفي المعاد.

الجزء الأول

في الدلائل الدالة على إثبات الإله لهذا العالم المحسوس. وإثبات كونه واجب الوجود لذاته.

تمهيد :

اعلم أن هذا الكتاب مرتب على ثلاثة أقسام[1] :

القسم الأول : في ذكر الدلائل القطعية اليقينية .

والقسم الثاني : في ذكر الدلائل الإقناعية القوية .

[والقسم الثالث : في الكلام في الوجوب والوجود ، والإرادات والتعين والماهية ، وما يشبهها من المطالب والمباحث][2] .

(١) قسمين : في الأصل .
(٢) هذا القسم مذكور بعد الفصل الثالث من القسم الثاني .

القسم الأول

من الجزء الأول

من علوم هذا الكتاب

في ذكر الدلائل القطعية اليقينية

المقدمة
في
بيان ما به ضبط هذا الباب

اعلم أنا إذا أردنا إثبات موجود لا نحكم بوجوده حواسنا ، ولا تحكم بوجوده أيضاً فطرة[1] نفوسنا وعقولنا ، فهذا مما لا سبيل إليه إلا بطريق واحد ، وهو أن يحكم عقلنا الصريح بأن هذه الموجودات التي نحكم بوجودها بحسب حواسنا ، وعقولنا ، محتاجة إما في وجودها ، أو في وجود صفة من صفاتها إلى وجود موجود غائب عن حواسنا وأوهامنا ، وبهذا الطريق يتمكن العقل من إثبات ذلك الموجود الغائب . إذا عرفت هذا فنقول : منشأ الحاجة إما الإمكان ، وأما الحدوث ، وإما مجموعها ، فهذه أحوال ثلاثة وهي إما أن تعتبر في الذوات أو في الصفات ، فللمجموع طرق ستة :

أولها : إمكان الذوات .

وثانيها : إمكان الصفات .

وثالثها : حدوث الذوات .

ورابعها : حدوث الصفات .

وخامسها : مجموع الإمكان والحدوث في الذوات .

وسادسها : مجموع الإمكان والحدوث في الصفات .

فهذه هي الطرق التي يمكن الاستدلال بها على إثبات موجود واجب الوجود لذاته وهذا تمام الكلام في هذه المقدمة .

---

(١) فطرتنا وعقولنا (س) .

الفصل الأول

في
مراتب مقدمات هذه الدلائل
على الوجه المشهور عند الحكماء

[1] نقول : لا شك في وجود موجود ، وكل موجود فإما أن تكون حقيقته مانعة من قبول العدم ، وإما أن لا تكون . فالأول هو الواجب لذاته . والثاني هو الممكن (لذاته)[2] . فثبت أنه لا بد من الاعتراف بوجود موجود ، وثبت أن كل موجود ، فهو إما واجب لذاته (وإما ممكن لذاته)[3] ينتج أن في الوجود ، إما موجود واجب الوجود[4] لذاته ، وإما موجود لذاته ممكن لذاته ، كان الأول فهو المطلوب ، وإن كان الثاني فنقول الممكن لذاته لا يترجح أحد طرفيه على الآخر ، (إلا بمرجح)[5] وذلك المرجح إن كان واجب لذاته فهو المطلوب .

وإن كان ممكناً لذاته عاد التقسيم الأول فيه ، فإما أن يتسلسل أو يدور ، وهما محالان ، وإما أن ينتهي إلى أن ينتهي إلى موجود واجب الوجود لذاته وهو المطلوب .

واعلم أن هذا الدليل مبني على مقدمات : أولها : أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا لمرجح . وثانيها : بيان[6] أن هذه الحاجة حاصلة في

---

(1) التنظيم على وفق (س).
(2) من (س).
(3) من (ز) .
(4) من (ز).
(5) من (س).
(6) أن يقال (س).

حال الحدوث أو في حال البقاء ؟. وثالثها : أن ذلك المرجح يجب أن يكون موجوداً . ورابعها : [أنه يجب][1] أن يكون موجوداً حال حصول الأثر . وخامسها : أن الدور باطل . وسادسها : أن التسلسل باطل . وعند تمام الكلام في تقرير هذه المقدمات الست يحصل الجزم بأنه لا بد من الاعتراف بوجود [موجود][2] واجب الوجود لذاته . [ثم إذا بينا بعد ذلك أن هذا العالم المحسوس يمتنع أن يكون واجب الوجود لذاته][3] ، فعند ذلك نعلم أن هذا العالم المحسوس يحتاج في وجوده إلى وجود موجود واجب الوجود لذاته ، وهو المطلوب . فلنفرد لتقرير كل مقدمة واحدة من هذه المقدمات : فصلاً .

---

(١) من (س).
(٢) من (س).
(٣) من (ز).

الفصل الثاني

في
بيان أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا لمرجح

اعلم أن العقلاء لهم في هذا الموقف قولان :

الأول : أن هذه المقدمة بديهية .

والثاني : أنها برهانية .

أما القائلون بالقول الأول فقد احتجوا على صحة مذهبهم بأن قالوا : إنا رأينا جمهور العقلاء مطبقين على أنهم إذا أحسوا بحدوث حادث طلبوا له سبباً ، وإذا سمعوا صوت إنسان اضطروا إلى العلم بحضور ذلك الإنسان ، وإذا رأوا حدوث بناء قطعوا بوجود باني ، بل نزيد ونقول : إن هذا العلم حاصل في نفوس الأطفال الذين لم يبلغوا إلى كمال العقل ، وذلك لأن الطفل إذا كان له مكان وموضع يختص هو به بالتصرف فيه ، فإذا وجد فيه طعاماً لم يضعه فيه ، أو غاب عنه شيء [وضعه[1]] فيه ، فإنه يصيح ، ويقول : من الذي أخذه ؟ ومن الذي وضعه ؟ وذلك يدل على أن فطرة ذلك الطفل تشهد بأن الممكن لا بد له من مرجح ، [والحادث لا بد له من محدث[2]] وإذا كان هذا العلم مركوزاً في [غريزة[3]] نفس ذلك الطفل ، علمنا أنه أقوى العلوم البديهية ،

---

(١) من (ز).

(٢) من (ز).

(٣) من (ز).

بـل نقول : إن هـذا النوع من الإدراك مـركوز في نفوس البهـائم ، وذلـك لأن البهيمـة إذا سمعت صـوت الحيـة ، فـرت . وليس فـرارهـا إلا لأن شعــورهـا بصوت الحية يقتضي شعـورها بـوجود الحيـة ، فدل هـذا على أن انتقـال الفطرة والنفس من الأثـر إلى المؤثر حـاصل في نفـوس الأطفـال[1] [بـل هـو أمـر[2]] حاصل في نفوس البهائم .

فإن قيل الكلام على ما ذكرتم من وجوه :

الأول : إن هذه الاعتبارات التي ذكرتم إن صحت ، فإنها إنمـا تدل عـلى أن العلم بافتقار المحدث إلى المؤثر [علم ضـروري[3]] ولكنها لا تـدل على أن العلم بافتقار الممكن إلى المؤثر علم ضروري ، فأين أحد البابين عن الآخر ؟

فإن قال قائل : إنـا نجد العلم البـديهي حاصـلاً بأن الـوجود والعـدم لما استويا استحال رجحان أحدهما على الآخر إلا لمرجح ، فعلمنا أن العلم البديهي كما حصل في افتقار المحدث إلى المؤثـر[4] ، فهو أيضـاً حاصـل في افتقار الممكن إلى المرجح .

فنقول في الجواب عن هذا السؤال : إن قولكم الوجود والعدم لما استـويا بالنسبة إليه لم يترجح أحدهما على الآخر إلا لمرجـح ، إنما جـزم العقل بـه ، لأن قولكم يترجح أحد الطرفين عـلى الآخر يـوهم حدوث [ذلـك[5]] الرجحـان ، وإنه أمر حصـل بعد أن لم يكن . فهـذا الجزم إنمـا حصل من تخيُّـل [معنى[6]] الحدوث لا من نفس الإمكان المجرد ، والدليل عليه : أنا إذا أزلنا وهم الحدوث بالكلية ، واعتبـرنا معنى الإمكـان خالياً عن توهم الحـدوث ، وذلك في الممكن الباقي في حال بقـائه [لا نجـد في العقل جـزماً بـافتقار الممكن حـال بقائـه إلى المؤثر ، بل الغالب على الأوهام استغناء الباقي في حال بقائه[7]] عن المؤثـر ،

(١) الأطفال والبهائم (س) .
(٢) من (ز) .
(٣) من (ز) .
(٤) المدبر (س) .
(٥) من (ز) .
(٦) من (ز)
(٧) من (س)

وأنه يبقى بذاته إلى وقت طريان المزيل المعدم ، فعلمنا أن ذلك الجزم لا يحصل إلا عند حصول الحدوث ، أو عند تخيل معنى الحدوث ، وأما الإمكان إذا عرى عن خيال[1] الحدوث فإن صريح العقل لا يحكم بكونه سبباً لاحتياجه إلى الغير .

السؤال الثاني على أصل الكلام : أن نقول : لا نسلم أن العقلاء يجزمون بافتقار الممكن إلى المرجح ، والذي يدل عليه وجوه :

الأول : إن القائلين[2] بحدوث العالم أكثر عدداً من القائلين بقدمه ، ثم إنهم مع كثرتهم يلتزمون أنه تعالى صار فاعلاً للعالم بعد أن لم يكن فاعلاً له ، ثم اتفقوا على أن تجدد هذه الفاعلية ليس بسبب ، فهؤلاء قد اتفقوا على حصول معنى الحدوث والتجدد في هذه الصورة لا لسبب ، ولو كان امتناع ذلك معلوما بالضرورة لامتنع إطباق العقلاء عليه .

الثاني : إنهم يقولون : الهارب من السبع إذا عن له طريقان متساويان من كل الوجوه فإنه يختار أحدهما دون الثاني ، لا لمرجح ، [وكذلك من خير بين الشرب من قدحين من الماء متساويين ، فإنه يختار أحدهما دون الثاني لا لمرجح][3] وفي أمثلة هذا الباب كثرة مشهورة . فههنا اتفق الأكثرون على أنه يحصل الرجحان لا لمرجح ، ولو كانت هذه المقدمة معلومة الامتناع بالبديهية ، لما ذهب إلى القول بصحتها طائفة عظيمة من العقلاء .

الثالث : إن طائفة عظيمة من المتكلمين ذهبوا إلى أن الذوات متساوية في كونها ذوات [قالوا][4] ويدل عليه وجهان :

الأول : إن الذات يمكن تقسيمها إلى الواجب والممكن والمجرد والمادي ، فمورد التقسيم مشترك بين الأقسام .

---

(١) خيال (س).
(٢) القائل (س).
(٣) من (س).
(٤) من (ز).

الثاني : إنا إذا عقلنا الذوات . فإن عقلنا بعد ذلك : كونه واجباً لذاته ، بقي المعتقد الأول . وإن اعتقدنا كونه ممكناً [لذاته][1] زال اعتقاد كونه واجباً لذاته ، ولكن لا يزول اعتقاد كونه ذاتاً [فثبت أن كونه ذاتاً] [2] قدر مشترك بين الواجب والممكن والمادي[3] والمجرد ، إذا ثبت هذا فنقول : لا شك أن ذات واجب[4] الوجود ممتازة عن سائر الذوات بقيد من القيود ، [وكذلك ذات العقل ممتازة عن ذات الجسم بقيد من القيود] [5] إذ لو لم يحصل أمر من الأمور ، به يحصل الامتياز ، لما حصل الامتياز البتة ، إذا ثبت هذا فنقول : ثبت أن الذوات من حيث إنها ذوات أمور متساوية ، ثم إن كل واحد منها اختص بأمر لأجله امتاز عن غيره ، فاختصاص كل واحد منها بذلك المميز ، إن كان لأمر آخر لزم إما الدور وإما التسلسل وهما محالان ، فوجب أن يكون ذلك الاختصاص حاصلاً ، لا لأمر ولا لمرجح ، فثبت بهذا الدليل : وقوع الممكن لا عن مرجح . وأيضاً : فهو قول قال به طائفة عظيمة من العقلاء . وكل ذلك يبطل القول بأن افتقار الممكن إلى المرجح مقدمة معلومة بالبديهة .

السؤال الثالث : إنا كما رأينا أن أكثر العقلاء أطبقوا على أن الحادث لا بد له من محدث ، والبناء لا بد له من بانٍ ، فكذلك تراهم مطبقين على مقدمات أخرى ، مع أن المتكلمين يزعمون أنها [غير][6] صحيحة .

فالأول : إنهم كما استبعدوا حدوث البناء من غير بانٍ ، فكذلك استبعدوا حدوث البناء من غير مادة سابقة ، مثل أن يحدث البناء من غير سبق تراب ولا حجر ولا خشب ، فلو صار جزم العقلاء بافتقار البناء إلى الفاعل حجة[7] [في صحة هذه المقدمة ، وجب أن يكون] جزمهم بافتقار البناء إلى مادة سابقة حجة في صحة هذه المقدمة ، إلا أن المتكلمين يزعمون أنه لا يحتاج حدوث الشيء إلى مادة سابقة وذلك يدل على أن إطباق جمهور العقلاء بحكم

---

(١) من (ز).
(٢) من (س).
(٣) والمفارق (ز).
(٤) إن ذات واجب (س).
(٥) من (س).
(٦) من (س).
(٧) حجة لصار جزمهم .. الخ (س).

الفطرة الأصلية لا يدل على كون ذلك الحكم صحيحاً . فإن قالوا إنهم مطبقون بحكم الفطرة الأصلية على افتقار البناء إلى الباني ، وليسوا مطبقين على افتقار البناء إلى المادة السابقة بدليل أن المتكلمين يخالفونهم في صحة هذه المقدمة .

فنقول في الجواب عن هذا السؤال : إنا إذا أردنا تمييز القضايا الفطرية الأصلية (١) عن غيرها ، فالمعتبر في ذلك التمييز حكم الفطر الأصلية (٢) التي لم تتعود المشاغبات والمجادلات ولم تألف التزام المكابرات ، ومن المعلوم أن حكم جمهور الخلق في إحدى القضيتين مثل حكمهم في القضية الأخرى . بقي أن يقال : إن افتقار البناء إلى المادة السابقة يخالف فيه طائفة من المتكلمين .

فيقال : وافتقار البناء إلى الباني يخالف فيه قوم آخرون ، فإن كان ظهور (٣) المخالفة من الجمع القليل قادحاً في كون القضية بديهية ، فهذا المعنى حاصل في الطرفين ، وإن كان لا عبرة بموافقة أهل الجدل والشغب وبمخالفتهم ، وإنما العبرة بحكم الفطرة الأصلية والنفوس الخالية عن النقوش الباطلة ، فهذا المعنى حاصل في البابين فظهر أنه لا سبيل إلى الفرق .

والثاني : إنا نرى العقلاء مطبقين على أن الشيء لا يحدث إلا في زمان معين [ومكان معين] (٤) ثم (٥) إن المتكلمين زعموا أن حدوث الشيء لا يتوقف على سبق زمان معين ومكان معين ، وإلّا لزم القول بقدم الزمان والمكان ، وإذا ثبت هذا فنقول : إطباق العقلاء على افتقار الحادث [إلى الفاعل ليس أقوى عند العقل الأول من إطباقهم على افتقار الحادث] (٦) إلى الزمان والمكان ، فإن جاز التكذيب في أحد البابين جاز في الباب الثاني (٧) ، وإن وجب التصديق في أحد البابين ، وجب في الباب [الثاني] (٨) فثبت أن الفرق باطل .

---

(١) البديهية (س).
(٢) فإنا نعتبر في ذلك تميز الفطرة الأصلية (س).
(٣) طريق (س).
(٤) من (ز).
(٥) من (ز).
(٦) من (س).
(٧) الآخر (س).
(٨) من (س).

والثالث : وهو أن العقلاء يجزمون بأن البناء المعين في الدار والمدرسة لا يحصل إلا من إنسان يتولى إصلاح حال ذلك البناء [فأما أن يحدث ذلك البناء][1] من غير أن يتولاه إنسان ، فذلك مستبعد عند الكل ، حتى إن إنساناً لو ادعى أنه غاب بالأمس عن الصحراء المعينة ، ثم عاد إليها في اليوم الثاني ، فوجد الدور والبساتين قد حدثت من غير أن يحضر هناك إنسان يتولى إصلاحها ، فإن جمهور العقلاء يكذبون هذا القول ، فهذا الجزم حاصل في عقول الجمهور ، ثم إن هذا الجزم باطل عند المتكلمين فإنهم يجوزون أن يخلق الله تعالى ذلك البناء ابتداء من غير واسطة إنسان ، ويجوزون أيضاً أن ملكاً من الملائكة تولى إصلاحه ، أو واحداً من الجن والشياطين تولى إصلاحه ، فثبت بهذا : أن المتكلمين أطبقوا على أنه ليس كل ما يحكم به جمهور الخلق بحسب ما لهم من الفطرة الأصلية والغريزة السليمة ، وجب أن يكون ذلك الحكم حقاً ، وإذا ثبت هذا وثبت أنه لا تعويل لكم على صحة قولكم : « إن الحادث لا بد له من محدث » إلا على أن جمهور الخلق يحكمون بصحة هذه المقدمة بمقتضى الفطرة الأصلية ، ثبت أن هذه المقدمة ضعيفة .

السؤال الرابع : أن نقول : إن دل ما ذكرتم على أن العلم بافتقار الممكن والمحدث إلى المؤثر علم ضروري ، فههنا وجوه تدل على أن هذا العلم ليس بضروري وبيانه من وجوه :

الأول : إنا إذا عرضنا على عقولنا : أن الواحد نصف الاثنين ، وعرضنا أيضاً على عقولنا : أن الممكن لا بد له من مرجح ، وجدنا حكم العقول بالقضية الأولى أظهر من حكمها بالثانية والتفاوت بين الحكمين في القوة يدل على أن احتمال النقيض حاصل في المرجوحية ، وذلك يدل على أن هذه المرجوحية ظنية لا يقينية .

فإن قيل : لا نسلم وقوع التفاوت في جزم العقل بهاتين القضيتين ، فما الدليل عليه ؟ سلمنا أنه قد يقع التفاوت بين هذين الحكمين في بعض

---

(١) من (س).

الأوقات ، إلا أنه قد يحصل التساوي بينهما في القـوة في بعض أوقات ، فـإن من سمع صوت إنسان ، فإنه يعلم بالضرورة حضور ذلـك الإنسان ، ويكـون هذا العلم مساوياً في القوة للعلم بأن الواحد نصف الاثنين . سلمنا حصول التفاوت مطلقاً ولكن لا نسلم أن ذلـك التفاوت عـائد إلى التصـديق ، بل هـو عائـد إلى التصور وبيانه : وهو أن التصديق يتوقف على تصور طرفي القضية ، وتصـور أن قولنا : الواحد نصف الاثنـين : تصورات جليـة غنية عن التعـريف [لأنه ليس فيهـا إلا تصور الـواحد والاثنـين والنصف ، وهذه التصـورات جليـة غنيـة عن التعـريف][1] بخلاف قـولنا : الممكن يفتقـر إلى المؤثر ، فـإن هـذا التصـديق يتـوقف على تصـور ماهيـة الممكن وعلى تصـور مـاهيـة الافتقار ، وعـلى تصـور [ماهية][2] المؤثر ، وهذه الأمور الثلاثة تصوراتهـا تصورات غـامضة خفيـة ، فالتفاوت الحاصل في عقول الخلق من هذين الحكمين ، إنما وقـع بسبب حصول التفـاوت بين تصـوراتها ، فـأما أن يقـال ؛ إن ذلك التفـاوت وقع في نفس تلك التصديقات ، فهذا ممنوع .

فما الدليل عليه ؟ سلمنا حصول التفـاوت بين التصـديقات . فلم قلتم : إنه لما كان أحد التصديقين أقوى من الثاني لـزم كون التصـديق المرجـوح ظنياً ، ويمتنع كونه يقينياً ، وما الدليل على أن الأمر كذلـك ؟ والجواب : ـ **أمـا قولـه : « لا نسلم وقوع التفاوت بين حكمنا بأن الواحد نصف الاثنين وبين حكمنا بأن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلاّ لمرجح »** .

فنقول : هذا التفاوت معلوم ببديهية العقل ، فإنكاره إنكار للبديهي ، ولو جاز لكم أن تصروا على هذا الإنكار ، على سبيـل المكابرة ، جاز لغيـركم أيضاً أن يقـول : إني لا أجد من نفسي ، جـزم العقل بـأن المحدث ، لا بـد لـه من محدث .

وبالجملة : فالأصل المعتبر في الفرق بين البديهيات وبين غيرها : ما يجـده

---

(١) من (ز).

(٢) من (س).

العقلاء من نفوسهم وعقولهم ، وجداناً ظاهرياً جلياً . فإن فتحتم باب الإنكار ، على سبيل المكابرة ، انفتحت تلك الأبواب في الكل . وحينئذ يفسد الكل .

وأما الجواب عن السؤال الثاني : وهو أن العقل ، وإن حكم بحصول التفاوت في بعض الأوقات ، فقد يحكم بينها بالاستواء في سائر الأوقات .

فنقول : إن وقوع التفاوت في بعض الصور يكفي في القدح ، وأما حصول المساواة في الصور الكثيرة فإنه لا يفيد الصحة . وبيانه : وهو أن القضية البديهية هي التي يكون [مجرد][1] تصور موضوعها ، ومحمولها كافياً في جزم الذهن بنسبة أحدهما إلى الآخر ، إما بالنفي أو الإثبات .

فنقول : لو كانت هذه القضية بديهية لكان تصور موضوعها ومحمولها كافياً في إيقاع ذلك التصديق ، ولو كان الأمر كذلك لامتنع خلو حصول هذين التصورين عن حصول ذلك الجزم في التصديق ، وحيث خلا هذان التصوران عن الجزم الحاصل في التصديق ولو في صورة واحدة ، كفي ذلك في العلم ، بأن هذين التصورين لا يوجبان ذلك التصديق ، فإن استثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم ، أما لو حصل هذا الجزم في ألف ألف صورة ، فإنه لا يفيد البتة شيئاً لأن استثناء عين التالي لا ينتج شيئاً البتة . وأما الجواب عن السؤال الثالث : فمن واجهين :

الأول : إنا لا نسلم أن شيئاً من التصورات ، يمكن أن يكون كسبياً . وقد مر تقرير هذا الأصل ، في أول علم المنطق .

والثاني : سلمنا أن التصور يمكن أن يكون كسبياً نستحضر ماهية الممكن ، وماهية الاحتياج ، وماهية المؤثر على أقصى الوجوه في عقولنا وأذهاننا ، فإن الممكن ، لا تفسير له ، إلا الذي يقبل الوجود والعدم ، من حيث هو هو . أو أنه الذي لا يلزم من فرض وجوده وفرض عدمه ، من حيث

---

(١) من (ز).

هو هو محال . وأما الافتقار ، فلا تفسير له ، إلا أنه هو الاحتياج والتوقف . وأما المؤثر فلا تفسير له ، إلا الأمر الذي به ، ولأجله يحصل ذلك الشيء .

إذا عرفت هذا فنقول : إنا بعد استحضارنا هذه التصورات الثلاثة في عقولنا على أقصى الوجوه . إذا نظرنا إلى جزم العقل بصحة قولنا : الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا لمرجح ، ثم نظرنا إلى جزم العقل بأن الواحد نصف الاثنين ، علمنا بالضرورة أن الجزم الأول أضعف من الجزم الثاني . [بكثير ، وهذا التفاوت ليس لأجل التفاوت في التصورات ، فأما في هذه الحالة فقد استحضرنا هذه التصورات على أبلغ الوجوه ، فعلمنا أن هذا التفاوت إنما وقع في الحكم والتصديق][1] .

وأما الجواب عن السؤال الرابع : وهو قوله : « ما الدليل على أن أحد الجزئين ، لما كان أقوى من الثاني كان المرجوح ظنياً لا يقينياً ؟ » .

فنقول : الدليل على أنه يجب كون القضية المرجوحة ظنية لا يقينية : هو أن جزم العقل بهذه القضية المرجوحة ، إما أن يكون مع المنع من نقيضها منعاً كلياً ، وإما أن يقال : المنع من النقيض على سبيل الجزم غير حاصل ، فإن كان المنع الجازم من النقيض حاصلاً [امتنع وقوع التفاوت . وإن كان المنع الجازم من النقيض غير حاصل بل كان احتمال النقيض حاصلاً] [2] من بعض الوجوه سواء كان ذلك الاحتمال قريباً أو بعيداً ، كان ذلك التصديق ظناً غالباً ، فإن احتمال النقيض يوجب هذا المعنى ، وحينئذ لا يكون ذلك الجزم علماً ويقيناً ، بل يكون ظناً . فهذا جملة الكلام في الجواب عن السؤالات التي أوردوها على هذا الدليل .

الحجة الثانية : في بيان أن افتقار الممكن إلى المرجح ليست مقدمة بديهية ، إنا قد ذكرنا أن جماعة عظيمة من العقلاء ذهبوا إلى أنه لا يجوز [3]

---

(١) من (س).
(٢) من (ز) .
(٣) يجوز (ز).

رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر إلا لمرجح ، ولو كانت هذه القضية بديهية لامتنع إطباق الطوائف العظيمة على إنكارها .

الحجة الثالثة : لو كانت هذه المقدمة بديهية ، لكان العلم بافتقار الممكن الباقي حال بقائه إلى المؤثر علماً بديهياً لأن الإمكان حاصل فيه ، لكن الأمر ليس كذلك ، فإن أكثر العقلاء يقولون ببطلانه ، ويقولون : إن تحصيل الحاصل محال في بديهة العقول ، فعلمنا : أن العلم [1] بافتقار الممكن إلى المؤثر ليس حكماً بديهياً . فهذا تمام الكلام في طرق السؤال والاعتراض .

والجواب: قوله في السؤال الأول : « إن الشبهات التي ذكرتموها ، إنما تدل على أن العلم بافتقار المحدث إلى المؤثر علم ضروري ولا تدل على أن العلم بافتقار الممكن إلى [المؤثر] [2] المرجع ضروري » .

فنقول في الجواب [3] عنه طريقان :

الطريق الأول : أن نقول إنه لما ثبت بالوجوه المذكورة أن العلم باحتياج المحدث إلى المؤثر [4] أمر [5] ضروري بديهي .

فنقول : إنه يلزم منه كون الإمكان محوجاً إلى المؤثر ، والدليل عليه : أنا إذا فرضنا الشيء قديماً أزلياً ومع كونه كذلك، فإذا فرضناه واجب الوجود لذاته [فههنا إذا حصل اعتقاد كونه أزليا وحصل أيضاً اعتقاد كونه واجب الوجود لذاته [6]] فمع حصول هذين الاعتقادين ، يستحيل منا أن نعتقد فيه كونه محتاجاً في وجوده إلى مرجح ومؤثر ، وهذا يدل على أن منشأ الحاجة إما الحدوث وإما الإمكان ، لأنا عند فرض زوال هذين المفهومين لما امتنع الحكم علينا بالحاجة ، ثبت أن المقتضي للحاجة إما مجموع هذين القيدين أو أحدهما ، وإذا ثبت هذا . فنقول : الحدوث يمتنع أن يكون علة للحاجة ، أو أن يكون جزء العلة ، أو أن يكون شرط العلة ، وإذا سقط الحدوث عن درجة الاعتبار ، بقي

---

(١) الحكم (س).
(٢) من (س).
(٣) فنقول : لنا عنه (س).
(٤) المحدث (س).
(٥) علم بديهي (س).
(٦) من (ز).

أن المؤثر في هذه الحاجة ليس إلا الإمكان ، وبهذا الطريق يظهر لنا أن الإمكان علة الحاجة إلى المؤثر [وأما بيان أن الحدوث يمتنع كونه معتبراً في هذا الباب فسيأتي في تقريره فصل مفرد] (١) .

والثاني : أن نترك الوجه الذي ذكرناه ، ونقول إن الممكن هو الذي يكون نسبة الوجود إليه كنسبة العدم ، ومتى اعتقدنا أن نسبة الوجود ونسبة العدم إليه على التساوي ، حكم صريح العقل بأنه يمتنع رجحان أحد الجانبين على الآخر إلا لأمر منفصل ، والعلم بأن الأمر كذلك علم بديهي ضروري ، ومن أنكر ذلك فقد فارق مقتضى عقله(٢) لساناً ، ويعود إليه ضميراً ، وإذا عولنا على هذا الطريق فلا حاجة بنا إلى ذكر تلك الشبهات وتقرير تلك الأمثلة . فهذا هو الجواب عن السؤال الأول .

وأما السؤال الثاني : قولهم : « إن العقول كما جزمت بأنه لابد للحادث من فاعل ، فكذلك جزمت بأنه لابد للحادث من سبق مادة [ذهبت] (٣) ومدة ومكان » .

فنقول : هذا السؤال غير وارد على الفلاسفة ، فإنهم يلتزمون [أن الحادث] (٤) كما أنه لابد له من فاعل [سابق] (٥) فكذلك لابد له من مادة سابقة ، ومن مدة سابقة [وبهذا الطريق](٦) فهذا السؤال غير وارد عليهم . وأما القائلون بحدوث المادة والمدة ، فقالوا : الفرق بين البابين ظاهر ، أما المادة فلأنه لا نزاع أن الصور والأعراض تحدث عن محض العدم ، [وإذا عدلنا حدوث بعض الأشياء عن محض العدم] (٧) فكيف يمتنع في [أول] (٨) العقل حدوث الذوات أيضاً عن محض العدم ؟ وأما المدة فقالوا لاشك أن بعض أجزائها سابق على البعض ، لا لأجل مدة أخرى وإلّا لزم وقوع المدة في مدة

---

(١) من (س).
(٢) فارق علمه (س).
(٣) من (ز).
(٤) من (س).
(٥) من (ز).
(٦) من (ز).
(٧) من (ز).
(٨) من (س).

اخـرى ، ولزم التسلسـل وهو محـال . فثبت أن سبق الجزء [1] في المـدة ، عـلى الجزء المتأخر منها ليس لأجل مدة اخرى .

وإذا عقـل هذا ، فلم لا يعقـل سبق عدم الحـادث عـلى وجـوده من غـير مدة ؟ فثبت بهذين الـطريقين : أن صـريح العقـل لا يقتضي افتقار الحـادث في حدوثه إلى سبق مادة ومدة ، لأنـه حكم في هاتـين الصورتـين بالحـدوث من غير سبق مادة ولا مدة ، أما في حق الفاعل ، فقد حكم صريح العقل بالافتقـار الى الفاعل ، ولم يوجد شيء حدث ، ولا عن الفاعل فظهر الفرق .

أما قولـه في المعارضـة الأولى : « إن جزم العقـل بقولنـا : الواحـد نصف الأثنـين ، أقوى من جـزمه بـأن الممكن لا يترجـح أحد طـرفيـه عـلى الآخـر إلا لمرجح » .

فـالجواب الحق : أن هـذا التفـاوت ممنـوع وذلـك لأن من أزال عن عقله تعود الجدال والمنـازعة في كـل شيء ، واستحضر في عقله أن نسبـة الوجـود اليه كنسبة العدم إليه ، وأنه لا رجحان لأحد الجانبين على الآخر البتـة ، جزم جـزماً بديهياً : أنه ما دام يبقى [2] هذا الأستواء فـإنه يمتنـع حصول الـرجحان ، فـإن حصل الرجحان فقد زال الاستواء وانضم إلى الطرف الراجح شيء آخـر ، فإذا اعتبر العقل هذه القضية على هذا الوجه ، لم يبق بينها وبين القول الواحد نصف الأثنين تفاوت .

وأما المعارضة الثانية وهي قولـه : « إن جمعا من العقـلاء جوزوا رجحـان أحـد طرفي الممكن عـلى الآخر لا لمـرجـح ، ولـو كانت هـذه القضية بـديهية لما اختلفوا فيها » .

فنقول : لا نسلم أنهم يلتزمون رجحان الممكن لا عن مرجح [3] نعم ربما

---

(١) جزء المتقدم (س).

(٢) مع (س).

(٣) مؤثر (س).

لزمهم ذلك على بعض مذاهبهم ، لكن الفرق بين الإلزام وبين الالتزام معلوم .

وأما المعارضة الثالثة [1] وهي قولهم : « لو كانت هـذه القضية بديهية ، لكان العلم بافتقار الممكن الباقي إلى المؤثر ، علماً بديهياً . وليس كذلك » .

فنقول : إن كل من تصور في الموجود الباقي كـونه متسـاوياً ، اضـطر إلى العلم بافتقاره إلى المؤثر [نعم قد لا يحكم بـافتقاره إلى المؤثـر] [2] لاعتقاد أنـه لأجل كونه باقياً صار أولى بالوجود ، فأما إذا أزال عن قلبه هـذه الشبهة ، وعلم أنه حال البقاء بقي متساوي الطرفين ، كما كان حال الحدوث ، اضطر إلى العلم بافتقاره إلى المؤثر .

فهـذا كله هو الكـلام في تقريـر [3] قولنـا : إن العلم بافتقـار الممكن إلى المؤثر علم بديهي [والله ولي الهداية والإرشاد] [4] .

(١) الثانية (ز) .
(٢) من (ز) .
(٣) تفسير (ص) .
(٤) من (ز) .

الفصل الثالث

في
تقرير قول من يقول : هذه المقدمة استدلالية

أعلم أن الشيخ الرئيس أبا علي [ابن سينا][1] مضطرب القول في هذا الموضوع ، وذلك لأنه أينما يذكر هذه المقدمة في كتبه الطويلة والمختصرة فإنه يدعي إقامة البرهان على صحتها ، ثم إنه يذكر تقسيمات طويلة خارجة عن المقصود ، ثم إذا انتهى إلى هذا القسم الذي هو المطلوب والمقصود فإنه يدعي فيه البديهة . وكل من طالع كتبه بالتأمل التام عرف أن الأمر كما ذكرناه . فهو في أول الأمر يدعي كونها استدلالية ، وفي آخر الأمر عند ضيق الكلام عليه يدعي كونها بديهية ، ورأيت أبا الحسين محمد بن علي البصري ـ وهو كان من أذكياء المعتزلة ـ احتج على صحة هذه المقدمة في الكتاب الذي سماه بالتصفح ، فقال : « الممكن هو الذي استوى طرفاه فلو حصل الرجحان من غير مرجح ، لزم أن يحصل الرجحان حال حصول الأستواء وذلك جمع بين النقيضين وهو محال ، ولقائل أن يقول : هذا التناقض غير لازم ، وذلك لأن الممكن هو الذي تكون ماهيته غير مقتضية لرجحان أحد الطرفين على الآخر [ونقيض القضية أن يقال : إن تلك الماهية مقتضية لرجحان أحد الطرفين على الآخر][2] فأما أن يقال : إن حقيقته لا تقتضي الرجحان ، ثم إنه حصل الرجحان لا لذاته ولا لغيره ، فعلى هذا التقدير لا يلزم التناقض ».

---

(1) من (ز).
(2) من (ز).

وكان هذا الرجل قد ظن أن هذا الرجحان لما لم يكن بسبب أمر مغاير ، وجب أن يكون لذاته ، فحينئذ تكون ذاته مقتضية لهذا الرجحان ، وذلك يناقض قولنا : إن هذه الذات غير مقتضية للرجحان ، إلا أن هذا الكلام إنما يصح لو ثبت أن حصول الرجحان [إذا لم يكن لغيره وجب أن يكون لذاته ، وهذا إنما يصح لو ثبت أن حصول الرجحان][1] لا لذاته ولا لغيره محال ، فإذا ادعى العلم البديهي بهذه المقدمة ، كان ذلك تركا للاستدلال وإن ادعى تقريرها بالدليل . فنقول : قد ثبت أن صحة الدليل [الذي ذكرتموه[2]] موقوف على صحة هذا المطلوب ، فلو وقفنا صحة هذا المطلوب على ذلك الدليل لزم الدور ، وأنه باطل . إذا عرفت هذا فنقول : الذي يعول عليه في إثبات هذا المطلوب وجوه :

الأول : أنا قد بينا أن العلم البديهي حاصل بافتقار المحدث إلى المؤثر ، وبينا أيضاً : أن علة تلك الحاجة إما الحدوث أو الإمكان أو مجموعهما ، وبينا أيضاً أن الحدوث ليس علة تامة ولا شطر العلة ولا شرطاً لها ، فكان ساقطاً عن درجة الاعتبار بالكلية ، وإذا سقط الحدوث عن درجة الاعتبار لم يبق إلا الإمكان وهذا يدل على أن علة الحاجة هي الإمكان .

الحجة الثانية في تقرير هذا المطلوب: أن نقول: لاشك أن الممكن هو الذي تكون نسبة الوجود إليه كنسبة العدم إليه، وما دام يبقى هذا الأستواء، فإنه يمتنع حصول الرجحان، لأن الاستواء التام يناقض [حصول][3] الرجحان. فثبت: أن دخوله في الوجود موقوف على حصول الرجحان وهذا الرجحان لما حصل بعد أن لم يكن ، كان أمراً وجودياً ثبوتياً ، والصفة الوجودية الثابتة لابد لها من موصوف موجود ، ويمتنع أن يكون [الموصوف بهذه الصفة الوجودية هو وجود ذلك الشيء ، لأنا بينا أن حصول هذا][4] الرجحان سابق على وجود الممكن سبقا بالرتبة [لكن المحل سابق على ما يحل فيه سبقا بالرتبة][5]. فلو قلنا : إن

---

(١) من (س).

(٢) من (س).

(٣) من (س).

محل هذا الرجحان هو أن تلك الذات حال صيرورتها موجودة : لزم كون هذا الرجحان سابقاً على ذلك الرجحان من حيث أن المحل سابق على الحال . وذلك دور والدور باطل ، فثبت أنه ليس محل هذا الرجحان هو ذلك الممكن الذي هو الأثر ، فلا بد من شيء آخر يغايره ، ويكون محلاً لهذا الرجحان ويكون بحيث يلزم من حصول الرجحان فيه حصول الوجود لهذا الأثر ، ولا نريد بالفاعل والمؤثر إلا الموجود الذي من شأنه وصفته ما ذكرناه . فثبت أن الممكن لا يمكن دخوله في الوجود إلا لأجل مؤثر منفصل وذلك هو المطلوب .

الحجة الثانية : لو كان رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر غنياً عن المؤثر والمرجح [لامتنع توقف هذا الرجحان في موضع من المواضع على حصول المؤثر والمرجح][1] وهذا الثاني باطل ، فذلك المقدم أيضاً [باطل][2] أما بيان الملازمة فهو أنه لما كان ذلك الرجحان غنياً عن المؤثر امتنع افتقاره إلى المؤثر في شيء من المواضع أصلاً ، لأن مقتضيات الحقائق والماهيات لا تتغير البتة ، فإذا كان رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر غنياً عن المؤثر من حيث هو هو كان هذا الأستغناء حاصلاً في جميع الصور والغني لذاته عن الشيء يمتنع أن يكون محتاجاً إليه ، وأما بيان أن رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر قد يتوقف على حصول المؤثر ، فلأن العلم البديهي حاصل بأن [حصول [3] الكتابة في هذا الكاغد تتوقف على حصول الكاتب ، وعلى حصول كل مالا بد منه في كونه كاتباً ، وكذا القول في القطع والضرب والكسر وأمثالها من الأفعال .

الحجة الرابعة : وهي إنما تتم على قول القائلين بقدم المدة ، وتقريره أن نقول : القول بقدم المدة لازم ، ومتى كان كذلك وجب افتقارها في وجودها إلى المؤثر ، أما بيان أنه لا بد من القول بقدم المدة ، فهو أن كل جزء من أجزاء المدة حادث ، وكل حادث فقدمه سابق على وجوده ، وذلك السبق أمر زائد على

---

(١) من (س).

(٢) من (س).

(٣) من (س).

مجرد العدم لأن العدم المتأخر يشارك العدم المتقدم في مفهوم كونه عدما ، ويخالفه في كونه متقدماً ومتأخراً ، وما به المخالفة غير ما به المشاركة ، فهذا السبق والتقدم أمر زائد على مجرد العدم ، فيكون صفة موجودة . ثم تلك القبلية أيضاً حادثة فهي مسبوقة بقبلية اخرى ، والكلام فيها كما في الأول .

وهذا يوجب أن يكون كل قبل ، مسبوقاً بقبل آخر لا إلى أول . فثبت بهذا الكلام : أن المدة لا أول لها ، ثم نقول : وإنها مركبة [من هذه الأجزاء المتعاقبة المتتالية ، وكل واحد منها حادث وكل حادث فهو ممكن ، فالزمان مركب][1] من أجزاء ، وكل واحد منها ممكن لذاته ، والمجموع مفتقر إلى تلك الأجزاء ، والمفتقر إلى الممكن أولى بالإمكان ، فمجموع المدة أمر ممكن [لذاته][2] فإما أن يكون رجحان وجوده على عدمه بسبب منفصل ، أو لا بسبب منفصل ، بل بمحض الاتفاق [فإن كان لمحض الاتفاق][3] من غير سبب أصلاً ، فكل ما كان بمحض الأتفاق من غير سبب أصلاً لم يمتنع في العقل ، أن لا يوجد أصلاً ، وعلى هذا التقدير يكون الانقطاع على المدة جائز ، لكنا بينا أن الانقطاع والابتداء عليهما محالان ، فوجب أن يقال : إنها واجبة الوجود ، لأجل وجوب سببها ، ولأجل وجوب علتها ، وهذا يدل على أن المدة ممكنة لذاتها ، واجبة لوجوب مؤثرها ، وإذا ثبت أن الأمر كذلك في هذه الصورة وجب أن يكون في سائر الصور كذلك ، ضرورة أن صريح العقل يقضي باستواء كل الممكنات في هذا المعنى [والله الهادي إلى الحقائق][4] .

---

(١) من (ز).
(٢) من (ز).
(٣) من (س).
(٤) من (ز).

الفصل الرابع

في
حكاية شبهات القائلين بأن رجحان
الممكن، لا يتوقف على المرجح

الشبهة الأولى : لو افتقر الممكن إلى المؤثر ، لافتقر الباقي حال بقائه إلى المؤثر ، وهذا باطل ، فذاك باطل . بيان الشرطية أن الممكن ممكن لذاته ، فالشيء حال بقائه يجب أن يكون ممكناً ، لو كان الإمكان علة للحاجة إلى المؤثر ، لزم حصول الحاجة إلى المؤثر حال البقاء ، ولا يقال : لم بلا يجوز [أن يقال][1] إنه حال البقاء صار الوجود به أولى ، فلأجل حصول هذه الأولوية يستغني عن المؤثر ؟ لأنا نقول : هذا العذر باطل .

وذلك لأن هذه الأولوية الغنية عن المؤثر إما أن يقال : إنها كانت حاصلة [حال الحدوث ، أو ما كانت حاصلة][2] فإن كان الأول لزم الاستغناء حال الحدوث ، وهو محال .

وإن كان الثاني فقد حدثت هذه الأولوية ، وهذا الحادث المسمى بالأولوية ، هو العلة لوجود الباقي حال بقائه ، فيكون الباقي مفتقراً حال بقائه إلى هذا الشيء المسمى بالأولوية ، وهذه الأولوية لأجل كونها[3] أمراً حادثاً ، تكون مفتقرة إلى السبب المنفصل، والمفتقر إلى المفتقر إلى الشيء يكون مفتقراً إلى ذلك الشيء، فالباقي حال بقائه، يجب أن يكون مفتقراً إلى السبب المنفصل،

---

(١) من (ز) .
(٢) من (ز) .
(٣) تحققها (س) .

فيثبت بما ذكرنا : إنه لو افتقر الممكن إلى المؤثر ، لافتقر الباقي حال بقائه إلى المؤثر ، وإنما قلنا : إن الباقي حال بقائه لا يفتقر إلى المؤثر ، لأنا لو فرضنا مؤثراً يؤثر فيه في حال بقائه ، فذلك المؤثر ، إما أن يكون له أثر أو لا يكون له أثر ، فإن لم يكن له أثر ، امتنع وصفه بكونه مؤثراً ، وإن كان له أثر فذلك الأثر إما أن يكون شيئاً يصدق عليه ، أنه كان حاصلاً قبل هذا التأثير ، أو يصدق عليه أنه ما كان حاصلاً قبل هذا التأثير ، فإن كان الأول لزم إيجاد الموجود وهو محال . وإن كان الثاني كان ذلك الأثر أثراً يصدق عليه أنه كان موجوداً قبل ذلك الوقت ، وكل ما كان كذلك فهو حادث ، فهذا المؤثر لا تأثير له إلا في الحادث فلا يكون له أثر في الباقي ، وقد فرضناه مؤثراً في الباقي . هذا خلف .

لا يقال : لم لا يجوز أن يقال[1] إن أثره هو بقاء ذلك الشيء الذي كان موجوداً ؟ لأنا نقول : بقاء ذلك الشيء إما أن يكون نفسه أو غيره ، فإن كان بقاؤه نفسه ، ونفسه كانت حاصلة قبل هذا الوقت ، فحينئذٍ يكون تأثير هذا المؤثر في تحصيل الحاصل ، وهو محال ، وإن كان بقاؤه غيره فحينئذٍ يكون المسند إلى المؤثر هو هذه الحالة الزائدة الحادثة ، فحينئذٍ لم يصدر عن المؤثر إلا ما كان حادثاً ، فحينئذٍ لا يكون لهذا المؤثر تأثيراً في الباقي . وقد فرضناه كذلك . هذا خلف .

الشبهة الثانية : إن تأثير المؤثر في الأثر إما أن يكون حال وجود الأثر ، أو حال عدمه .

والقسمان باطلان ، فكان القول بالتأثير باطلاً ، وإنما قلنا : إنه يمتنع أن يؤثر المؤثر في الأثر حال وجود الأثر : لامتناع إيجاد الموجود ، وتحصيل الحاصل . وإنما قلنا : إنه يمتنع أن يؤثر في الأثر حال عدم الأثر لأن الأثر حال عدمه باقي كما كان ، وإذا بقي الأثر كما كان على العدم المحض ، والنفي الصرف ، فحينئذٍ لم يصدر عن هذا الشيء المسمى بالمؤثر ، أثر في هذا الوقت البتة .

---

(١) أن يكون أثره (س).

فثبت : أن الأثر ما دام يكون باقياً على عدمه ، فإن المؤثر يمتنع كونه مؤثراً فيه ، وإذا صار الأثر موجوداً ، فإنه يمتنع كون المؤثر مؤثراً فيه . وإذا كان لا واسطة بين كون الأثر معدوماً وبين كونه موجوداً ، وثبت أن القول بالتأثير ممتنع في كلتا الحالتين ، ثبت أن القول بأصل التأثير محال .

ولا يقال : لم لا يجوز أن يقال إنه في الآن الأول يجعله موجوداً في الآن الثاني ؟ لأنا نقول : إنه في الآن الأول ، هل صدر عنه أثر أم لا ؟ فإن لم يصدر عنه أثر البتة ، كان حاله في الآن كما كان قبل ذلك ، وكما أنه قبل ذلك الآن ، صدق عليه أنه ما كان [أثر][1] مؤثراً في أثر . كذلك في هذا الآن ، وجب أن يصدق عليه أنه غير مؤثر فيه ، وأما إن صدر عنه في الآن الأول أثر ، فهو[2] في ذلك الآن مؤثر لوجود ذلك الأثر ، وذلك الأثر موجود في ذلك الآن . فيعود الإلزام المذكور ، وهو أنه يلزم إيجاد الموجود ، وهو محال .

الشبهة الثالثة : لو صدق على الشيء كونه مفتقراً إلى المؤثر ومحتاجاً إليه ؛ لكان هذا الافتقار والاحتياج . إما أن يكون عن ذلك الشيء المحكوم عليه بالافتقار والاحتياج ، وإما أن يكون مغايراً له . والقسمان باطلان فالقول بالأفتقار والاحتياج باطل .

أما بيان أنه يمتنع أن يكون نفس ذلك الشيء . فالوجوه : أحدها : إنه قد يعقل ذات السماء والأرض ، من يجهل[3] كونهما مفتقرين ومحتاجين إلى المؤثر ، والمحكوم عليه بكونه معلوماً ، ليس عين الشيء المحكوم عليه ، بكونه غير معلوم . وثانيها : إن الجسم ذات قائمة بالنفس غير مقول بالقياس إلى الغير ، [والافتقار والاحتياج نسبة وماهيات مقولة بالقياس إلى الغير][4] وذلك يوجب التغاير . وثالثها : إنا إذا قلنا : الجسم محتاج في وجوده إلى الغير ، كان

---

(١) (س).
(٢) فهو في وجود الآية قد آثر ذلك الأثر .. الخ (س).
(٣) تجويز (س).
(٤) من (ز).

هذا الكلام قضية مفيدة ، وتشهد الفطرة بكون موضوعها مغايراً لمحمولها[1] . وإن قلنا : الجسم جسم لم يكن كذلك ، وذلك يدل على المطلوب .

وأما بيان أنه يمتنع أن يكون ذلك الاحتياج والافتقار أمراً مغايراً للذات ، فلأن ذلك المغاير ، إما أن يكون مفهوماً عدمياً أو وجودياً . والقسمان باطلان . وإنما قلنا : إنه يمتنع كونه عدمياً . فلأنا إذا قلنا هذا الشيء لا يفتقر إلى الغير ، ولا يحتاج إليه ، كان صريح العقل حاكياً بأن هذا المفهوم سلبي ، وإذا كان نفي الافتقار والاحتياج مفهوماً عدمياً ، امتنع أن يكون ثبوت الافتقار والحاجة مفهوماً عدمياً ، ضرورة أن أحد طرفي النقيض يجب أن يكون ثبوتياً ويكون الآخر عدمياً .

وإنما قلنا : إنه يمتنع أن يكون المفهوم من الأفتقار والاحتياج أمراً ثبوتياً فلوجهين :

الأول : إنه لو كان أمراً ثبوتياً : لكان إما أن يكون واجباً لذاته ، أو ممكناً لذاته ، والأول باطل ، لأنه صفة للموجود الذي يكون ممكناً لذاته ، والصفة مفتقرة إلى الموصوف ، والمفتقر إلى الممكن أولى بالإمكان . والثاني أيضاً باطل ، لأن الاحتياج لما كان موجوداً ممكناً [لذاته][2] كان [محتاجاً][3] إلى الموجد ، فيكون حاجة الحاجة زائدة عليه ، ولزم التسلسل ، وهو محال .

والثاني : إن الموصوف بهذا الافتقار والاحتياج إلى الموجد ، إما أن يكون موجوداً ، [أو لا يكون ، فإن كان موجوداً][4] كان الموجود موصوفاً بالافتقار والاحتياج [إلى الموجد والمؤثر ، فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال ، وإن كان معدوماً لزم اتصاف العدم المحض ، والنفي الصرف بالصفة الموجودة ، وهو

---

(1) للذات (س).
(2) من (ز).
(3) من (ز).
(4) من (س).

محال . فثبت بما ذكرنا ، أن الافتقار والاحتياج [1]] لو حصل لكان ذلك إما عين تلك الذات وإما أمراً مغايراً لها ، والقسمان باطلان ، فالقول بثبوت الافتقار والاحتياج باطل .

الشبهة الرابعة : لو صدق على شيء كونه مفتقراً إلى الموجد والمؤثر ، لزم كون تلك الماهية متقدمة بالرتبة على حصول هذه الحاجة ، وكونها متأخرة عن هذه الحاجة محال ، فوجب أن يكون القول بثبوت الاحتياج : محال.

إنما قلنا : إنه يقتضي التقدم لوجهين :

الأول : إن افتقاره إلى المؤثر واحتياجه إليه صفة [2] من صفاته ، وحكم من أحكامه ، وصريح العقل يقتضي بتقدم الموصوف على الصفة بالرتبة .

والثاني : إن افتقار الشيء واحتياجه إلى الغير ، نسبة مخصوصة بينه وبين ذلك الغير ، وتحقق النسبة بين الشيئين يتوقف على تحقق الشيئين [3] ، فوجب أن يكون الافتقار والاحتياج متأخرا بالرتبة عن تحقق الذات المحكوم عليها بالافتقار والاحتياج .

وإنما قلنا : إنه يقتضي التأخر ، وذلك لأن الافتقار إلى الفاعل إنما يحصل لأجل أن يجعله الفاعل متحققاً وحاصلاً وكائناً وإذا كان كذلك وجب أن يكون تحقق الأثر وتكونه، متأخراً عن تأثير الفاعل فيه، لكن تأثير الفاعل فيه متأخر عن افتقاره واحتياجه إلى الفاعل ، والمتأخر عن المتأخر عن الشيء متأخر عنه . فثبت : أن تحقق تلك الحقيقة المحكوم عليها بالافتقار والاحتياج إلى المؤثر يجب أن يكون متأخراً بالرتبة عن احتياجه إلى المؤثر ، فيثبت بما ذكرنا : أنه لو صدق على شيء كونه مفتقراً إلى المؤثر ، ومحتاجاً إليه ، فإنه يلزم كون تلك الحقيقة متقدمة بالرتبة ، على حصول تلك الحاجة ، وكونها متأخرة عنه ، ومعلوم أن ذلك محال ، فوجب أن يكون القول بثبوت الاحتياج والافتقار باطلاً ومحالاً . ولا يقال : لم لا يجوز أن يقال الموصوف بالافتقار والاحتياج الى المؤثر ، هو الماهية ،

---

(١) من (ز).

(٢) إليه لا تفتقر صفاته . . الخ (س).

(٣) النسبتين (س).

وهي متقدمة على حصول هذا الاحتياج والافتقار [وأما الواقع بالفاعل والمؤثر فهو الوجود ، وهو متأخر بالرتبة عن حصول هذا الأفتقار][1] ؟ لأنا نقول : الماهية من حيث هي هي ، إما أن تكون مفتقرة الى المؤثر ، أو لا تكون ، فإن كانت مفتقرة إلى المؤثر لزم تقدمها على الافتقار وتأخرها عنه على ما بيناه ، فيعود الخلف ، وإن لم تكن مفتقرة إلى المؤثرة ، كان المفتقر إلى المؤثر هو الوجود فقط ، أو موصوفية الماهية بالوجود ، وعلى التقديرين فيلزم منه حصول التقدم والتأخر معاً وهو محال .

الشبهة الخامسة : المفتقر إلى المؤثر يمتنع [أن يكون][2] هو الماهية ، [ويمتنع أن يكون هو الوجود][3] ويمتنع أن يكون هو موصوفية الماهية بالوجود ، وإذا امتنعت الأقسام الثلاثة ، امتنع كون الماهية مفتقرة إلى المؤثر . فيفتقر في تقرير هذا الكلام إلى إثبات أقسام [4] أربعة :

الأول : قولنا : إنه يمتنع أن يكون المفتقر إلى المؤثر هو الماهية . وبيانه من وجهين :

الأول : إن كل ما [كان بالغير ، فإنه يجب أن يرتفع عند ارتفاع عدم ذلك الغير . فلو كانت الماهية من حيث هي هي ، مفتقرة إلى المؤثر ، لزم من فرض عدم ذلك الغير[5]] بطلان الماهية ، من حيث هي هي [لكن بطلان الماهية من حيث هي هي][6] محال . لأن السواد يمتنع أن ينقلب غير سواد ، والبياض يمتنع أن ينقلب غير بياض .

والوجه الثاني : إن المفتقر إلى المؤثر ما يكون ممكنا ، والإمكان حالة نسبة إضافية بين الماهية وبين صفة من صفاتها ، لأنا إذا قلنا : إن كذا ممكن أن يكون كذا ، فهذا المعنى إنما يعقل إذا كان المفهوم من الموضوع مغايراً للمحمول . فإنه يمتنع أن يقال : السواد يمكن أن يكون سواداً . أما ما لا يمتنع أن يقال : السواد يمكن أن يكون موجوداً . فثبت أن المحوج إلى المؤثر [هو الإمكان ، وثبت : أن

---

(١) من (ز).
(٢) من (ز).
(٣) من (ز، س).
(٤) الأصل : أمور.
(٥) من (ز).
(٦) من (س).

الإمكان حال نسبية ، وثبت في بديهة العقل : أن الشيء الواحد][1] من حيث إنه هو فقط ، فإنه لا يعرض له شيء من الأحوال النسبية الإضافية ، فيثبت : أن الإمكان يمتنع كونه عارضاً للحقيقة من حيث هي هي ، وإذا كان المقتضى للحاجة ليس إلا الإمكان ، وثبت أن الماهية من حيث هي هي يمتنع أن يعرض لها الإمكان ثبت أن الماهية من حيث هي هي يمتنع كونها محتاجة الى المؤثر .

وأما القسم الثاني : وهو أن يقال المحتاج الى المؤثر والجاعل [يمتنع أن يكون][2] هو الوجود . فهذا أيضاً باطل لأن الوجود من حيث إنه وجود : ماهية من الماهيات ، وحقيقة من الحقائق ، والدليلان المذكوران في امتناع كون الماهية مجعولة يجريان بعينهما في امتناع كون الوجود مجعولاً .

وأما القسم الثالث : وهو أن يقال المحتاج إلى الفاعل ، والجاعل والمؤثر هو موصوفية الماهية بالوجود فنقول : هذا أيضاً باطل من وجهين :

الأول : إن موصوفية الماهية بالوجود ليس أمراً زائد على الماهية وعلى الوجود ، وإذا كان كذلك امتنع الحكم عليها بكونها مجعولة . بيان الأول : إنه لو كانت موصوفية الماهية بالوجود أمراً [زائداً][3] مغايراً لها ، لكانت موصوفية الماهية بتلك الموصوفية مغايرة ، ولزم التسلسل .

[وبيان الثاني][4] : إن هذه الموصوفية لما لم تكن أمراً ثبوتياً مغايراً ، فإنه يمتنع القول بكونها أثراً للفاعل والجاعل ، وذلك باطل ،[5] لأن ما لا ثبوت له في نفسه ، كيف يعقل جعله أثراً للمؤثر والفاعل ؟

الوجه الثاني : في إبطال قوله :[6] « الواقع بالفاعل هو موصوفية الماهية بالوجود » أن نقول : هذه الموصوفية إما أن تكون أمراً وجودياً ، وإما أن لا تكون ، فإن كان أمراً وجودياً فحينئذ يكون له ماهية ، ويكون له وجود ، وحينئذٍ يعود التقسيم المذكور فيه من أن الواقع بالفاعل ، إما ماهيته أو وجوده ،

---

(١) من (ز).
(٢) زيادة .
(٣) من (س).
(٤) من (ز).
(٥) ظاهر (س).
(٦) قولنا (ز).

وإن لم يكن له وجود البتة ، استحال القول بأن الواقع بالفاعل والجاعل هو هو ، فثبت بما ذكرنا : أنه يمتنع القول بأن تأثير الفاعل في الماهية ممتنع ، ويمتنع القول بأن تأثيره في الوجود ، ويمتنع القول بأن تأثيره في موصوفية الماهية بالوجود .

وأما القسم الرابع : [1] وهو بيان أنه لما ظهر بطلان الأقسام كان القول بالتأثير والمؤثر باطلاً ، فتقريره : أن ذلك الأثر لما كان غنياً في ماهيته عن المؤثر ، وكان غنياً في وجوده عن المؤثر ، وكان غنياً في اتصاف ماهيته بوجوده عن المؤثر ، كانت هذه الماهية الموجودة غنية عن المؤثر والفاعل . لأنه متى حصلت الماهية ، وحصل الوجود ، وحصلت موصوفية الماهية بالوجود ، فقد حصلت الماهية الموجودة بدون هذا المؤثر ، وهذا الفاعل . وإذا كان كذلك كانت هذه الماهية الموجودة غنية عن المؤثر. وذلك هو المطلوب .

الشبهة السادسة : المحكوم عليه بالافتقار والحاجة ، إما أن يكون بسيطاً ، وإما أن يكون مركباً ، والقسمان باطلان ، فالقول بالحاجة باطل ، أما الحصر فظاهر ، وإنما قلنا : إنه ممتنع أن يكون المحكوم عليه بالافتقار والحاجة بسيطاً ، وذلك لأن البسيط حقاً لا يعرض له الإمكان ، لأن من المعلوم بالضرورة أنه يستحيل الحكم على الشيء بأنه يمكن أن يكون هو هو ، فيستحيل أن يقال السواد يمكن أن يكون سواداً ، بل يقال السواد يمكن أن يبقى ، ويمكن أن يحدث ، إلا أن ذلك إنما يصح لأن المفهوم [من السواد] [2] مغاير للمفهوم من كونه باقياً وحادثاً ، فأما أن يقال : السواد يمكن أن يكون سواداً ، فهذا غير معقول . فثبت أن الإمكان لا يعرض البتة للحقائق البسيطة ، ولما ثبت أنه لا علة للحاجة إلا الإمكان ، وثبت أن حصول الإمكان في البسائط ممتنع [بذلك] [3] ، ثبت أن حصول الحاجة في البسائط ممتنع . وإنما قلنا : إن

(١) القسم الرابع (ز)
(٢) من (س).
(٣) من (س).

المحكوم عليه بالافتقار والحاجة يمتنع أن يكون هو المركب ، وذلك لأن المركب مركب من البسائط ، فإذا كان كل واحد من تلك البسائط غنياً عن الفاعل والمؤثر ، ثم ثبت بمقتضى بديهة العقل أن عند حصول جميع المفردات ، يجب حصول المركب ، وعند فقدانها أو فقدان واحد منها يمتنع حصول المركب ، فحينئذٍ يلزم امتناع استناد المركبات إلى الفاعل والجاعل . ولا يقال : لم لا يجوز أن يقال : المفتقر إلى المؤثر هو هيئة التركيب ؟ لأنا نقول : هيئة التركيب أحد أجزاء ماهية المركب ، فتلك الهيئة إما أن تكون مفردة أو مركبة . ويعود التقسيم الأول فيه .

الشبهة السابعة : لو أثر شيء في شيء لكان تأثير ذلك المؤثر في ذلك الأثر ، إما أن يكون نفس ذات المؤثر [أو ذات] [1] الأثر ، أو يكون مفهوماً مغايراً لهما ، والأقسام كلها باطلة . فالقول بالتأثير باطل ، وإنما قلنا : إن تأثير المؤثر في الأثر يمتنع أن يكون عين ذات المؤثر ، أو ذات الأثر . لوجوه :

الأول : إنه يمكننا أن نعقل ذات المؤثر وذات الأثر مع الشك ، في أن هذه الذات [هل هي] [2] مؤثرة في تلك الذات ؟ مثلاً : تعقل موجوداً واجب الوجود لذاته ، وتعقل ماهية هذا العالم المحسوس ، ثم تشك في أن هذا العالم ، هل وجد بتأثير ذلك الموجود الواجب لذاته ؟ ومعلوم أن المعلوم مغاير لغير المعلوم ، فوجب أن تكون هذه المؤثرية ، مغايرة لذات المؤثر ، ولذات الأثر .

الثاني : إن مؤثرية شيء في شيء ، نسبة مخصوصة لأحدهما إلى الآخر ، والنسبة بين الشيئين يتوقف تحققها على تحقق ذات كل واحد من الشيئين ، والمتوقف على الأمرين مغاير لهما ، فمؤثريه أحد الذاتين في الأخرى يجب أن تكون مغايرة لذات المؤثر وذات الأثر .

الثالث : إن النار تؤثر مثلاً في التسخين ، والماء يؤثر في التبريد ، فالماء والنار يتشاركان في كون كل واحد منهما مؤثراً في أثر مخصوص ، والحرارة

---

(١) من (س).
(٢) من (ز).

والبـرودة يتشاركـان في كون كـل واحـد منهـا أثـراً لمؤثـر مخصـوص ، فثبت أن المشـاركة في مفهـوم المؤثريـة وفي مفهـوم الأثـريـة حـاصلة . وأمـا المشـاركـة في خصوص ذات المؤثر وخصوص ذات الأثر فغير حاصلة ، فـإن ذات النار مخـالفة لـذات الماء ، وحقيقـة الحرارة مخـالفة لحقيقـة [البرودة ، وإذا ثبت هـذا ، لـزم القطع بأن كون النار مؤثرة غير ، وكونها ناراً غـير ، وكذلـك][1] كون الحـرارة أثراً لمؤثر غير ، وكونها حرارة غير.

الرابع : إنا إذا قلنا : قدرة الله ، قدرة الله . فهـذا الكلام عبث لا يفيـد فائدة ، أما إذا قلنا : قدرة الله مؤثرة في وجود العالم ، كان هذا الكـلام مفيداً . فلو كان المفهوم من كـون القدرة قـدرة ، غير المفهـوم من كونها مؤثـرة في وجود العالم ، وجب أن لا يبقى ألبتة فرق بين الكـلامين ، فـظهر بهـذا البرهـان : أن التأثير مفهوم مغاير لذات المؤثر .

بقي أن نقيم البرهان على أن تأثير المؤثر في الأثر ليس عين ذات الأثـر ، فنقول : الذي يدل عليه وجوه :

الأول : إنا إذا قلنا قدرة الله مؤثرة في وجود العالم ، كنـا قد وصفنـا قدرة الله تعـالى بهذه المؤثـرية ، ومعلوم بـالضرورة أن العـالم ليس صفة لقـدرة الله ، ويلزم من مجموع هاتين المقدمتين القطع بأن قدرة الله تعالى في العالم ليست نفس العالم .

الوجه الثاني في إبطال هذا الكلام : أنه إذا قيل لنا : لم وجد العالم ؟ كان جوابنا : إن قدرة الله تعالى اقتضت إيجاد العالم في الوجود ، [فعللنا وجود العالم في الـوجود][2] بـأن الله تعالى أوجـده ، فلو كان إيجـاد الله للعالم عـين العالم ، لكان قولنا : العالم إنما وجد بإيجاد الله تعالى معناه : أن العـالم إنما وجـد بنفسه ، ولو وجد العالم بنفسه لامتنع أن يقال : إنه وجد بإيجاد الله تعـالى ، فثبت أنا لـو فسـرنا تـأثير المؤثـر في الأثر ، بنفس وجـود ذلك الأثـر ، لـزم نفي المؤثـر ونفي

---

(١) من (ز ، س).

(٢) من (س).

الأثر ، وما أفضى ثبوته إلى نفيه ، كان باطلاً فوجب أن يكون القول بأن تأثير المؤثر في الأثر [نفس] (١) ذلك الأثر : قولاً باطلاً .

والوجه الثالث في إبطال هذا الكلام : إما أن نفسر إيجاد الله تعالى للعالم بنفس العالم ، وإما أن نفسره لا بنفس العالم ، بل بصدور العالم من قدرة الله تعالى ، والأول باطل ، لأن بتقدير أن يوجد العالم لذاته ، أو يوجد بإيجاد موجود آخر غير الله ، لم يصح القول بأن العالم حصل بإيجاد الله تعالى ، فثبت أن إيجاد الله تعالى [للعالم] (٢) لا يمكن تفسيره بنفس العالم ، وإنما يمكن تفسيره بوقوع العالم من قدرة الله [تعالى ، وعند هذا نقول : ظهر أن كون العالم من قدرة الله تعالى ، مغاير لذات العالم ، ولذات القدرة] (٣) فوجب أن يكون مفهوماً ثالثاً ، فثبت أن تأثير المؤثر في الأثر ، لا يجوز أن يكون نفس ذات المؤثر ، ولا يجوز أن يكون نفس ذات الأثر ، فوجب أن يكون أمراً مغايراً لهما .

والوجه الرابع(٤) في بيان أن تأثير الشيء في الشيء، يمتنع أن يكون عين ذات المؤثر وعين الأثر : هو أن كون المؤثر مؤثراً في الأثر ، وكون الأثر أثراً للمؤثر من مقولة المضاف ، وأما ذات المؤثر وذات الأثر فليسا كذلك . لأنا إذا قلنا : إن الله تعالى خلق العالم ، فذات المؤثر هي ذات واجب الوجود ، وذات الأثر هو ذات العالم .

فثبت بهذه البراهين الأربعة(٥): أنه لو أثر شيء في شيء، لكانت مؤثرية أحدهما في الآخر ليست عين ذات المؤثر ، ولا عين ذات الأثر ، بل كانت مفهوماً ثالثاً مغايراً لهما .

وأما القسم الثاني وهو أن يقال المفهوم من المؤثرية مفهوم ثالث مغاير لذات المؤثر ولذات الأثر .

---

(١) من (س).
(٢) من (ز) .
(٣) من (ز) .
(٤) في الأصل : الخامس.
(٥) في الأصل : الخمسة .

فنقول : هذا أيضاً فاسد ، لأن ذلك المفهوم المغاير إما أن يكـون سلبياً أو ثبوتياً ، والقسمان باطلان ، وإنما قلنا : إنه يمتنع أن يكون سلبياً لوجهين :

الأول : إن قولنا : إن الشيء الفلاني مؤثر في كذا ، نقيض لقولنـا : إنه ليس بمؤثر في كذا ، لكن قولنا : إنه ليس مؤثراً في كـذا مفهوم سلبي ، لأنـا لا نعقل من قولنا للشيء المعين : إنه لم يؤثر في كذا ، ولم يفعل فعـلاً ، ولم يوجـد أثراً إلا النفي المحض والعدم الصرف ، وإذا ثبت أن المفهوم من قـولنا : إنـه لم يؤثر في كذا هو العدم المحض ، وجب أن يكـون المفهوم من قـولنا : إنـه أثر في كذا أمراً ثابتاً موجوداً . ضرورة أن أحد النقيضـين لما كـان سلبياً ، وجب كـون النقيض الآخر ثبوتياً .

الثـاني : إنا إذا قلنـا المؤثريـة مفهـوم عـدمي ، كـان المعنى أنـه لا وجـود للمؤثرية ، ولا حصول لها ولا معنى لهـذا الكلام ، إلا التصـريح بنفي المؤثـرية والأثر .

وأما الوجه الثاني : وهو أن يقال : إن المؤثرية مفهوم ثبوتي [مغاير لذات المؤثر ، ولذات الأثر . فنقول :

هذا الموجود . إما أن يكون موجوداً في الأعيان ، وإما أن يقال : إنه[1] لا وجـود له في الأعيـان ، وإنما هـو من الاعتبارات الـذهنية ، التي لا يكـون لها وجود في الأعيان . والقسم الثاني باطل . لأن العقل إذا حكم على الشيء بكونه مؤثراً في شيء آخر . فهذا الحكم [الذهني][2] إما أن يكون مطابقاً لـلأعيان ، وإما أن لا يكون . فإن كان هذا الحكم الذهني مطابقاً لما في الأعيان ، فحينئـذٍ يكون الشيء في الأعيان : أثراً ، ومؤثراً ، وفـاعلاً ، ومفعـولاً . وحينئذٍ يبـطل قـولهم بأن هـذه المفهومـات : اعتبارات حـاصلة في الأذهان ، ولا وجـود لها في الأعيان .

---

(١) من (ز).
(٢) من (ز).

يكون هذا الحكم الذهني كذباً وجهلاً ، وحينئذٍ لا يكون الشيء في نفس الأمر أثراً ولا مؤثراً ولا فاعلاً ولا مفعولاً ، وذلك يوجب القول بنفي التأثير والمؤثر .

وأما القاسم الثاني : وهو أن يقال : كون المؤثر مؤثراً ، أو كون الأثر أثراً : مفهومان مغايران للذات ، وهي أمور ثابتة في الأعيان . فنقول : هذا القسم أيضاً باطل ، وذلك لأن ذلك الأمر الوجودي ، إما أن يكون جوهراً قائماً بنفسه ، وإما أن يكون صفة عارضة لذات المؤثر ولذات الأثر ، والأول باطل لوجوه :

أحدها : إن المؤثرية صفة لذات المؤثر ، والجوهر القائم بنفسه لا يكون صفة لذات المؤثر .

وثانيها : إن المؤثر والأثر من مقولة المضاف ، والجوهر القائم بنفسه ليس كذلك .

وثالثها : إن هذا الجوهر القائم بنفسه ، إن لم يكن له أثر في ذلك المفعول كان أجنبياً عنه[1] ، وإن كان له فيه أثر فحينئذٍ يعود التقسيم المذكور في مؤثرية ذلك الجوهر في ذلك الأثر .

وأما القسم الثاني: وهو أن يقال المؤثرية والأثر صفتان قائمتان بذات المؤثر ، وبذات الأثر . فهذا أيضاً محال لأن الصفة القائمة بالغير مفتقرة إلى الغير [والمفتقر إلى الغير][2] ممكن لذاته والممكن لذاته لابد له من مؤثر ، فهذه المؤثرية مفتقرة أيضاً إلى مؤثر يؤثر فيه فيكون تأثير ذلك المؤثر في وجود هذه المؤثرية مفهوماً زائداً عليها ، ولزم التسلسل وهو باطل لوجهين :

الأول : البراهين الدالة على أن القول بالتسلسل باطل .

والثاني : إن على تقدير أن يكون القول بالتسلسل صحيحاً ، فالمحال لازم ههنا أيضاً ، وذلك لأن المعقول من التسلسل أن يستلزم شيء شيئاً ،

---

(١) بالتعيين . (ز).

(٢) من (س).

ويكون الثاني مستلزماً [لثالث ، ويكون الثالث مستلزماً][1] لرابع ، وهكذا إلى غير النهاية . إلا أن[2] هذا المعنى إنما يتقرر عند وجود أمور متلاصقة ، يكون كل واحد منها متصلاً بالآخر إلى غير النهاية ، إلا أنا إذا قلنا : إن مؤثرية الشيء في الشيء صفة زائدة عليهما ، فلا يمكننا أن نشير إلى الشيئين يتصل أحدهما بالآخر إلا ويكون كون أحدهما مستلزماً للآخر [أمراً] ثالثاً متوسطاً بينهما . وهذا يقتضي أن لا يتصل شيء بشيء آخر البتة ، وإذا بطل [هذا ، بطل][3] القول بالتسلسل ، فثبت : أن القول بثبوت التسلسل في هذا المقام يفضي ثبوته إلى عدمه ، فوجب أن يكون القول بثبوته باطلاً . فقد ظهر من جملة ما قررنا : أنه لو أثر شيء في شيء لكان تأثير ذلك المؤثر في الأثر إما أن يكون عين ذات المؤثر أو ذات الأثر ، وأما أن يكون مفهوماً ثالثاً لهما ، وثبت أن كلا القسمين باطل فاسد ، فوجب أن يكون القول بثبوت المؤثر والتأثير باطلاً .

فإن قال قائل : إن هذا التقسيم الذي ذكرتموه قائم في مواضع قد علم صحتها . ووجودها بالضرورة ، فوجب أن يكون هذا التقسيم فاسداً، وبيانه من وجهين :

الأول : [أن يقال][4] لو حصلت هذه الدار ، وهذا الجدار في هذه الساعة ، لكان حصولها في هذه الساعة ، إما أن يكون نفس هذا الشيء ، أو نفس هذه الساعة ، أو يكون مفهوماً ثالثاً مغايراً ، والأقسام الثلاثة باطلة ، فكان القول [بحصول هذا الشيء في هذه الساعة باطلاً ، وإنما قلنا : إنه يمتنع أن يكون][5] حصول هذه الدار وهذا الجدار في هذه الساعة ، غير وجود هذه

---

(١) من (ز).
(٢) لأن هذا (س).
(٣) من (ز).
(٤) من (س).
(٥) من (ز).

الدار وهذا الجدار ، لأنه في الساعة [الثانية] (١) لا يبقى حصوله في هذه الساعة ، عين هذه الساعة ، لأنه [لا] (٢) يمكن وجود هذه الساعة في الخارج وفي الذهن ، منفكاً عن حصول هذا الشيء في هذه الساعة . وأيضاً : فحصول هذا الشيء في هذه الساعة من مقولة المضاف ، وهذه الساعة وهذا الشيء ليسا من مقولة المضاف .

وإنما قلنا : إنه يمتنع أن يكون حصول هذا الشيء في هذه الساعة ، مفهوماً زائداً ، لأن ذلك الزائد يكون أيضاً حاصلاً في تلك الساعة ، فيكون حصول ذلك المفهوم المغاير في تلك الساعة أمراً مغايراً له ، ويلزم التسلسل وهو محال .

الوجه الثاني : في بيان أن ما ذكرتموه [من التقسيم] (٣) باطل ، هو أنا نشير إلى جسم حاصل في مكان ، ونقول : إنه ليس حاصلاً في هذا المكان ، لأنه لو كان حاصلاً فيه فحصوله فيه ، إما أن يكون عين ذاته ، أو زائداً على ذاته ، والأول باطل [لأنه إذا خرج عن ذلك المكان فذاته باقية ، وحصوله في ذلك المكان غير باقي والثاني أيضاً باطل] (٤) لأن ذلك الزائد يكون صفة لذلك الجسم ، والصفة حاصلة في الموصوف ، فيلزم أن يكون حصول تلك الصفة في ذات الموصوف زائداً عليه ، وذلك يوجب (٥) التسلسل وهو محال ، فثبت بهذين الوجهين : أن ما ذكرتموه من التقسيم قائم في أمور قد علمنا صحتها ببديهة العقل ، فوجب أن يكون التقسيم الذي ذكرتموه باطلاً .

والجواب : أن نقول : إن التقسيم الذي ذكرناه تقسيم دائر بين النفي والإثبات ، والدلائل الدالة على إبطال كل واحد من تلك الأقسام وجوه قطعية يقينية ، وإذا ثبت هذا ، فنقول : هذا التقسيم الذي ذكرناه ، برهان صحيح

---

(١) من (ز) .

(٢) من (س) .

(٣) من (س) .

(٤) من (ز) .

(٥) ولزم التسلسل (س) .

بحسب الصورة وبحسب المادة ، فإن كان البرهان الذي هذا شأنه يحتمل أن يكون فاسداً، فحينئذٍ لا يمكنكم القطع[1] بصحة شيء من الدلائل والبينات [فإن الغاية القصوى فيها أن تكون[2]] صحيحة بحسب الصورة والمادة، فإذا جوزتم[3] مع هذين الشرطين أن يكون فاسدا ، فحينئذ لا يبقى الوثوق بشيء من الدلائل ، ويسقط الاعتماد بالكلية عن جميع الدلائل ، ويسقط الاعتماد عن الدليل الذي ذكرتموه في إثبات واجب الوجود . وهذا آخر الكلام في تقرير هذه الشبهة ، وهي أقوى الشبهات في الحقيقة .

الشبهة الثامنة في نفي التأثير والمؤثر : أن نقول : لو كان الإمكان علة الحاجة الأثر إلى المؤثر ، لافتقر المعدوم حال عدمه إلى المؤثر ، وهذا محال فذاك محال ، بيان الشرطية أن المحوج إلى المؤثر هو الإمكان الخاص لا العام ، لكن الإمكان الخاص تعلقه [بطرف الوجود مثل تعلقه] [4] بطرف العدم على السوية من غير تفاوت أصلاً ، وإذا كانت نسبة هذا الإمكان إلى الطرفين على السوية ، وإن كان علة الحاجة في طرف الوجود ، وجب أن يكون علة للحاجة في طرف العدم ، وإلا لزم رجحان أحد الطرفين المتساويين على الآخر لا لمرجح ، وهو محال ، وبتقدير صحته فذلك يقدح في قولكم : [5] إن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا لمرجح. فثبت أنه لو كان الإمكان علة للحاجة، لكان المعدوم حال عدمه مفتقراً إلى المرجح والمؤثر . وإنما قلنا : إن هذا محال ، لأن العدم المستمر إشارة إلى النفي المحض ، والسلب الصرف ، وكونه باقياً إشارة إلى أن ذلك السلب المحض بقي مستمراً ، أو كل واحد من هذين المفهومين ينافي حصول التأثير . أما أن كونه سلباً محضاً ينافي كونه أثراً ، فلأن التأثير [6]

---

(١) الاستدلال (س).
(٢) من (ز).
(٣) حققتم مع حصول هذين (س).
(٤) من (س).
(٥) قولك (س).
(٦) التغاير (س).

يقتضي حدوث حالة وحصول أمر ، والنفي المحض ، والسلب الصرف ليس كذلك، وأما أن كونه باقياً يمنع من كونه أثراً لمؤثر ، فلما بينا فيما تقدم [أنه يمتنع القول ، بأن الباقي حال بقائه يصير أثراً لمؤثر وفعلاً لفاعل ، فثبت[1]]أنه لو كان الإمكان محوجاً إلى المؤثر ، لزم افتقار المعدوم حال بقائه إلى المؤثر، وثبت أن هذا محال ، فيلزم أن لا يكون الإمكان علة للحاجة إلى المؤثر .

الشبهة التاسعة : لو افتقر الممكن إلى المرجح لما كان الإنسان مختاراً في أفعاله ، وهذا باطل ، فذاك باطل ، بيان الشرطية : أن الإنسان حال كونه قادراً [على الفعل ، إما أن يكون قادراً][2] على الترك ، أو لا يكون ، فإن لم يقدر على الترك في حال الفعل ، فكذلك لا يقدر على الفعل[3] ، وحينئذٍ لا يكون البتة متمكناً من الفعل ومن الترك في شيء من الأحوال ، فوجب أن لا يكون فاعلاً مختاراً البتة ، وأما إن كان قادراً على الترك، فترجح الفعل على الترك، إما أن يتوقف على مرجح أو لا يتوقف ، فإن توقف على مرجح فذلك المرجح إما أن يكون منه أو من غيره ، فإن كان منه عاد التقسيم الأول فيه ، وإن كان من غيره ، فعند حصول ذلك المرجح من ذلك الغير ، إما أن يكون ذلك الفعل واجباً أو ممكناً أو ممتنعاً ، فإن كان واجباً لم يكن البتة متمكناً من الفعل والترك ، لأنه قبل حصول ذلك المرجح ، كان صدور الفعل عنه واجباً ، وعلى هذا التقدير لا يكون العبد متمكناً في شيء من الأحوال ، وإذا كان عند حصول ذلك المرجح ، يصير صدور الفعل عنه ممكناً لا واجباً . فذلك باطل لوجوه ستة قطعية يقينية سنذكرها في مسألة القضاء والقدر . فثبت بما ذكرناه : أنه لو توقف رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر على انضمام مرجح إليه ، لامتنع كون الحيوان مختاراً في فعله .

وإنما قلنا : إنه لا بد من الاعتراف بحصول الفاعل المختار ، وذلك لأنا نعلم تفرقة بديهية كون العبد متحركاً باختياره ، تارة يمنة ، وتارة يسرة ، وبين

---

(١) من (ز) .

(٢) من (س) .

(٣) فكذلك لا يقدر حال الترك على الفعل (س) .

كون المرتعش متحركاً بالاضطرار. وأيضاً .: فمن رمى حجراً إلى وجه إنسان ، فإنه يعرف الفرق بين حركة الحجر وبين يد ذلك الرامي ، فإن العقلاء ببدائه عقولهم يعلمون : أنه لا يجوز مدح ذلك الحجر وذمه في تلك الحركة ، وأنه يحسن مدح ذلك الرامي وذمه في تلك الحركة ، ولو لم يكن العبد مختاراً في فعله ، لما بقيت هذه التفرقة ، فثبت : أنه لو توقف رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر بلا[1] مرجح ، لزم أن لا يكون العبد مختاراً في فعله ، وثبت أنه مختار في فعله ، فوجب أن لا يفتقر الممكن إلى المرجح .

الشبهة العاشرة : إن الهارب من السبع إذا ظهر له طريقان متساويان من كل الوجوه ، فإنه يختار أحدهما لا لمرجح ، والعطشان إذا خير بين شرب قدحين متساويين ، والجائع إذا خير بين أكل رغيفين متساويين ، وكذا القول في أشباهها من الأمثلة . ولا يقال : إن ذلك الفاعل لما خصص أحد الجانبين بالترجيح فذلك الترجيح والتخصيص : مرجح ، لأنا نقول : إن ذلك القادر إن لم يصح منه ترجيح الجانب المرجوح على الجانب الراجح ، بدلاً عن الترجيح ، فهو موجب لا مختار ، وإن صح منه كل واحد من القسمين بدلاً عن الآخر ، فإن توقف ترجيح أحد الجانبين على الآخر على مرجح ، صار موجباً ، وخرج عن كونه مختاراً ، وإن لم يتوقف على المرجح فقد حصل رجحان الممكن لا لمرجح.

. الشبهة الحادية عشر : القول بافتقار الممكن إلى المؤثر يقدح في كونه ممكناً ، فوجب أن لا يتحقق الافتقار . بيان الشرطية : إن الممكن إن حصل معه وجود السبب ، كان واجب الوقوع ، وإن حصل معه عدم ذلك السبب كان ممتنع الوقوع ، وإذا كان لا واسطة بين حصول السبب وبين عدمه ، كان كل واحد منها مانعاً من الإمكان ، فوجب أن لا يحصل الإمكان أصلاً ، فيثبت أن القول بافتقار الممكن إلى السبب ينافي كونه ممكناً ، ومعلوم أن ما أفضى ثبوته إلى نفيه ، كان ثبوته باطلاً ، فوجب أن يكون القول بثبوت هذا الأفتقار باطلاً .

فإن قال قائل : لم لا يجوز أن يقال : إنه ممكن نظراً إلى ذاته وماهيته ،

---

(١) من (ز).

بمعنى أنه من حيث إنه هو ، مع قطع النظر عن وجود السبب وعن عدمه ، فإنه يقبل الوجود والعدم أو يقول : إنه صار واجب الوجود في الحال لحضور سبب وجوده ، لكنه ممكن الوجود بالنظر إلى الزمان المستقبل .

والجواب : أن نقول : أما الوجه الأول فباطل ، لأن ماهية الشيء إما أن تكون عين وجوده أو غيره ، فإن كان الأول امتنع أن يقال : إنه من حيث إنه هو ممكن الوجود ، لأن على هذا القول لا هوية له سوى الوجود ، لكن الوجود من حيث إنه وجود ينافي العدم ، والمنافي للشيء لا يكون قابلاً له ، فوجب أن يمتنع كون تلك الماهية قابلة للعدم .

وأما الأحتمال الثاني : [1] وهو أن تكون الماهية غير الوجود ، فنقول : فعلى هذا التقدير المحكوم عليه بالإمكان ، إما الماهية ، أو الوجود ، أو موصوفية الماهية بالوجود ، ومحال أن يكون المحكوم عليه بالإمكان هو الماهية [لأن الماهية] [2] من حيث هي هي ، لا تقبل الانتفاء والتبديل ، بل هي واجبة التحقق لعينها ولذاتها فلا تكون ممكنة البتة . ومحال أن يكون المحكوم عليه بالإمكان هو الوجود من حيث إنه وجود ، لأن الوجود من حيث إنه وجود [لا يقبل العدم ، فيمتنع أن يكون الوجود من حيث إنه وجود] [3] قابلاً للعدم ، ومحال أن يكون المحكوم عليه بالإمكان هو موصوفية الماهية بالوجود ، لأن تلك الموصوفية إن لم تكن أمراً وجودياً فقد بطل الحديث ، وإن كان أمراً وجودياً عاد التقسيم الأول . فثبت أن هذا العذر الذي ذكرتموه باطل .

وأما السؤال الثاني : وهو أن الإمكان إنما يتحقق بالنسبة إلى الزمان المستقبل .

فنقول : إما أن يكون المراد منه : أن عند حصول الاستقبال ، يحصل هذا الإمكان [وإما أن يكون المراد منه : أن الإمكان] [4] حصل [في

---

(١) الوجه (س).
(٢) من (س).
(٣) من (ز).
(٤) من (س).

الحال] [1] بالنسبة إلى الاستقبال ، والأول باطل ، لأن الأستقبال ينقلب حالاً عند الحضور ، فيعود السؤال المذكور .

والثاني أيضاً باطل ، لأن حصول الشيء في الأستقبال مشروط بحصول الاستقبال ، والاستقبال محال الحصول في الحال ، والموقف على المحال محال ، فالشيء بشرط حصوله [في الأستقبال] [2] مستحيل الحصول في الحال ، وإذا كان هو بهذا الأعتبار ممتنع الحصول ، امتنع أن يقال : إنه بهذا الأعتبار يكون ممكن الحصول ، لأن الإمكان الخاص والامتناع لا يجتمعان في الشيء الواحد بالاعتبار الواحد .

الشبهة الثانية عشر : لو افتقر الحادث الى المؤثر لكان ذلك المؤثر مع كل القيود المعتبرة في تلك المؤثرية ، إما أن يقال : إنه كان موجوداً قبل ذلك الأثر ، أو ما كان موجوداً قبله ، فإن كان الأول فحينئذٍ يكون حصول ذلك الأثر في أحد الوقتين دون الثاني ، يكون رجحاناً لأحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح ، وذلك يقدح في قولنا الممكن يفتقر إلى المؤثر ، اللهم إلا أن يقال : إن حضور هذا الوقت كان شرطاً لأن يصدر الأثر عن المؤثر ، لو كان زوال الوقت الأول شرطاً ، إلا أن على هذا التقدير يلزم أن يقال : إن المؤثر مع كل ما لابد منه في المؤثرية ، ما كان موجوداً قبل هذا الأثر ، لأن زوال الوقت الأول وحضور الوقت الثاني ، كان أحد الأمور المعتبرة في تلك المؤثرية ، مع أنه ما كان [حاضراً] [3] قبل ذلك ، مع أنا في هذا التقسيم فرضنا أن كل تلك الأمور كانت حاضرة . هذا خلف . وأما أن قلنا : إن المؤثر مع كل ما لا بد منه في حصول المؤثرية ، ما كان حاصلاً قبل ذلك ، وإنما حدث في هذا الوقت كان الكلام في حدوث ذلك المجموع كالكلام في حدوث ذلك الأثر ، فإن حدث لا لمؤثر كان هذا قولاً باستغناء الأثر الحادث عن المؤثر ، وإن افتقر إلى مؤثر آخر ،

---

(1) من (س) .
(2) من (س) .
(3) من (س) .

لزم إما التسلسل أو الدور ، وهما باطلان عندكم .

الشبهة الثالثة عشر : الممكن حين صدر عن الواجب ، إما أن يكون قد صدر مع أنه كان صدوره عنه ممكناً ، أو مع أنه كان صدوره عنه واجباً ، فإن كان الأول ، فقد ترجح الممكن لا لمؤثر ، وإن كان الثاني فحينئذٍ يصدق أن هذا المعلول من لوازم وجود تلك العلة ، وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم ، فيلزم من ارتفاع هذا المعلول ارتفاع علته ، ويلزم من ارتفاع علته ارتفاع علة علته . وهكذا القول في أنه يلزم من ارتفاع كل [معلول ارتفاع علته . حتى ينتهي هذا إلى المبدأ الأول ، فيلزم أن يقال : إنه يلزم من ارتفاع] [١] هذه الممكنات ، وهذه الحوادث ، ارتفاع واجب الوجود لذاته ، وهو محال .

فإن قال قائل : الجواب عنه من وجهين :

الأول : إن ارتفاع الأثر لا يوجب ارتفاع المؤثر ، بل يدل على أن المؤثر ارتفع أولاً ، حتى لزم من ارتفاعه ارتفاع هذا الأثر .

الثاني : لم لا يجوز أن يقال : إن ارتفاع المعلول ، دل على أن شرطاً من الشرائط المعتبرة في تأثير واجب الوجود لذاته ، في حصول هذا المعلول [قد ارتفع [٢]] وبهذا التقدير لا يلزم من ارتفاع هذا المعلول ارتفاع ذات العلة ، لأنا نقول :

أما الجواب الأول فضعيف لأنه لو كان الأمر كذلك [لكان [٣]] متى ارتفع الأثر فإن المؤثر قد ارتفع أولاً ، لكنا نشاهد عدم الصور والأعراض في عالمنا هذا ، فيلزم أن يكون عدمها ، دالاً على عدم عللها ، وحينئذٍ يلزم المحال [٤] المذكور .

وأما الجواب الثاني : فضعيف أيضاً ، لأن الكلام في ارتفاع ذلك

---

(١) من (ز) .
(٢) من (ز) .
(٣) من (ز) .
(٤) المحذور (ز) .

الشرط ، كالكلام في ارتفاع ذلك المعلول فإن كان ذلك لارتفاع شرط آخر لزم أن يكون كل حادث لأجل حادث آخر إلى غير النهاية . ثم إن هذه الأسباب والمسببات الغير المتناهية ، لو كانت موجودة معاً ، فقد لزم وجود أسباب ومسببات غير متناهية دفعة واحدة [وهو محال] [1] وإن كان بعضها سابقاً على البعض ، فحينئذٍ قد جوزتم استناد الحادث الموجود في الحال إلى سبب كان موجوداً قبل ذلك وهو غير موجود في الحال ، وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال المقتضى لوجود هذا الشيء الموجود في الحال شيء كان موجوداً قبله ، ثم فني عند طريان هذا الحادث ، وهذا عين [2] ما ذكرتموه في الشرائط المتعاقبة وحينئذٍ لا يمكنكم الاستدلال بوجود هذه الممكنات على وجود موجود واجب الوجود لذاته .

الشبهة الرابعة عشر : العالم إما أن يكون له مؤثر أو لا يكون ، فإن لم يكن له مؤثر ، مع أن العالم ممكن لذاته ، فقد وقع الممكن لا عن مؤثر . وإن كان له مؤثر فذلك المؤثر ، إما أن يكون واجباً أو مختاراً . فإن كان موجباً فاختصاص النقطة المعينة ، بأن تكون قطباً للفلك دون سائر النقط المتساوية لها : رجحان للممكن لا لمرجح ، وكذلك القول في اختصاص كل واحد من الكواكب لجانب معين من الفلك ، دون سائر الجوانب ، وكذا القول في اختصاص بعض جوانب المتمم [3] بالرقة دون سائر الجوانب وكذا القول في حصول كرة العالم في جانب معين من الخلاء الذي لا نهاية له عند من يقول بذلك الخلاء . وإما إن كان مختاراً كان تخصيص إحداث العالم بالوقت المعين دون [سائر] [4] ما قبله ، وما بعده ترجيحاً لأحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح فثبت : أن القول باستغناء الممكن عن المؤثر لازم على كل التقديرات.

الشبهة الخامسة عشر : لو أثر شيء في شيء لكان تأثير المؤثر في الأثر ،

---

(١) من (ز).
(٢) من (ز).
(٣) يقرأ : المحتم.
(٤) من (س).

إما أن يكون باعتبار كونه مؤثراً ، أو كان ذلك التأثير حاصلاً باعتبار آخر سوى كونه مؤثراً . والقسمان باطلان ، فالقول بالتأثير باطل وإنما قلنا : إنه يمتنع أن يؤثر فيه باعتبار كونه مؤثراً ، وذلك لأن كون الشيء مؤثراً في غيره نسبة مخصوصة بين ذات المؤثر ، وذات الأثر ، والنسبة الحاصلة بين الشيئين متأخرة بالرتبة عن الذاتين[1] ، فيلزم من هذا أن يقال : إن كون المؤثر مؤثراً في ذات الأثر نسبة متأخرة بالرتبة عن ذات الأثر ، فلو حكمنا بأن ذات الأثر إنما وجد[2] بسبب تلك المؤثرية ، لزم أن تكون هذه المؤثرية متقدمة بالرتبة على ذات الأثر ، وحينئذٍ يلزم تقدم كل واحد منهما على الآخر ، أعني[3] المؤثرية ، وذات الأثر وذلك محال ، وأما بيان فساد القسم الثاني ، وهو أن يؤثر المؤثر في الأثر لا باعتبار كونه مؤثراً فيه [فهذا أيضاً باطل ، لأنه لو أثر فيه لا باعتبار كونه مؤثراً فيه] [4] فحينئذٍ يصير ذلك لا باعتبار المؤثرية ، وحينئذٍ يلزم الجمع بين النقيضين وهو محال .

الشبهة السادسة عشر : الأثر ما لم يجب وجوده عن المؤثر ، امتنع دخوله في الوجود ، فإن قيل [5] إن [مؤثر الأثر واجب الصدور عن المؤثر فيكون ممكن الصدور عنه ، وما دام يكون الشيء باقياً على إمكانه] امتنع دخوله [في الوجود] ، فيثبت أن الأثر ما لم يصر واجب الصدور عن المؤثر امتنع دخوله في الوجود ، وإذا ثبت هذا لزم أن يقال : إن صيرورة واجب الصدور عن المؤثر متقدم بالرتبة على دخوله في الوجود ، لكن وجوب صدوره عن المؤثر صفة من صفات وجوده ، والصفة متأخرة بالرتبة عن الموصوف ، فهذا يقتضي تقدم كل واحد من هذين الاعتبارين على الآخر ، وتأخره عنه ، وذلك محال .

الشبهة السابعة عشر : المؤثر يمتنع كونه مؤثراً في الشيء ، إلا إذا كان

---

(١) الذات (س) .
(٢) وجد (س) .
(٣) على (س) .
(٤) من (ز) .
(٥) عبارة (س): فإن قيل : أن يعتبر الأثر : ويصير واجباً ، امتنع دخوله في الوجود . فثبت : أن الأثر . . الخ

ذلك الشيء في نفسه ممكن الوجود محتاجاً إلى الغير ، فثبت أن عند عدم الإمكان والحاجة يمتنع كون الشيء مؤثراً فيه فلو صار [1] مؤثراً فيه عند حصول الإمكان والحاجة لزم أن يكون هذا الإمكان ، وهذه الحاجة علّة لكون ذلك المباين [2] علة لوجوده ، وهذا محال لوجهين :

الأول : إنه يلزم أن يحصل لغير واجب الوجود لذاته تأثيراً [في ذات واجب الوجود لذاته [3]] وهو محال .

الثاني : إنا قد دللنا على أن هذا الإمكان وهذه الحاجة أمران [4] عدميان ، ولو جعلناهما علة لكون العلة الفاعلة [مؤثرة في وجود الأثر لكانت العلة الأولى [5]] لهذه الموجودات أمراً عدمياً [6] وحينئذٍ يلزم كون العدم علة الوجود [و] هذا محال [7] .

الشبهة الثامنة عشر : إن المؤثر ما كان مؤثراً بالفعل قبل دخول [8] الأثر ، فإذا صار مؤثراً بالفعل عند وجود الأثر ، فقد حدثت تلك المؤثرية ، فإن كان حدوثها لأجل هذا الأثر لزم الدور ، وإن كان حدوثها لشيء آخر لزم التسلسل ، وإن حدثت هذه المؤثرية لا لسبب أصلاً ، كان ذلك قولاً ، بأن المحدث الممكن [9] غني عن المؤثر والفاعل ، فهذا تمام شبهات القائلين بنفي التأثير والأثر .

---

(١) فرضنا (س) .
(٢) الممكن (س) .
(٣) من (ز) .
(٤) قيدان (س) .
(٥) من (س) .
(٦) امران عدميان (ز) .
(٧) هذا خلف (س) .
(٨) وجود (س) .
(٩) من (ز) .

الفصل الخامس

في
تقرير الجواب عن هذه الشبهات

الشبهة الأولى : وهي قولهم : « لو كان الإمكان محوجاً إلى المؤثر ، لكان الباقي في حال بقائه محتاجاً ، إلى المؤثر ».

نقول في الجواب عنها : لا نزاع في المقدمة الأولى : لكن لم قلتم : إن الباقي غير مفتقرٌ إلى المؤثر ؟ قوله : « لأنه يلزم منه تحصيل الحاصل وهو محال » قلنا : إن عنيتم بهذا الكلام (أنه يلزم أن يحصل للحاصل حصول آخر ، فهذا غير لازم ، لأن على هذا التقدير يكون هذا الحصول الثاني حصولاً جديداً ، فيكون تأثير المؤثر في الحادث لا في الثاني ، وكلا منا فيها إذا كان المؤثر في نفس الثاني ، وإن عنيتم بهذا الكلام)[1] أن يكون عين[2] ذلك الحصول واقعاً بتأثير ذلك المؤثر ، وتكوينه من غير توهم أن يحصل لذلك الحاصل حصول ثان ، فهذا حق ، وصدق عندنا ، فلم قلتم : إن الأمر ليس كذلك ؟

والجواب عن الشبهة الثانية : وهي قولهم[3] : « تأثير المؤثر ، إما أن يكون حال وجود الأثر أو حال عدمه » قلنا : بل حال وجوده . قوله : « فيلزم إيجاد الموجود ، وهو محال » قلنا : إن عنيت بإيجاز الموجود جعله موجوداً من

---

(١) من (ز) .
(٢) غير (س) .
(٣) قوله (س) .

شيئين[1] ، فهذا غير لازم ، وإن عنيت أن هذا الوجود الحاصل (إنما حصل)[2] بتأثير هذا المؤثر فيه ، فهذا مذهبنا الذي لا حق إلا هو ، فلم قلتم إنه محال ؟

والجواب عن الشبهة الثالثة : وهي قولهم :[3] « افتقار الأثـر إلى المؤثر ، إما أن يكون وصفاً ثبوتياً أو عدمياً » قلنا : لم لا يجوز أن يكون مفهـوماً عـدمياً ؟ قوله : « كونه مفتقراً نقيض لقولنا : إنه غير مفتقر » .

قلنا : هذا الكلام يوجب عليكم[4] كون العدم وجوداً ، وذلك لأن كـون العدم مناقضاً للوجود ومقابلاً له وصف وجودي ، بـدليل أن كـونه غـير مناقض لـه ، وغير مقـابل لـه ، وصف عدمي وإذا كـان اللامنـاقض واللامقابل وصفـا عدمياً ، وجب أن يكون كونـه مناقضـاً ومقابـلاً وصفا وجـودياً ، وإذا كـان لهذا الـوصف وصفاً وجـودياً (وهـو محمول العـدم ، لأنه لانـزاع أن العدم منـاقض للوجـود)[5] ومقابـل له ، فيلزم أن يكـون العدم مـوصـوفـاً بصفـة مـوجـودة ، والموصف بالصفة الموجـودة موجـود ، فيلزم كون العـدم موجـوداً ، وهو محـال . وكل ما ذكروه في الجواب عن هـذا الكلام ، فهـو عين جـوابنا عن هـذه الشبهة المذكورة .

والجـواب عن الشبهة الـرابعـة : وهي قـولكم :[6] « الحكم عـلى الشيء بـالافتقار يقتضي أن يكـون المحكوم عليـه بالافتقار مقدمـاً على ذلـك الافتقـار ومتـأخـراً عنـه » قلنـا : هب أن الافتقـار إلى الشيء معنى وقـع في محـل الشـك والشبهـة ، إلا أن كون الشيء حـادثاً بعـد العدم أمـر معلوم بالضـرورة ، فإنـا نشاهد أن النور يحدث بعد الظلمة ، وأن الحر يحـدث بعد البـرد ، ونقول : مـا ذكرتموه في تقرير هـذه الشبهة ، فهـو بعينه قـائم في الحدوث ، وذلـك لأن ذلك الشيء موصوف بـالحدوث ، والمـوصوف متقـدم بالـرتبة عـلى الصفة ، ويقتضي أيضاً ، أن يكون متأخراً عنه ، لأنه وجد بعد أن لم يكن ، وكـما أن هذه الشبهـة

(1) مرتين (ز) .
(2) من (س) .
(3) قوله (س) .
(4) علم (س) .
(5) من (ز) .
(6) قولهم (س) .

لا تمنع من الإقرار بالحدوث في الجملة[1] ، لكونه معلوم الثبوت بالحس ، فكذلك يجب أن لا تمنع من الإقرار بحصول الحاجة والافتقار .

والجواب عن الشبهة الخامسة : وهي قولهم : « المفتقر إلى المؤثر إما الماهية ، أو الوجود أو اتصاف الماهية بالوجود » فنقول : هذا الإشكال وارد في الحدوث ، فإنه يقال : لو حدث شيء لكان الحادث إما الماهية أو الوجود ، أو موصوفية الماهية بالوجود ، والكل باطل للوجوه التي ذكرتموها في تقرير هذه الشبهة ، وهذا يقتضي أن لا يضيء الجو[2] بعد أن كان مظلماً ، وأن لا يقوم الإنسان بعد أن كان جالساً ، وكما أن هذا باطل فكذلك ما ذكرتم .

والجواب عن الشبهة السادسة : وهي قولهم:[3] : « المحكوم عليه بالحاجة، إما أن يكون بسيطاً أو مركباً[4] فنقول: لم لا يجوز أن يكون بسيطاً؟ فإن عندنا السواد إنما صار سواداً بالفاعل، والجوهر إنما صار جوهراً بالفاعل، قوله : « علة الحاجة هي الإمكان ، والإمكان صفة نسبية ، والنسبة لا يمكن حصولها في المفردات » قلنا المراد عندنا : هو أنه لا يمتنع (بقاؤه ولا يمتنع)[5] زواله ، ولا نسلم أن الإمكان بهذا التفسير لا يعترض البسائط ، فإن قالوا : قول القائل السواد من حيث إنه (سواد لا)[6] يمتنع بقاؤه ولا يمتنع زواله : لا يفيد غرضكم . وذلك لأن ما ذكرتم يقتضي الحكم على السواد بإمكان البقاء تارة وبإمكان الفناء أخرى ، والمفهوم من كون السواد سواداً مغايراً للمفهوم من البقاء والفناء ، فما ذكرتم يدل على أن الإمكان يمتنع حصوله في الماهية البسيطة .

قلنا : هذا تمسك بمحض اللفظ ، والمراد من الإمكان كون الشيء في نفسه ، بحيث يصح أن تبقى هويته وأن لا تبقى ، ولا شك أن المحكوم عليه بهذا المفهوم بالإمكان مفرد لا مركب.

---

(١) الحكمة (س).
(٢) الهواء (س).
(٣) قوله (س).
(٤) شرطاً (س).
(٥) من (ز).
(٦) من (ز).

والجواب عن الشبهة السابعة : وهي قولهم : « القول بثبوت شيء ، يؤثر في شيء آخر ، يقتضي كون ذلك التأثير مغايراً لذات المؤثر ، ولذات الأثر ، وهو يوجب التسلسل » .

فنقول (١) في الجواب : قد ذكرنا أن مثل ذلك التقسيم الذي ذكرتم قائم فيما علم وجوده بالضرورة فيكون باطلاً . قوله : «فإذا سلمتم وجود كلام صحيح الشكل ، صحيح المادة ، مع أن نتيجته تكون باطلة ، فحينئذٍ لا يمكن الاستدلال بشيء من الدلائل على صحة شيء من المطالب » قلنا : نحن لا نسلم صحة الوجوه المذكورة في ذلك التقسيم ، بل نحن إنما أوردنا (٢) هذه المعارضات لتدل على اشتمال التقسيم الذي ذكرتم على مقدمات فاسدة .

والجواب عن الشبهة الثامنة : وهي قولهم : « لو كان الإمكان علة للحاجة لافتقر المعدوم حال عدمه إلى المؤثر» فنقول : لم لا يجوز أن يقال : الإمكان علة لاحتياج وجود الممكن إلى المؤثر ، وإذا كان كذلك . لم يلزم من هذا الكلام احتياج عدم الممكن إلى المؤثر ؟ سلمنا : أن الإمكان علة للحاجة في الطرفين (٣) ، فلم لا يجوز أن يقال علته عدم العلة ؟ (٤) قوله « العلية صفة ثبوتية » قلنا : لا نسلم قوله لأنها مناقضة للمفهوم من قولنا : إنه ليس بعلة ، قلنا : ينتقض هذا بقولنا : العدم مناقض للوجود ، ومقابل له . فإن ما ذكرتموه إن دل على قولكم لزم أن يقال : إن كون العدم مناقضاً للوجود صفة موجودة ، فيكون العدم موصوفاً بصفة موجودة ، وما كان كذلك كان موجوداً ، فيلزم كون العدم محض الوجود ، وهو محال .

والجواب عن الشبهة التاسعة : وهي قولهم : « لو افتقر الممكن إلى المؤثر لم يكن الإنسان مختاراً في فعله » فنقول : لم لا يجوز أن يقال إنه مضطر في ذلك الاختيار ، وتفسيره : أن الله تعالى يخلق ذلك الاختيار فيه ، ثم يكون ذلك

---

(١) قلنا (س).
(٢) ذكرنا (س).
(٣) في الظن (س).
(٤) علة العدم العلة (ز).

الأختيار موجباً لذلك الفعل أو جزءاً من الموجب ، أو شرطاً للموجب .

قوله : « فعلى هذا التقدير يلزم الجبر ، ويلزم بطلان الأمر والنهي ، والثواب والعقاب » قلنا : لا تسلم أنه يلزم ما ذكرتم ، فإن الثواب والعقاب عند الحكماء أحوال لازمة ، من حصول الأعمال السابقة على ما سيأتي في تحقيق (هذا)[1] الكلام في أبواب المعاد .

والجواب عن الشبهة العاشرة : وهي قولهم : الهارب من السبع يختار أحد الطريقين لا لمرجح ..

فنقول : لا نسلم أنه لم يحصل المرجح هنا ، وبيانه من وجهين :

أحدهما : حركته في أحد المكانين دون الثاني ، والسبب الثاني : إرادته لإحدى الحركتين دون الثانية ، ثم لا نقول إن تلك الإرادة حصلت لإرادة اخرى من قبله ، وإلا لزم التسلسل ، بل إنما حدثت تلك الإرادة في قلبه لأسباب علوية لا اطلاع لنا على تفاصيلها .

والجواب عن الشبهة الحادية عشر : وهي قولهم : إن [القول][2] بافتقار الممكن إلى المؤثر يقدح في كونه ممكناً . فنقول : إن الكلام الذي ذكرتم يقدح في وجود الممكن ، سواء قلنا : بافتقاره إلى المؤثر أو لم نقل به ، وبيانه : وهو أن المحكوم عليه بالإمكان ، إما أن يكون موجوداً أو معدوماً ، فإن كان موجوداً كان وجوده منافياً لعدمه ، وكان منافياً لإمكان عدمه ، وكذلك القول في جانب العدم ، فكل ما يصلح عذراً (عن هذا يصلح عذراً)[3] عما ذكرتم .

والجواب عن الشبهة الثانية عشر : « المؤثر في كل مالا بد منه في حصول المؤثرية إما أن يقال إنه كان حاصلاً قبل حدوث ، هذا الحادث أو ما كان حاصلاً » فنقول : لم لا يجوز أن يقال : ذات المؤثر كانت حاصلة ، إلا أن انقضاء الموجود ، الذي كان حاصلاً قبل ، كان شرطاً لفيضان هذا الحادث

---

(١) من (ز).
(٢) من (س).
(٣) من (س).

عنه ؟ وهكذا يكون فيضان كل حادث مشروطاً بانقضاء الحادث الذي كان موجوداً قبله ، كما هو قول الحكماء .

والجواب عن الشبهة الثالثة عشر : وهي قولهم : « « إنه يلزم من عدم الأثر عدم المؤثر ، فيلزم أن يكون المبدأ الأول ممكناً لذاته » .

فنقول : حق إنه يلزم عدم عند عدم الأثر ، (عدم المؤثر) (١) أما ما ليس بحق : فهو : أن عدم المؤثر إنما حصل من عدم الأثر ، لأن الأثر تابع ، والتابع لا يصير متبوعاً ، لا في جانب الوجود ، ولا في جانب العدم ، قوله « هب أن الأمر كذلك ، إلا أن هذا الكلام يقتضي أنه كلما ارتفع الأثر فقد ارتفع المؤثر أولاً ، وذلك يقتضي كون المؤثر قابلاً للارتفاع » قلنا : ارتفاع الأثر قد يكون لارتفاع المؤثر ، وقد يكون لارتفاع حالة من أحوال ذلك المؤثر ، كانت تلك الحالة شرطاً لصدور الأثر عن المؤثر . وعند الحكماء : إن صدور كل (أثر) (٢) حادث عن المؤثر القديم مشروط بانقضاء حادث آخر وجد قبله ، وهكذا لا إلى أول .

والجواب عن الشبهة الرابعة عشر : وهي قولهم « اختصاص النقطة المعينة بالقطبية عند الحكيم ، واختصاص الوقت المعين بحدوث العالم فيه عند المتكلم ، يوجب رجحان أحد طرفي الممكن لا لمرجح » فنقول : إن تعين النقطة المعينة للقطبية تابع للحركة المعينة ، وأما حصول تلك الحركة بعينها ، فيحتمل أن يكون السبب فيه أن المادة الفلكية المعينة لا تقبل إلا ذلك النوع المعين من الحركة . هذا على قول الحكيم .

والجواب عن الشبهة الخامسة عشر : وهي قولهم : « لو أثر شيء في شيء ، لكان المؤثر في ذلك الأثر باعتبار كونه مؤثراً فيه (أولاً باعتبار كونه مؤثراً فيه » فنقول : الحق أنه يؤثر لا باعتبار كونه مؤثراً فيه) (٣) بل يؤثر

(١) من (س).
(٢) من (س).
(٣) من (س).

باعتبار ذاته المخصوصة ، فذات الأثر توجب حصول الأثر ، ثم عند حصول ذات الأثر تحصل الإضافتان العارضتان للذات أعني : كون أحدهما مؤثراً في الآخر ، وكون الآخر أثراً للأول.

والجواب عن الشبهة السادسة عشر : وهي قولهم : « الممكن ما لم يصر واجب الصدور عن المؤثر لم يوجد » فنقول : هذا حق : إلا أن ذلك الوجوب يكون صفة لذات المؤثر لا لذات الأثر ، وتفسير هذا الكلام : أنه ما لم يصر المؤثر بحيث يجب تأثيره في ذلك الأثر [1] لم يصدر عنه ذلك الأثر ، وبهذا التفسير يسقط ما ذكروه من الشبهة.

والجواب عن الشبهة السابعة عشر : أن نقول كون الأثر ممكن الوجود ومحتاجاً ، شرط لتأثير المؤثرية فيه ، والفرق بين الشرط وبين العلة معلوم .

والجواب عن الشبهة الثامنة عشر : وهي قولهم : « المؤثر إذا صار مؤثراً في الأثر فتلك المؤثرية حكم حادث » فنقول : لو كان المؤثر صفة زائدة للزم التسلسل ، وهو محال ، فظهر أنها ليست صفة موجودة في الأعيان . فهذا جملة الكلام (في الجواب) [2] عن هذه الشبهات (والله ولي الإرشاد والهداية والعصمة بفضله) [3] .

---

(١) أن يصدر ذلك (س).
(٢) من (س) .
(٣) من (ز).

الفصل السادس

في
إيراد نوعين آخرين من السؤال على قولنا :
الممكن لا بد له من مرجح

أما تقرير السؤال الأول : فهو أن نقول : الممكن هو الذي يقبل الوجود ، ويقبل العدم ، إلا أنا نقول : الذي يكون كذلك على قسمين :

أحدهما : أن يكون قبول الماهية للوجود والعدم على السوية من غير تفاوت (أصلاً)[1].

والثاني : أن يكون قابلاً (لهما)[2] ، إلا أن أحد الطرفين يكون أولى بتلك الماهية من الطرف الآخر ، إذا عرفت هذا فنقول : لم لا يجوز أن يقال : إن هذه الممكنات وأن كانت موصوفة بالإمكان ، بمعنى أن صفاتها قابلة للعدم وللوجود ، إلا أنها غنية عن السبب وعن المؤثر ، وذلك لأجل أن الوجود أولى بها من العدم ، فهذه الماهيات لأجل كونها قابلة للوجود وللعدم ، تكون من جملة الممكنات ، إلا أنها لأجل أن الوجود أولى بها من العدم تكون غنية عن السبب ، فما لم تقيموا البرهان على فساد هذا الاحتمال ، لم يتم ما ذكرتموه من الحجة والبرهان ، ثم نقول : الذي يدل على أن حصول هذه الأولوية معقول جملة وجوه :

الأول : الموجودات السيالة ، كالزمان والحركة والصوت ، لاشك أن

---

(١) من (ز) .

(٢) من (ز) .

العدم أولى بها ، والمراد من كونها سيالة أنها توجد وتنقضي ، ويمتنع بقاؤ ها بأعيانها .

فنقول : الدليل على أن الأمر كذلك ، أن هذا الأن[1] الحاضر ، وهذا الجزء الحاضر من الصوت لاشك أنه قابل للوجود ، إذ لو لم يكن قابلاً للوجود ، لما دخل[2] في الوجود ، ولا شك[3] أن العدم أولى بها ، إذ لو لم تحصل هذه الأولوية لما كان واجب الانقراض والانقضاء ، فثبت في هذه الأشياء أنها قابلة للوجود ، وقابلة للعدم ، ثم إن العدم أولى بها من الوجود ، فإذا عقلنا حصول هذه الأولوية في جانب العدم ، فلم لا نعقل حصولها في جانب الوجود ؟

الوجه الثاني : في تقرير هذا الكلام : أنه قد تكون العلة المؤثرة في حصول الأثر بحيث يتوقف تأثيرها في ذلك الأثر على حصول شرط مخصوص ، مثل الثقل ، فإنه إنما يوجب النزول بشرط عدم المانع ، إذا عرفت هذا فنقول : لا شك أن الأولى بالثقل ، اقتضاء[4] النزول[5] والسقوط (إلا أن)[6] عند فوات ذلك (الشرط ، قد يتخلف عند ذلك) الأثر . فهذا يدل على أن الأولوية قد تحصل في جانب الوجود مع أنها لا تنتهي إلى حد الوجوب .

الثالث : إن الفلاسفة اتفقوا على أن الممكنات على ثلاثة أقسام : منها أكثرية ومنها أقلية ومنها متساوية ، ولا معنى للأكثري إلاّ ما يكون الوجود أولى به ، مع أنه لا يمتنع أن يبقى على العدم ، ولا معنى للأقلي ، إلا ما يكون العدم أولى به ، مع أنه لا يمتنع أن يصير موجودا ، وإذا كان هذا حكما متفقا عليه بين الفلاسفة كان كافيا في تقرير ذلك السؤال ، ألا ترى أنهم قالوا : طبيعة الأرض تقتضي الحصول في الوسط على سبيل الأكثرية ، لا على سبيل الدوام ، لأنها قد تصير ممنوعة عن إيجاد ذلك ، على سبيل القسر ، مثل المدرة المرمية إلى فوق .

الرابع : إن الماهيات الممكنة لا شك أنها قابلة للوجود والعدم ، فهذه

---

(1) الأول (س) .
(2) حصل (س) .
(3) وأن العدم (س) .
(4) الزوال (ز) (7) افتقار (س) .
(5) من (ز) .
(6) من (ز) .

الماهيات إما أن لا تكون مقتضية لحصول (هذين الأمرين ، وإما أن تكون مقتضية لحصول أحدهما لا بعينه ، وإما أن تكون [مقتضية [1]] لحصول أحدهما بعينه [2] ، والأول باطل ، وإلا لزم خلو هذه الماهيات عن الوجود والعدم معا وهو محال ، والثاني أيضا باطل لأن أحدهما لا بعينه يمتنع دخوله [3] في الوجود ، لأن من المحال أن يحصل في الوجود شيء ، مع أنه في نفسه لا يكون شيئا معينا ، بل يكون هو في نفسه إما هذا وإما ذاك ، وما يكون ممتنع الوجود في نفسه ، يمتنع أن يكون وجوده معلولا لوجود غيره ، ولما بطل هذان القسمان ثبت أن هذه الماهيات الممكنة تقتضي إما الوجود بعينه ، وإما العدم بعينه ، مع أن الطرف الثاني يكون غير ممتنع الحصول فثبت بهذا البرهان : أنه لا بد من الاعتراف بحصول هذه الأولوية (ولما ثبت بهذه الوجوه الأربعة أنه لا بد من الاعتراف بحصول هذه الأولوية [4] في الجملة فنقول : هذا الذي يكون الوجود أولى به من العدم ، وجب أن يكون غنيا في وجوده عن السبب المؤثر والفاعل الموجد ، والدليل عليه : أن عند (فرض) [5] عدم المؤثر المنفصل ، إما أن يحصل أولا يحصل . فإن حصل الرجحان فقد كفت ماهيته في حصول هذا الرجحان ، وما حصل بالذات امتنع استناده إلى الغير ، وإن لم يحصل الرجحان فحينئذ لا تكون ذاته مقتضية لحصول أولوية الوجود ، مع أنا فرضناه ، كذلك . هذا خلف . فثبت بما ذكرنا : أن القول بحصول أولوية الوجود معقول ، وثابت أن بتقدير حصول هذه الأولوية ، فإنه يجب حصول الاستغناء عن العلة ، فهذا تمام الكلام في تقرير هذه الشبهة .

وأما السؤال الثاني : على قولكم [6] « الممكن مفتقر إلى المؤثر » فهو أن نقول هذه الأجرام العلوية والسفلية بتقدير أن يقوم البرهان على كونها ممكنة الوجود في أنفسها . قابلة للوجود وللعدم ، إلا أن بتقدير كونها دائمة أزلية [7]

---

(1) من (س) .
(2) مكررة في (س) .
(3) حصوله (س) .
(4) من (س) .
(5) من (س) .
(6) قولهم (س) .
(7) الأثر (س) .

باقية ، فإنه يمتنع الحكم عليها بالافتقار إلى المؤثر ، لأنه ثبت أن الباقي في حال بقائه يمتنع افتقاره إلى المؤثر والفاعل ، فعلى هذا (التقدير) [1] ما لم تقيموا الدلالة على كونها محدثة ، امتنع الحكم عليها بالاحتياج إلى المؤثر ، إلا أنكم لو أثبتم حدوثها ، فحينئذ يسقط هذا الدليل بالكلية ، ويصير هذا الدليل (هو الدليل الذي) [2] يعول المتكلمون عليه في إثبات العلم بالصانع ، فإنهم يقيمون الدليل على أن العالم محدث ، ثم يقولون : وكل محدث فله محدث ، فحينئذ يحصل لهم العلم بافتقار هذا العالم إلى الصانع ، فيفتقر في تقرير هذا السؤال إلى (بيان أن) [3] الباقي حال بقائه يفتقر [4] إلى المؤثر . والذي يدل عليه وجوه :

الأول : إنه لو افتقر الباقي حال بقائه إلى المؤثر لزم إيجاد الموجود ، وهو محال .

الثاني : إنه لو كان الأمر كذلك لزم افتقار البناء حال بنائه إلى الباني ، وأيضاً من خضب يده بالحناء فإنه يبقى اللون بعد زوال الحناء ، ومن رمى الحجر ، فحركة الحجر باقية بعد زوال مدافعة الرامي .

الثالث : إنه يلزم افتقار العدم الباقي حال استمراره إلى المؤثر .

الرابع : إن كل عقل سليم يشهد بأن الشيء إذا حصل على وصفه وحاله ، فإنه يبقى على تلك الصفة والحالة إلى وقت طريان المبطل المزيل ، وكذلك فإنا إذا خرجنا من الدار ، كان ظن بقاء تلك الأشياء التي رأيناها أقوى من ظن زوالها ، ولهذا السبب فإنا نقصد للعود إليها ، ولا نقصد العود إلى الدار التي يجوز حدوثها ، وإذا غبنا عن بلد فإنا نكتب الكتب إلى أصحاب تلك البلدة لأجل ما حصل في عقولنا ، من أن الأصل في كل أمر بقاؤه على ما كان ،

---

(١) من (س) .
(٢) من (ز) .
(٣) من (س) .
(٤) لا يفتقر (ز) .

فهذا تمام الكلام في تقرير هذين السؤالين .

واعلم أن الجواب على السؤال الأول : إنما يظهر إذا أقمنا [1] البرهان القاطع على أن الماهية ، إذا كانت قابلة للعدم والوجود ، فإنه يجب أن تكون نسبة كل واحد منهما إلى تلك الماهية (على السوية) [2] وأنه يمتنع أن يكون أحد الطرفين أولى بها ، والذي يدل على أن الأمر كما ذكرناه [3] وجوه : -

الأول : إنا نقول الماهيّة إذا اعتبرناها مع جميع الأمور المعتبرة في حصول تلك الأولوية ، فإما أن يكون العدم عليها حال حصول تلك الأولوية صحيحا ، أو لا يكون العدم عليها ، حال حصول تلك الأولوية صحيحا ، فإن لم يصح العدم مع حصول تلك الأولوية الذاتية ، كان ذلك واجبا لذاته لا ممكنا لذاته ، وإن صح طريان العدم عليها ، فطريان العدم عليها حال حصول تلك الأمور المعتبرة في حصول تلك الأولوية ، إما أن يتوقف على حصول [4] السبب المعدم المبطل ، أولا يتوقف على حصوله [5] فإن توقف عليه فحينئذ لا تحصل أولوية الوجود إلا مع عدم ذلك السبب المعدم ، وعلى هذا التقدير فالحاصل قبل هذا القيد ما كان كافيا في حصول تلك الأولوية ، وقد فرضنا أن الأمر كذلك . هذا خلف .

وأما القسم الثاني : وهو أن لا يتوقف عدم ذلك الشيء على حصول [6] السبب المعدم المبطل ، فعلى هذا التقدير تكون تلك الأولوية حاصلة تارة مع الوجود ، وأخرى مع العدم ، فنسبة تلك الأولوية إلى الوقتين على السوية ، واختصاص أحد ذينك الوقتين بالوجود والآخر بالعدم ، يكون ترجيحاً لأحد طرفي الممكن المتساوي على الآخر من غير مرجح ، وهو محال .

الحجة الثانية : على فساد القول بهذه الأولوية : إنا قد دللنا على أن الممكن المتساوي ، يمتنع رجحان أحد طرفيه على الآخر من غير مرجح ، إذا

---

(١) اليم (ز) .
(٢) من (ز)
(٣) كذلك (س) .
(٤) حضور (س) .
(٥) حضور (س) .
(٦) حضور (س) .

ثبت هذا . فنقول : بتقدير أن يكون أحد الطرفين راجحا كان الطرف الثاني مرجوحا ، ولما كان حصول الرجحان حال الاستواء ممتنعا ، كان (حصوله)[1] حال حصول المرجوحية أولى بالامتناع ، وإذا كان الطرف المرجوح حال كونه مرجوحاً[2] ممتنع الحصول ، كان الطرف الراجح واجب الحصول ، ضرورة أنه لا خروج عن طرف النقيض ، ولما أقمنا البرهان القاطع على فساد الاحتمال الذي ذكرتموه ، فلنذكر الجواب على الوجوه التي عولوا عليها :

الجواب عن الشبهة الأولى : وهي قولهم : « إن من الأعراض ما يكون ممتنع البقاء » .

فنقول : من الناس من قال كل عرض فإنه يجوز بقاؤه ، قال : لأن تلك الماهية قابلة للوجود، وإنها لو لم تكن قابلة للوجود لما وجدت تلك القابلية من لوازم الماهية ، ولازم الماهية يكون واجب الدوام بدوام الماهية ، فتلك القابلية باقية أبدا ، فكان ذلك الشيء ممكن البقاء والدوام ، وعلى هذا المذهب فالإشكال زائل وأما الذين سلموا : أن من الأعراض ما يمتنع بقاؤه .

فنقول : جواب هذه الشبهة عندهم : أن كونه باقيا كيفية حادثة ، فالممتنع هو حصول تلك الكيفية ، وهي غير قابلة للوجود أصلا[3] .

والجواب عن الشبهة الثانية : وهي قولهم : « العلة إذا كان تأثيرها في معلولها موقوفا على شرط فقبل حصول ذلك الشرط يكون التأثير بها أولى ، مع أنه لم ينته إلى حد الوجوب » .

فنقول : لا نسلم أن التأثير بها أولى ، فإن العلة مهما اختل قيد من القيود المعتبرة في كونها علة ، امتنع كونها مؤثرة ، ومهما حصل كل القيود المعتبرة في العلية ، وجب كونها مؤثرة .

---

(١) من (س) .
(٢) موجودا (س) .
(٣) أبدا (س) .

والجواب عن الشبهة الثالثة : وهي قولهم : « اتفق الحكماء على أن الممكن قد يكون أكثريا ، وقد يكون أقليا » فنقول : المراد من الأكثري هو الذي يكون سبب وجوده في أكثر الأحوال موجودا ، وإذا فسرنا الأكثرية بهذا الوجه سقط كلامكم .

والجواب عن الشبهة الرابعة : إن قولكم : « الماهية تقتضي أحد الطرفين بعينه مع أن طريان النقيض على ذلك الطرف ممكن » .

فنقول : الماهية تقتضي أن تكون إما موجودة ، وإما (أن تكون)[1] معدومة ، قوله : « هذا المعنى أمر مبهم ، والمبهم لا وجود له في الأعيان ، وما لا وجود له في الأعيان امتنع جعله معلولا[2] ، لما لا يكون[3] موجودا في الأعيان » ، قلنا : مقتضى الماهية عدم الخلو عن الوجود والعدم معا ، وعدم الخلو عنهما أمر معين ، فهذا تمام الكلام في السؤال الأول .

وأما السؤال الثاني : وهو قوله : « افتقار الممكن إلى المؤثر مشروط بكون ذلك الممكن محدثا » فنقول : هذا الشرط غير معتبر[4] ، بل ندعي إن مجرد ذلك الإمكان علة للحاجة إلى المؤثر ، ويدل عليه وجوه :

الأول: إنا بينا أن الممكن هو الذي تكون نسبة الوجود والعدم إليه على السوية ، وكل ما كان كذلك ، قضى العقل بأنه لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا لمرجح ، فعلمنا أن هذا القدر كاف في تحقق الحاجة إلى المؤثر ، فيبقى قيد الحاجة[5] ، محذوفا عن درجة الاعتبار .

الثاني : إن الحدوث لا يجوز أن يكون علة للحاجة ، ولا جزءاً من العلة ولا شرطا لها ، والدليل عليه أن الحدوث كيفية في الوجود ، فهي متوقفة على الوجود ، المتوقف على تأثير المؤثر فيه ، المتوقف[6] على احتياج الأثر إلى

---

(١) من (ز) .
(٢) مجعولا (س) .
(٣) لما يكون (س) .
(٤) معين (س) .
(٥) الحدوث (س) .
(٦) من (س) .

المؤثر ، المتوقف على علّة تلك الحاجة ، وعلى جزء تلك العلة ، وعلى شرط تلك العلة ، فلو كان الحدوث نفس العلة أو جزءها أو شرطها ، لزم تأخر الشيء الواحد عن نفسه بمراتب وهو محال ، فيثبت مما ذكرنا : أن الممكن مفتقر إلى المؤثر سواء كان ذلك الممكن حادثاً أو باقيا . ولنذكر[1] الآن الجواب عن الوجوه التي تمسكوا بها في إثبات أن الباقي لا يحتاج إلى المؤثر :

فالجواب عن الشبهة الأولى : وهي قولهم : « لو افتقر الباقي حال بقائه إلى المؤثر لزم إيجاد الموجود » فنقول : الجواب[2] عنه قد تقدم في الفصول السالفة ، وكذا الجواب عن قوله : « يلزم[3] افتقار العدم حال بقائه الى المؤثر » .

والجواب عن الشبهة الثانية : وهي قولهم : « يلزم افتقار البناء حال بنائه إلى البناء » فنقول : انتقال تلك الأجسام إلى تلك الأحياز غير ، وبقاء تلك الأحياز غير ، فالمفتقر إلى البناء هو انتقالها إلى تلك الأحياز ، فلا جرم[4] لم يبق ذلك الانتقال بعد مفارقة البناء ، أما استقرارها في تلك الأحياز ، فليس معلول تحرك البناء بل معلول طبائع تلك الأجرام .

والجواب عن الشبهة الثالثة : وهي قولهم : « العلم بوجوده (في الحال)[5] يوجب ظن بقائه في المستقبل ، وذلك يقتضي استغناء الباقي عن المؤثر » .

فنقول : لا نزاع في أن هذا الظن حاصل ، لكن لا نسلم أن هذا الظن إنما حصل لأجل أن الباقي حال بقائه غني عن المؤثر ، فما الدليل على أن الأمر كذلك ؟ فهذا جملة الكلام المعلوم[6] في هذا الموضوع [وبالله التوفيق][7] .

---

(١) من (ز) .
(٢) أما الجواب (س) .
(٣) فيلزم (س) .
(٤) من (ز) .
(٥) من الحال (س) .
(٦) الكلمات المعلومة (س) .
(٧) من (ز) .

الفصل السابع

في

بيان أن هذا البرهان المذكور في إثبات معرفة واجب الوجود لا يتم على أصول الحكماء إلا بعد إقامة الدلالة على أن العلة واجبة الحصول حال حصول المعلول.

أعلم أنه لو لم يجب كون العلة المؤثرة موجودة حال وجود المعلول ، لم يمتنع [أن يكون(١)] هذا الممكن إنما وجد لأجل شيء كان موجوا قبله ، ولم يبق معه ، ولو جاز ذلك ، لجاز أن يقال : إن كل ممكن فإنه مستند إلى ممكن آخر قبله ، لا إلى أول ، والتسلسل على هذا الوجه ليس باطلا عند الحكماء ، بل هو حق . لأن مذهبهم ، أن كل دورة فإنها مسبوقة بدورة أخرى ، لا إلى أول ، وإذا كان التسلسل على هذا الوجه ليس ممتنعا عند القوم ، فحينئذ لا يمكنهم [بيان(٢)] انتهاء الممكنات إلى موجود واجب الوجود ، أما إذا ثبت أن العلة المؤثرة يجب كونها موجودة حال وجود المعلول ، فعند هذا نقول : لو استند كل ممكن إلى ممكن آخر ، إلى غير النهاية ، لحصل أسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة واحدة ، وحينئذ [لا (٣)] يتمكن الفيلسوف من إثبات واجب الوجود لذاته ، فظهر أنه لولا صحة هذه المقدمة ، لم يقدر أحد من الفلاسفة على إثبات واجب الوجود لذاته ، [ولأجل هذه الدقيقة فإن الشيخ الرئيس لما شرع في كتاب النجاة في إثبات واجب الوجود لذاته](٤) اشتغل باقامة الدلالة على أن

---

(١) من (ز) .

(٢) من (س) .

(٣) من (س) .

(٤) من (ز) .

العلة المؤثرة يجب أن تكون موجودة ، حال وجود المعلول ، أما في [كتاب الإشارات وسائر الكتب ، فلم يذكر هذه المقدمة ، والحق ما ذكره[1] في] كتاب النجاة بالبيان الذي ذكرناه .

وإذا عرفت هذا فنقول : لو لم تكن العلة واجبة الحصول حال حصول المعلول ، لكانت إما أن تكون علة لهذا المعلول ، حال ما كانت تلك العلة موجودة ، أو بعد[2] أن صارت معدومة ، والأول [باطل[3]] لأن في تلك الحالة المتقدمة لم يصدر[4] عنها شيء أصلا ، فامتنع كونها علة ومؤثرة . والثاني باطل ، لأنها في الزمان الثاني قد صارت معدومة ، والمعدوم لا يكون علة للموجود . فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : العلة حال وجودها أوجبت وجود المعلول في الزمان الثاني منه ؟ فنقول : هذا باطل ، لأن في الزمان الثاني[5] إن لم يصدر عنه أثر البتة ، لم يكن في ذلك الزمان علة ولا مؤثراً [البتة . وإذا لم يكن في ذلك الزمان علة ولا مؤثراً[6]] فلو صار علة في الزمان الثاني ، مع أنه في الزمان الثاني صار معدوما ، لزم كون المعدوم علة للموجود ، وهو محال ، وإن لم يصر علة أيضا في الزمان الثاني ، كان هذا تصريحا بأنه ليس علة ولا مؤثرا البتة ، وأما إن قلنا : إنه في الزمان الأول قد صدر عنه أثر ، وكان هذا الأثر حاصلا في ذلك الزمان ، فحينئذ يكون المؤثر موجودا حال حصول الأثر ، وذلك عين[7] المطلوب . واحتج من خالف في وجود هذه المعية بأمور :

الأول : إن هذه المعية لو كانت معتبرة ، لكانت إما أن تكون عبارة عن المعية بالذات ، أو عن المعية بالزمان ، والأول باطل ، باتفاق العقلاء على أن العلة لا تكون مع العلول بالذات ، والثاني باطل لأن المعية الزمانية لا تصدق إلا على ما كان زمانيا ، وكل زماني فهو متحرك متغير ، وما لا يكون كذلك كانت المعية الزمانية ممتنعة ، في حقه .

---

(1) من (ز) .
(2) حال (س) .
(3) من (س) .
(4) لا يخفى (س) .
(5) الأول (ز) .
(6) من (س) .
(7) من (ز) .

الثاني : إن العلة لو أثرت في المعلول حال كون المعلول حاضرا ، كان ذلك إيجادا للموجود وهو محال ، فوجب أن يقال : العلة متقدمة على المعلول ، حتى يعقل كونها مؤثرة في نقل ذلك المعلول ، من العدم إلى الوجود .

الثالث : إنا إذا رمينا السهم فلا يزال [يكون[1]] كل واحد من المدافعات السابقة علة لاندفاع آخر ، يحصل بعده على الترتيب والولاء ، ولولا ذلك ، لوجب سقوط السهم عند انفصاله عن اليد .

الرابع : إن الفكر يوجب العلم بالمطلوب ، مع أن الفكر يجب تقدمه على العلم بالنتيجة ، لأن الفكر في الشيء حال حصول العلم به محال .

الخامس : إن الثقيل النازل يكون كل جزء من أجزاء حركته علّة لحصول الجزء الذي يليه إما بأن يكون علة مؤثرة كما هو عند بعض المعتزلة ، أو يكون علة معدة ، كما هو عند الفلاسفة .

السادس : إنا نعلم بالضرورة أن المؤثر ما لم يوجد بتمامه ، استحال أن يصدر عنه الأثر ، وتمام وجود المؤثر متقدم على وجود الأثر ، فالمؤثر التام يجب أن يكون متقدما على الأثر .

السابع : إنه يقال حركت[2] يدي فتحرك المفتاح ، أو ثم تحرك المفتاح ، وصريح العقل شاهد بحصول هذا الترتيب ، وذلك يدل على أن العلة يجب تقدمها على المعلول .

والجواب عن الشبهة الأولى : وهي قولهم :[3] « إن هذه المعية ، إما أن تكون معتبرة بالذات أو بالزمان » فنقول : هذا بناء على قولكم : إن المدة من لواحق الحركة والتغير ، وهذا عندنا باطل ، بل نقول : الدليل القاطع على بطلانه : أنا نعلم بالضرورة أن الله تعالى في هذا الوقت موجود ، مع حدوث كل حادث ، وذلك يبطل قولكم .

---

(١) من (س) .
(٢) شيء (س) .
(٣) قوله (س) .

والجواب عن الشبهة الثانية : وهي قولهم : « لو كانت العلة موجودة مع المعلول لزم إيجاد الموجود » فنقول : إن كنت تريد بهذا الكلام إيجاد الموجود مرة أخرى ، فهذا باطل ، وإن كنت تريد كونه موجداً لذلك الموجود بمعنى أنه لولا ذلك الإيجاد ، لما حصل ذلك الموجود ، فهذا حق عندنا ، فلم قلتم : إنه محال ؟

والجواب عن الشبهة الثالثة : إن الرامي يفعل في السهم قوة باقية هي الموجبة لتلك الحركات ، إلا أن إيجابها لكل جزء من أجزاء الحركة ، مشروط بانقضاء الجزء المتقدم . وهذا هو الجواب عن نزول الثقيل . وأما قوله : « الفكر يوجب العلم بالمطلوب ، مع أن الفكر يجب حصوله قبل حصول العلم بالنتيجة » [فنقول : الفكر عبارة عن مجموع العلم بالمقدمتين ، وهما حاصلان مع العلم بالنتيجة][1] .

أما قوله : « المؤثر ما لم يوجد بتمامه ، لم يصدر عنه الأثر » .

فنقول : إن كان المراد من قوله « وجدت العلة بتمامها » : التقدم الزماني ، فهذا هو عين المطلوب ، وإن كان المراد به التقدم بالذات ، فهو مسلم لكنه لا يقدح في غرضنا . وأما التمسك بما يقال في العرف : حركت يدي فتحرك الكم ، [أو ثم تحرك الكم][2] فنقول : هذا تمسك في المضائق العقلية بالألفاظ ، وهو ضعف ، ثم بتقدير الصحة فإنا نحمله على التقدم بالذات والعلية [والله ولي التوفيق][3] .

---

(١) من (ز) .
(٢) من (س) .
(٣) من (ز) .

الفصل الثامن

في
إيراد هذا البرهان على وجه آخر، ويظن أن
إيراده على ذلك الوجه، يوجب سقوط أكثر هذه
الأسئلة عنه. وبيان أن ذلك الظن، خطأ من الناس

من الناس من قال : إن هذه الأسئلة إنما توجهت ، وهذه المضائق إنما لزمت . لأنا في أول الكلام فسرنا واجب الوجود بذاته ، بأنه : الموجود الذي تكون حقيقته غير قابلة للعدم البتة . وفسرنا ممكن الوجود لذاته ، بأنه : الموجود الذي تكون حقيقته قابلة للعدم . ولما فسرنا الواجب والممكن بهذين التفسيرين ، جاءت هذه السؤالات ، وتوجّهت هذه المباحث . فعظم الخطب ، وضاق البحث .

وههنا طريق آخر ، أقرب إلى الضبط وأبعد عن الخبط مما تقدم ، وهو أن تفسير الواجب لذاته ، بأنه الذي يكون غنيا في وجوده عن السبب ، وتفسير الممكن لذاته بأنه الذي يكون محتاجا في وجوده إلى السبب ، على هذا التفسير يكون[1] القول بإثبات واجب الوجود لذاته من أظهر المطالب ، ومن أوضح المقاصد ، ولا يتوجه عليه شيء من السؤالات المذكورة ، فإنا نقول : لا شك أن في الوجود موجود ، فذلك الموجود ، إما أن يكون غنيا في وجوده عن السبب ، وإما أن يكون محتاجا [في وجوده][2] إلى السبب ، فإن كان الأول فقد ثبت القول بوجود موجود واجب الوجود لذاته ، وإن كان الثاني فلا بد له

---

(١) يصير القول (س) .
(٢) من (ز) .

من سبب ، لأن التقدير هو تقدير كونه محتاجاً إلى السبب ، ثم يعود التقسيم الأول في سببه ، والدور والتسلسل محالان ، فوجب الانتهاء[1] بالآخرة إلى وجود موجود غني عن السبب ، وذلك هو الموجود الواجب لذاته ، وهو المطلوب فظهر بهذا الكلام : أنا إذا فسرنا الواجب والممكن بهذا التفسير ، سقطت عنا تلك السؤالات ، وصار الكلام في غاية الاختصار ، وكان إيراد الحجة على هذا الوجه أولى . ولقائل أن يقول : إن المباحث العقلية ، لا تختلف باختلاف الألفاظ والعبارات .

فنقول : هب أنكم فسرتم الواجب لذاته بما يكون غنيا في وجوده عن السبب المنفصل ، إلا أنه يقال : لم لا يجوز أن يقال : إن هذا الموجود الغني في وجوده عن السبب تكون ماهيته وحقيقته قابلة للعدم وللوجود قبولا على التساوي ، إلا أنه ترجح وجوده على عدمه ، لا لمرجح أصلا لا لذاته ولا لغيره ؟ وأيضا : لم لا يجوز أن يقال : إن تلك الحقيقة ، وإن كانت قابلة للعدم إلا أن الوجود بها أولى ، فلأجل حصول هذه الأولوية يستغنى عن المؤثر المنفصل ؟ فيثبت بما ذكرنا : أنه لا يمكن الجزم بوجود موجود لا تقبل حقيقته العدم البتة إلا بتقدير تلك المقدمات .

واعلم أن المباحث اللفظية لا تدفع الحقائق العقلية ، وإنما يكون تأثيرها في انتقال البحث من مقام إلى مقام آخر ، وذلك قليل الفائدة .

(١) لذاتها بالآخر (س) .

الفصل التاسع

في
إقامة البرهان على أن القول بالدور باطل

احتجوا على فساد القول بالدور ، بأن قالوا : ثبت أن العلة متقدمة على المعلول ، فلو كان كل واحد منهما علة للآخر لكان كل واحد منهما متقدما على الآخر ، وإذا كان هذا متقدما على ذاك ، وكان ذاك متقدما على هذا ، لزم في هذا ، كونه متقدما على المتقدم على نفسه ، والمتقدم على المتقدم على الشيء يجب كونه متقدما على ذلك الشيء ، فيلزم كون الشيء الواحد متقدما على نفسه . وهو محال.

فإن قيل : ما المراد بقولكم : « العلة متقدمة على المعلول »؟ إن أردتم به التقدم الزماني ، فهذا باطل ، لأنا بينا : أن هذا التقدم محال . وأيضا فقد بينا أنه لو صح القول بالتقدم الزماني ، فإنه يسقط هذا الدليل ، وأما إن أردتم به التقدم بالذات والعلية .

فنقول : القول بإثبات التقدم بالذات والعلية وكلام وقع في ألسنة الفلاسفة ، فيجب البحث عنه .

فنقول : مرادكم من التقدم بالعلية : كون هذا مؤثراً في ذاك وعلة له وموجبا ، أو تريدون به أمرا آخر غير هذا التأثير ؟ فإن كان المراد هو الأول كان قولكم : « العلة متقدمة على المعلول » معناه : أن العلة علة للمعلول ، وحينئذ لا يبقى [لهذا التقدم مفهوم سوى العلية ، وعلى هذا التقدير فقولكم : لو كان

كل واحد منهما علة للآخر ، لكان كل واحد منهما علة للآخر ، وحينئذ لا يبقى][1] بين مقدمة هذه الشرطية ، وبين تاليها فرق البتة فيكون كلاما فاسداً ، وأما إن عنيتم بالتقدم مفهوما آخر سوى العلية والمؤثرية ، فلا بد من بيانه ، فإنه غير معقول . فإن قالوا : « التقدم بالعلية له مفهوم مغاير للتقدم الزماني ولنفس العلية » أما أنه مغاير للتقدم بالزمان ، فلأنك حين حركت إصبعك فقد تحرك الخاتم ، . ويمتنع أن تكون حركة الإصبع متقدمة بالزمان على حركة الخاتم ، وإلا لزم تداخل الجسمين ، وهو محال ، فههنا قد حصل التقدم بالعلية ، ولم يحصل التقدم بالزمان ، فقد ظهر التغاير ، وأما بيان أن التقدم بالعلية مفهوم مغاير لنفس العلية .

فنقول : العقل قاطع بأنه ما لم يتم وجود العلة في نفسها ، فإنه يستحيل أن يصدر عنها المعلول . ومعلوم : أن حصول العلة بتمامها أمر مغاير لكونها علة لذلك المعلول ، وهذا يدل على أن التقدم بالعلية أمر مغاير لنفس تلك العلية .

فنقول : في الجواب عن هذا السؤال : لا نزاع في أن حركة الإصبع وحركة الخاتم . ، وجدتا معا ، ولا نزاع في أن العقل يقضي بترتيب أحدهما على الآخر ، إلا أنا نقول : لم لا يجوز أن يكون ذلك الترتيب هو نفس العلية والتأثير؟ فإن العقل حكم بأن حركة [الإصبع مؤثرة في حركة الخاتم ، وأن حركة الخاتم][2] حاصلة عن حركة الإصبع ، إلا أن هذا المعنى الذي ذكرناه ليس إلا لنفس العلية والافتقار والتأثير ، وليس ههنا مفهوم سوى ذلك . فظهر بهذا البيان الذي لخصناه : أنه لا يحصل عند العقل من التقدم بالعلية إلا نفس تلك العلية ، وإذا ثبت هذا ، [فنقول][3] قولكم : لو كان كل واحد منهما علة لوجود الآخر ، لكان كل واحد منهما علة للآخر[4] ، فيصير معناه : لو كان كل

---

(١) من (س) .
(٢) من (س) .
(٣) من (ز) .
(٤) متقدما على الآخر (ز) .

واحد منها علة للآخر ، لكان كل واحد منها علة لـلآخر ، فيصـير هذا إلـزاماً للشيء على نفسه ، وهو فاسد . وأيضاً : فلأن القول بكون كل واحد منها علة لـلآخر، إن كـان معلوم الامتناع بـالبديهـة . فحينئـذ لا حـاجـة إلى ذكـر هـذا الدليل ، وإن كان محتاجا إلى الإثبات [بالحجة][1] والبينة لم يكن الكلام الـذي ذكروه مفيدا فائدة ، لأنه لم يحصل فيه إلا تبديـل اللفظ باللفظ ، ومعلوم أنـه لا يسمن ولا يغني من جوع .

الحجة الثانية على فساد الدور : قالوا[2] : « لو كان كـل واحد منهـا علة لـلآخر ، لكـان كل واحـد منها علة لعلة نفسـه ، وعلة العلة علة ، فيلزم كون كل واحد منها علة لنفسه ، وذلك محال » ولقـائل أن يقـول : مدار هـذه الحجة على قولهم : « إن علة علة الشيء علة لـذلك الشيء » [وهـذا كلام مبهم يجب البحث عنه .

فيقـال : إن أردتم بقولكم : « علة علة الشيء ، يجب كـونها علة لذلـك الشيء][3] ويجب كـونها مؤثرة في ذلـك الشيء ، ومـوجـدة لـه » فهـذا بـاطـل قطعا ، لأن عـلى هذا التقـدير تكـون علة العلة علة قريبة للشيء ، وكونها علة قريبة[4] لذلك الشيء [يمنـع من كونها علة للعلة ، فقـولكم : علة علة الشيء يجب كونها علة قريبة لذلك الشيء][5] كلام متناقض ، وإن أردتم به أنها علة لعلـة الشيء ، فهذا مسلم ، إلا أنه يرجع حاصل الكلام فيه ، إلى أن علة علة الشيء يجب كـونها علة لعلة ذلـك الشيء ، ومعلوم أن هــذا الكـلام عبث ولا فائدة فيه .

الحجـة الثانيـة : وهي الأقوى ، أن يقـال : لو كـان كل واحـد منها علة لـلآخـر ، لكـان كـل واحـد منهـا مفتقـرا إلى الآخـر ، والمفتقـر إلى المفتقـر إلى

---

(١) إنه (س) .
(٢) من (ز) .
(٣) من (ز) .
(٤) مرتبة (س) .
(٥) من (ز) .

الشيء ، يجب كونه مفتقرا إلى ذلك الشيء فيلزم كون كل واحد منهما مفتقرا إلى نفسه ، وذلك محال لوجهين »[1] :

الأول : إن المفتقر إلى الشيء محتاج إليه ، والمفتقر إليه غير محتاج إلى المفتقر ، فلو كان الشيء الواحد مفتقرا إلى نفسه ، لزم كون الشيء الواحد بالنسبة الواحدة ، محتاجا وغنيا ، وذلك جمع بين النقيضين ، وهو محال .

الثاني : وهو أن الافتقار إلى الشيء نسبة مخصوصة ، بين المفتقر والمفتقر إليه ، والنسبة لا يمكن حصولها إلا بين أمرين[2] ، فالأمر الواحد بالاعتبار الواحد ، يمتنع حصول النسبة فيه . واحتج من قال : الدور غير ممتنع بوجوه :

الأول : إن الهيولي والصورة كل واحد منهما محتاج إلى الآخر ، وهو دور ، والجوهر والعرض يحتاج كل واحد منهما إلى الآخر ، وهو دور .

الثاني : إن المضافين يتوقف كل واحد منهما على الآخر وهو دور ، ولا يقال : إن وجوب مقارنتهما لأجل أن العلة الواحدة [موجبة][3] لهما معا ، لأنا نقول : هذا لا يصح على قول الفلاسفة ، لأن عندهم الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد .

الثالث : إن العلية والمعلولية من باب المضاف ، والمضافان يوجدان [معا][4] ، فالعلية والمعلولية يوجبان المعية [والمعية][5] ، تنافي حصول التقدم ، فوجب أن يمتنع حصول [6] التقدم بين العلة وبين المعلول . والجواب عن الأول : إنا لا نقول بالهيولي والصورة . أما الجسم فإنه مستلزم للحصول في الحيز ، إلا أن ذات الجسم توجب الحصول في الحيز المطلق ، وعلى هذا التقدير فالملازمة [بينهما][7] إنما حصلت [بينهما][8] لأن ذات الجسم توجب الحصول في الحيز المطلق .

---

(1) من وجوه (س) .
(2) إلا من آخرين (س) .
(3) من (س) .
(4) من (س) .
(5) من (س) .
(6) أن يحصل (س) .
(7) من (ز) .
(8) من (س) .

والجواب عن الثاني : إن المضافين يجب حصولهما معا ، وكون كل واحد منهما مفتقرا إلى الآخر أمر محال .

والجواب عن الثالث : إن ذات العلة وذات المعلول شيء ، وكون هذا علة لذاك ، وكون ذاك معلولا لهذا ، شيء آخر ، . ، فالتضايف والمعية إنما حصلت بينهما باعتبار كونهما علة ومعلولا ، إما إذا اعتبرنا الحقيقة المخصوصة التي لكل واحد منهما ، فبهذا الاعتبار يحصل التقدم والتأخر[1] [والله ولي التوفيق][2] .

---

(١) والتأثير (ز) .

(٢) من (ز) .

الفصل العاشر

في إبطال التسلسل

اعلم أنه حصل في هذه المسألة أنواع من الدلائل :

البرهان الأول : إنا لو فرضنا كون كل ممكن ، معلولا لممكن آخر ، [لا[1]] إلى نهاية، لزم كون تلك الأسباب والمسببات موجودة [دفعة واحدة بأسرها ، بناء على المقدمة التي بيناها ، وهي أن السبب لا بد وأن يكون موجودا][2] حال وجود المسبب ، وإن ثبت هذا ، فنقول : مجموع تلك الأسباب والمسببات : ممكن الوجود ، والدليل عليه : إن ذلك المجموع مفتقر في تحققه إلى تحقق كل واحد من تلك الآحاد [وكل واحد من تلك الآحاد][3] ممكن ، فالمجموع مفتقر إلى الأسباب[4] الممكنة ، والمفتقر إلى الممكن أولى بالإمكان ، فثبت أن ذلك المجموع ممكن الوجود لذاته ، وكل ممكن فله مؤثر ، فذلك المجموع له مؤثر .

فنقول : المؤثر في ذلك المجموع ، إما يكون نفس ذلك المجموع ، أو أمرا داخلا فيه ، أو أمرا خارجا عنه ، فهذه أقسام ثلاثة لا مزيد عليها .

---

(1) من (ز) .
(2) من (ز) .
(3) من (ز) .
(4) الأشياء (س) .

[أما القسم (١) الأول] : وهو أن يقال إن ذلك المجموع علة لنفسه ، فهذا باطل من وجوه :

الأول : إنه لا معنى لقولنا إنه علة لوجود نفسه ، إلا أنه غير محتاج إلى الغير ، وقد دللنا على أن ذلك المجموع ممكن لذاته ، فيرجع حاصل هذا الكلام إلى أن الممكن غني عن السبب ، فيكون هذا رجوعا إلى المقدمات السالفة ، من أن الممكنات ، هل تتوقف على السبب أم لا ؟ ونحن إنما نتكلم في هذا المقام بعد أثبات أن الممكن لا بد له من سبب .

الثاني : إن المحتاج إلى الشيء ممكن بالنسبة إلى المحتاج إليه ، والمحتاج إليه غني بالنسبة إلى المحتاج فلو كان [الشيء](٢) الواحد علة لنفسه لزم كون الشيء الواحد بالاعتبار الواحد محتاجا وغنيا ، وذلك يوجب الجمع بين النقيضين .

الثالث : إن المعلول مفتقر إلى العلة ، فلو كان الشيء الواحد علة لنفسه لزم كونه مفتقراً إلى نفسه . والافتقار إلى الشيء نسبة ، والنسبة لا تحصل إلاّ بين الأمرين ، فأما الشيء الواحد بالاعتبار الواحد ، فيمتنع كونه منسوبا إلى نفسه .

[وأما القسم الثاني](٣) وهو أن يقال : علة ذلك المجموع فرد من أفراد ذلك المجموع ، فهذا أيضا باطل ، لأن كل ما كان علة للمجموع ، وجب كونه علة لجميع آحاد ذلك المجموع ، ولا شك أن [أحد](٤) آحاد ذلك المجموع هو ذلك الواحد ، الذي فرض كونه علة لذلك المجموع ، فحينئذ يلزم في ذلك الواحد كونه علة لنفسه ، وقد بينا أن ذلك محال ، ويلزم منه أيضاً أن يكون علة [لعلة](٥) نفسه وذلك يوجب الدور ، وقد بينا أنه محال ، فثبت أن هذا القسم

---

(١) من (س) .
(٢) من (س) .
(٣) من (س) .
(٤) من (ز) .
(٥) من (س) .

أيضا باطـل ، ولما بـطل هذان القسـمـان ، ثبت أن علة ذلك المجمـوع يجب أن يكون أمرا خارجاً عن ذلك المجموع ، والخـارج عن مجموع الممكنـات لا يكون ممكنا ، والموجود الذي لا يكـون ممكنا لـذاته يكـون واجبا لـذاته . ، فثبت بهـذا البـرهان [وجـوب][1] انتهاء جميـع الممكنات في سلسلة الحـاجة إلى مـوجـود واجب الوجود لذاته ، وهو المطلوب ، هذا تمام تقـرير هـذا[2] البرهـان . فإن قيل : السؤال على هذا الدليل من وجوه :

الأول : إن هـذا الـدليـل الـذي ذكـرتمـوه في إبـطال التسلسـل منقـوض بـأشياء : أحـدها : إن عنـد الحكماء كـل دورة مسبوقـة بـدورة أخـرى ، لا إلى أول ، فإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكـون كل سبب مسبـوقا بسبب آخـر ، لا إلى أول .

وثـانيها : إن النفـوس الناطقـة [الباقيـة][3] غير متنـاهيـة . وإذا جـاز [وجود][4] ما لا نهاية له من النفوس [فلم لا يجوز وجـود ما لا نهايـة له][5] من الأسباب والمسببات ؟

وثالثها : إن المتكلمين[6] يثبتون حوادث لا آخر[7] لها في أحوال أهـل القيامة ، والفلاسفة [يقولون بذلك في أدوار هذا العالم][8] .

ورابعها : [المتكلمون يقولون معلومات الله لا نهاية لهـا ، وإن مقدورات الله لا نهاية لها فلم لا يجوز مثله في الأسباب والمسببات ؟

وخـامسها][9] وهـو وارد على الفـلاسفة والمتكلمـين معا ، وهـو إن صحة حدوث الحوادث لا أول لها ، إذ لو حصلت لتلك الصحة أول ، لكان قبل ذلك المبدأ ممتنعا لعينه ، ثم انقلب ممكنا لعينه ، وهو محال ، فثبت أنه لا أول للإمكان

---

(1) من (ز) .
(2) هذان (ز) .
(3) من (ز) .
(4) من (ز) .
(5) من (س) .
(6) المتكلم بثبوت (س) .
(7) لا أثر (ز) .
(8) من (ز) .
(9) من (ز) .

والصحة ، وكان التسلسل حاصلا في ثبوت هذا الإمكان .

وسادسها[1] : وهو أن مراتب الأعداد لا نهاية لها ، فكان التسلسل حاصلا فيها .

وسابعها[2] : إنه تعالى[3] عالم بالشيء ، وكل من علم شيئا أمكنه أن يعلم كونه عالما به ، وإذا ثبت هذا الإمكان ، وجب أن يكون حاصلا بالفعل في حق الله تعالى ، لكونه منزها عن طبيعة القوة والإمكان ، وعلى هذا التقدير فهو سبحانه وتعالى عالم بالشيء ، وعالم بكونه عالما به ، وهكذا في المرتبة الرابعة ، والخامسة إلى ما لا نهاية له ، فقد حصلت هناك [مراتب غير متناهية ، وكل مرتبة أخيرة منها فإنها متفرعة على المرتبة التي قبلها ، فقد حصلت هناك[4]] أمور غير متناهية ، وهي مرتبة بالطبع ، وهي بأسرها موجودة دفعة واحدة ، فهذا نقض قوي على قولكم : التسلسل في الأسباب والمسببات محال . لا يقال هذا السؤال ، لا يتوجه إلى الحكماء ، لأنهم يقولون : إنه تعالى عقل وعاقل ومعقول ، والكل واحد ، ولا يتوجه أيضا عن المتكلمين ، لأنهم يقولون : العلم بالعلم بالشيء نفس العلم بالشيء ، لأنا نقول : أما الكلام الذي حكيتم عن الفلاسفة فهو محض الطامات ، وذلك لأن العلم بالسواد مثلا عندهم صورة متساوية لذات السواد في الماهية ، وذات الله تعالى مخالفة للسواد في الماهية ، فلزم القطع بأن علمه تعالى بالسواد مغاير لذاته المخصوصة ، وكذلك القول في جميع المعلومات ، وأيضاً فقد دللنا بالبراهين القاطعة في أول هذا الكتاب على أن العلم حالة نسبية [إضافية][5] وإذا كان كذلك ، فنقول : علم الله تعالى بالسواد عبارة عن نسبة مخصوصة ، بين ذاته وبين السواد . وعلمه بكونه عالما بالسواد نسبة مخصوصة بين ذاته وبين النسبة الأولى ، والنسبة إلى أحد الشيئين

---

(1) وخامسها (س) .
(2) وسادسها (س) .
(3) سبحانه (س) .
(4) من (س) .
(5) من (ز) .

مغايرة للنسبة إلى الشيء الآخر ، فيثبت : أن العلم بالعلم بالشيء مغاير للعلم بذلك الشيء ، وأيضاً : لو كان العلم بالشيء نفس العلم بالشيء ، لكان العالم بالشيء عالما بتلك المراتب التي لا نهاية لها على التفصيل ، ومعلوم أنه باطل ، وأيضاً : فإنه يمكننا أن نعتقد كون الرجل الفلاني عالما بالعلم(1) الفلاني ، مع أنا نشك في كونه عالما بذلك العلم ، وأيضا فإنا ندرك تفرقة بديهية بين قولنا : إن زيدا عالم بالسواد ، وبين قولنا : إنه عالم بكونه عالما بالسواد ، ولو كان أحد العلمين نفس الثاني ، لما بقيت هذه التفرقة ، فهذا تمام الكلام في توجيه هذا النقض .

وثانيها : وهو النقض بالنسب ، فإن كل مقدار فإنه يقبل التنصيف ، ثم إذا نُصِّف كل واحد من نصفيه فإنه يقبل التربيع ، ولما كان المقدار قابلا للتنصيف إلى غير النهاية ، فحينئذ حصلت هناك نسب غير متناهية ، وكل مرتبة آخرة فإنها متفرعة على النسب الحاصلة قبلها ، فهذا تمام الكلام في تقرير هذه النقوض .

السؤال الثاني : على البرهان الذي ذكرتم : أن نقول قولكم تلك الجملة المركبة غير تلك الأسباب والمسببات التي لا نهاية لها ، إما أن تكون واجبة ، أو ممكنة ، إنما يصح ويظهر إذا صح وصف تلك الأسباب والمسببات التي لا نهاية لها ، بكونها جملة ومجموعا ، فلم قلتم إن ذلك صحيح ؟ وتقريره : وهو أن وصف الشيء بكونه جملة ومجموعا مشعر بامتياز ذلك المجموع عن غيره ، وامتيازه عن غيره مشروط بكونه متناهيا ، فثبت أنه لا يمكن وصفه بكونه مجموعا وجملة [إلا بعد أن ثبت كونه متناهيا ، وأنتم أثبتم كونه متناهيا على وصفه بكونه كلا وجملة](2) وحينئذ يلزم الدور .

السؤال الثالث : هب أنه يصح وصفها بكونها كلا وجملة ومجموعا ، فلم قلتم إنه يجب انتهاؤها إلى واجب الوجود لذاته ، أما قوله : « إن ذلك المجموع

---

(1) المعلوم (ز) .
(2) من (ز) .

[لما كان][1] ممكنا فله سبب ، وسببه إما أن يكو هو هو ، أو ما يكون داخلا فيه أو ما يكون خارجاً عنه ، قلنا : لم لا يجوز أن يكون شيئاً داخلا فيه ؟ قوله : « يلزم كون ذلك الواحد علة لنفسه ، وعلة لعلة نفسه » قلنا : هذا إنما يلزم لو عللنا تلك الجملة ، بواحد من تلك الجملة ، أما لو عللنا تلك الجملة بكون كل واحد منها مستندا إلى واحد آخر بغير نهاية ، لم يلزم ما ذكرتم من المحال ، والحاصل : أنهم أبطلوا كون تلك الجملة معللة بنفسها ، وأبطلوا كونها معللة بواحد من تلك الجملة ، وعند هذا قالوا : يجب كونها معللة بشيء خارج [عن مجموع الممكنات ، وللسائل أن يقول : ها هنا قسم رابع ، وهو كون تلك الجملة معللة بكون كل واحد من آحادها معللا بواحد آخر لا إلى نهاية ، فمن المعلوم بالضرورة أن هذا القسم قسم مغاير للأقسام الثلاثة التي ذكرتموها ، فإن هذا القسم مغاير لكون تلك الجملة معللة بنفسها ، ومغاير لكون تلك الجملة معللة بواحد معين متناه ، ومغاير لكون تلك الجملة معللة بشيء خارج][2] عنها ، فثبت أن هذا القسم مغاير للأقسام [الثلاثة][3] التي ذكرتم فأنتم اشتغلتم بتلك الأقسام ، التي هي خارجة عن المقصود ، وأما هذا القسم الرابع فهو القسم الذي وقع الشك فيه ، وإنما شرعتم في هذا البحث لأجل إبطاله ، ثم تركتموه وأهملتموه ، وما تعرضتم له .

فالحاصل : أن الدليل الذي ذكرتموه : ذكرتموه في إبطال أقسام ، لا حاجة لها . وإبطال القسم الذي تعلقت الحاجة به [أهملتموه[4] فكان هذا من باب التمويه .

فإن قالوا : التقسيم الذي ذكرناه صحيح ، فإنا قلنا : علة تلك الحاجة ، إما نفسها [أو شيء داخل فيها][5] أو شيء خارج عنها ، ومعلوم أنه لا مزيد

(١) من (س) .
(٢) من (ز) .
(٣) من (ز) .
(٤) من (ز) .
(٥) من (ز) .

على هذه الأقسام الثلاثة ، فلما تكلمنا على كل واحد منها كان القسم الذي ذكرتموه داخلا فيها ، وعلى هذا التقدير فلا حاجة بنا إلى أن نتكلم على ذلك القسم بعينه ، وأيضاً : فتعليل الجملة بكون كل واحد منها معللا بواحد آخر لا إلى نهاية ليرجع حاصله إلى تعليل تلك الجملةبنفسها، وقد بينا أن ذلك محال .

فنقول في الجواب عن هذا السؤال : أما قولكم إن القسم الذي ذكرناه داخل [في تلك][1] الأقسام الثلاثة ، فنقول : إن صريح العقل يدل على أن هذا القسم الذي ذكرناه قسم معتبر[2] بل المقصود من [ذكر][3] هذا الدليل ليس إلا إبطاله ، فإذا بينا أن الأقسام الثلاثة التي ذكرتموها مغايرة لهذا القسم ، فحينئذ يظهر أن الدليل الذي ذكرتم لا يفيد المطلوب ، أما قوله : « إن تعليل كل واحد منها بالآخر يقتضي تعليل الجملة بنفسها » فنقول : هذا [أيضاً][4] باطل ، لأن [كون][5] حال المجموع من حيث إنه ذلك المجموع غير ، وحال كل واحد من آحاد [ذلك المجموع بالنسبة إلى واحد آخر غير ، وبالجملة فالفرق بين الكل من حيث هو كل وبين كل كل واحد من آحاد][6] الكل معلوم في المنطق . وصريح العقل أيضا يدل عليه ، فالقول بأن الجملة إنما وجدت لأنها تلك الجملة غير ، والقول بأن تلك الجملة وجدت[7] لكون كل واحد من آحادها معلل بواحد [آخر[8]] منها إلى غير النهاية غير . فأين أحد البابين من الآخر ؟ والحاصل : أنكم أبطلتم تعليل تلك الجملة بنفسها ، وأبطلتم تعليلها بواحد من آحاد تلك الجملة ، وبقي ههنا [احتمال[9]] آخر ، وهو كون تلك الجملة معللة بكون كل واحد منها معللا بواحد آخر لا إلى غير[10] النهاية ، وهذا القسم مغاير للقسمين الأولين ، والمقصود من هذا البحث ليس إلا[11] إبطال هذين القسمين ، فكان الاشتغال بذكر القسمين

---

(1) من (س) .
(2) معين (س) .
(3) من (س) .
(4) من (س) .
(5) من (س) .
(6) من (ز) .
(7) وجبت (س) .
(8) من (ز) .
(9) من (س) .
(10) لا إلى نهاية (س) .
(11) ليس إبطال (س) .

الأولين وإهمال هذا القسم ، الذي هو المطلوب غفلة عظيمة [والله الهادي[1]] .

والجواب عن هذه السؤالات : أن نقول أما النقض الأول : فجوابه : إن كل واحد منها مسبوق بآخر لا إلى أول ، فلم يحصل بمجموعها وجود في شيء من الأوقات ، بل ما كان ذلك المجموع معدوما أزلا وأبدا ، والمعدوم يمتنع الحكم عليه بأنه لا بد له من مؤثر ، بخلاف هذه العلل ، فإنا بينا أن العلة لا بد وأن تكون موجودة مع المعلول ، فلو تسلسلت الأسباب والمسببات لوجدت بأسرها معا ، فيكون المجموع موجودا ، فحينئذ يصح الحكم عليه بالافتقار والحاجة إلى المؤثر ، فظهر الفرق ، ولأجل هذا الفرق ذكرنا أن هذا البرهان لا يتم إلا إذا بينا العلة يجب أن تكون موجودة حال وجود المعلول .

وأما النقض الثاني : وهو النفوس الناطقة .

فالجواب : أن ذلك المجموع وإن كان موجودا معا ، ولكن ليس شيء منها علة للآخر ، بخلاف ما نحن فيه .

وأما النقض الثالث : وهو الحوادث التي لا آخر لها ، والمعلومات والمقدورات . فنقول : الفرق أن مجموع تلك الأعداد غير موجودة ، فيكون الفرق ما تقدم .

وكذا الجواب عن مراتب الأعداد ، ومراتب صحة حدوث الحوادث ، وأما المراتب التي لا نهاية لها ، فنقول : هب أنه لا آخر لها ، ولكن لها أول ، فإن أول تلك المراتب هو العلم بالشيء ، ثم يترتب عليه المرتبة الثانية ، وهو العلم بذلك العلم ، ثم يترتب على [المرتبة الثانية][2] والمرتبة الثالثة وهلم جرا إلى ما لا نهاية[3] فههنا لا آخر لهذه المراتب ، إلا[4] أن لها أول ، ونحن

---

(١) من (ز) .
(٢) من (س) .
(٣) ما لا آخر له (س) .
(٤) ولكن لها (س) .

إنما ادعينا أنه لا بد للأسباب والمسببات من أول ، وما ادعينا أنه لا بـد لها من آخر . فظهر الفرق .

وأما السؤال الثاني : وهو قوله : « تلك الأسباب والمسببـات ، إنما يعقـل وصفها بكونها مجموعا وجملة وكلاً ، لو ثبت كونها متناهية » .

فالجواب : لا نسلم أن الأمر كما ذكرتم ، والدليل عليه وجهان :

الأول : إنـا حيث قلنا : الأسباب والمسببات لا نهاية لها ، فقـد جعلنـا اللانهاية محمولا ، ومعلوم أنه [ليس[1]] موضوع هذا المحمول كـل واحد من تلك الأسباب ، بل ليس إلا المجموع ، فثبت أنه يمكن وصفـه بكونـه مجموعـا وجملة ، سواء فرضناه متناهيا أو غير متناه .

الثاني : إنا إذا قلنا ما لا نهاية له موجود ، فقـد حكمنا عـلى تلك الأمور التي لا نهاية لها بأنها موجودة ، ونحن لا نريد بالكـل والجملة والمجموع إلا تلك الموجودات بأسرها .

وأما السؤال الثالث : وهو قوله : « لم لا يجوز أن يقال إن تلك الجملة إنما وجـدت لأجـل أن كـل واحـد من آحـادهـا استنـد إلى واحـد آخـر ، إلى غـير النهاية » .

فالجواب : عنه : أن نقول : هذا أيضاً بـاطل لأنـا إذا قلنا : الجملة إنمـا وجـدت لاستناد كـل واحد من آحـاد تلك الجملة إلى واحد آخـر ، فقد حصـل ههنا مفهومان : ـ

أحدهما : مجموع ذوات تلك الآحاد .

الثاني : كون كل واحد منها مستندا إلى الآخر ، ولا شك في تغاير هـذين المفهومين ، إذا عرفت هذا ، فنقـول : هذا الـذي جعلتموه علة لتلك الجملة ، إمـا أن يكون هـو تلك الآحـاد أو تلك الاستنـادات العـارضـة لتلك الآحـاد ،

---

(١) من (س) .

والأول باطل لأن مجموع تلك (الآحاد)[1] هو عين ذلك المجموع ، فتعليل ذلك المجموع بتلك الآحاد يقتضي تعليل الشيء بنفسه ، وهو محال . والثاني أيضاً باطل ، لأن تلك الاستنادات أحوال عارضة لتلك الآحاد ، ولو جعلنا هذه الاستنادات علل لتلك الآحاد ، لزم جعل العوارض عللا للمعروضات ، وذلك محال ، لأن المعروض متقدم بالرتبة على العارض ، فلو جعلنا العارض علة للمعروض ، لزم تقدم كل (واحد)[2] منهما على الآخر وهو محال ، فيثبت سقوط هذا السؤال ، وههنا آخر الكلام في تقرير هذا البرهان (والله ولي الرحمة والغفران)[3] .

البرهان الثاني في إبطال التسلسل : اعلم أنه يمكن ذكر البرهان الذي قدمنا ذكره بحيث يصير أشد اختصارا مما سبق ذكره .

فنقول : لو تسلسلت الأسباب والمسببات إلى غير النهاية ، لكانت تلك الجملة (من حيث إنها جملة)[4] ممكنة ، ولكان[5] كل واحد من آحاد تلك الجملة أيضا ممكنا (وكل ممكن)[6] ، فلا بد له من سبب مغاير له ، فلهذه الجملة سبب مغاير لها من حيث إنها تلك الجملة ، ومغاير لكل واحد من آحاد تلك الجملة ، وكل ما كان مغايرا لجملة الممكنات ، وكان مغايرا لكل واحد من آحاد الممكنات ، فهو ليس بممكن ، وكل موجود (ليس ممكناً ، فهو)[7] واجب لذاته (وهو المطلوب)[8] ، فثبت . بهذا الطريق : وجوب انتهاء جملة الممكنات إلى موجود واجب الوجود لذاته ، وهو المطلوب ، ويظهر من هذا البيان : أنه يمكن ذكر هذا البرهان من غير أن يحتاج فيه إلى تلك التقسيمات الكثيرة التي ذكرناها[9] .

البرهان الثالث : إذا فرضنا الأسباب والمسببات متسلسلة ، إلى غير

---

(١) من (ز) .
(٢) من (ز) .
(٣) من (ز) .
(٤) بحسب كونها تلك الجملة (س)
(٥) ويحسب كل (س) .
(٦) من (س) .
(٧) من (ز) .
(٨) من (س) .
(٩) ذكروها (ز) .

النهاية ، فالموجود هناك ليس إلاّ آحاد تلك الذوات ، وإلاّ كون بعضها متعلقا بالبعض ، أما آحاد الذوات ، فهي بأسرها ممكنة الوجود ، فلو دخلت في الوجود من غير مؤثر يؤثر فيها ، كان هذا قولا بوقوع الممكن (لا)[1] لمؤثر ، وهو محال ، وأما تعلق بعضها بالبعض فهي أحوال اعتبارية عارضة لتلك الذوات ، والعارض للشيء مفتقر إلى المعروض ، ومعروضات هذه الأحوال ليست إلا تلك الآحاد ، وهي بأسرها ممكنة ، فهذه الأحوال الاعتبارية والإضافية مفتقرة إلى أمور هي ممكنة الوجود ، والمفتقر إلى الممكن أولى بالامكان ، فهذه الأحوال الاعتبارية بأسرها ممكنة الوجود ، إذا عرفت هذا فنقول : إن تلك الآحاد بأسرها ممكنة الوجود لذواتها ، واستناد بعضها إلى بعض أحوال اعتبارية عارضة لتلك الآحاد ، وهي بأسرها أيضاً ممكنة (الوجود)[2] فجملة هذه الموجودات ممكنة الوجود في ذواتها ، وممكنة الوجود في جميع اعتباراتها ، والممكن لا بد له من مؤثر (يؤثر فيه ، ويجب كون ذلك المؤثر مغايرا لها ، على ما ثبت أن كل ممكن فلا بد له من مؤثر)[3] فيثبت أن جملة هذه الممكنات مفتقرة إلى مؤثر (مغاير لها ، والمغاير لكل الممكنات لا يكون ممكنا ، فثبت افتقار جملة الممكنات إلى)[4] موجود يؤثر فيها ويكون[5] ذلك مغايرا لمجموعها ، ولكل واحد من آحادها ، وذلك هو الموجود الواجب لذاته ، وهو المطلوب .

البرهان الرابع : إنا إذا اعتبرنا هذا المعلول الآخر (ثم اعتبرنا علته)[6] ثم اعتبرنا علة علته إلى ما لا نهاية له ، فهذه جملة . فإذا حذفنا من هذا الجانب المتناهي عشر مراتب ، واعتبرناها بعد حذف هذه العشرة عنها ، كانت جملة أخرى . ثم طبقنا في الوهم كل واحد من آحاد إحدى الجملتين ، على واحدة

---

(١) المكن المؤثر (ز) .
(٢) من (س) .
(٣) من (ز) .
(٤) من (ز) .
(٥) من (س) .
(٦) من (ز) .

من آحاد الجملة الأخرى ، بحسب مراتب التطبيق . والمراد من قولنا بحسب مراتب التطبيق : أن الأخير من هذه الجملة يتقابل بالأخير من الجملة الثانية ، والثاني من هذه الجملة ، يتقابل بالثاني من تلك الجملة ، والثالث من هذه بالثالث من هذه ، وقس على هذا الترتيب فنقول : إما أن يظهر التفاوت بين الجملتين أو لا يظهر (فإن لم يظهر)[1] ، لزم كون الزائد مساويا للناقص ، وهو محال . وإن ظهر التفاوت فذلك التفاوت ، إما أن يظهر من الجانب الذي يلينا ، وهو محال . لأنا فرضنا التطبيق بحسب مراتب الأعداد حاصلا من هذا الجانب ، فوجب أن يظهر التفاوت من الجانب الآخر ، وذلك يوجب التناهي من الطرف الآخر . وذلك يمنع من القول بكونها أمورا غير متناهية ، فإن قالوا : هذا الدليل يوجب على الفلاسفة أن يحكموا بتناهي الحوادث ، وأن يحكموا بتناهي (أعداد النفوس الناطقة ، مع أنهم لا يقولون بها . فنقول : الفرق بين هذه المسألة ، وبين)[2] هاتين الصورتين قد ذكرناه في باب تناهي الأبعاد .

البرهان الخامس : إذا فرضنا موجودا واحدا من الممكنات ، فهو مع جملة علله أعداد غير متناهية ، ثم إذا اعتبرنا واحدا آخر فهو أيضاً مع جملة علله أعداد أخرى غير متناهية ، وإذا كان كذلك فعدد الجملتين أكثر لا محالة من عدد الجملة الواحدة ، وكل ما كان أقل من غيره ، فهو متناه فعدد الجملة الواحدة متناه ، وقد فرضناه غير متناه . هذا خلف .

البرهان السادس : إن المعلول الأخير له علة ، ولعلته علة ، فالمعلول الأخير خاصيته أنه معلول ، وليس بعلة ، والعلة الأولى لو حصلت ، لكان خاصيتها أنها علة ، وليست بمعلولة ، وأما المتوسطات فهي مشتركة في صفة واحدة ، وهي كون كل واحدة منها علة لما تحتها ، ومعلولا لما فوقها . إذا ثبت هذا ، فنقول : لو فرضنا ذهاب العلل (والمعلولات)[3] إلى غير النهاية ، لكان الكل في حكم الوسط ، ولم يحصل لشيء منها خاصية الطرق البتة ، ثم نقول :

---

(١) من (س) .
(٢) من (س) .
(٣) من (س) .

هذا الوسط إن استند إلى شيء ليس له خاصية الوسط ، فذاك هو المطلوب ، وإن لم يستند إلى شيء بهذه الصفة ، كان الوسط غنيا عن الاستناد إلى الطرف ، وما لم يستند إلى غيره فهو طرف وليس بوسط ، فالوسط ليس بوسط ، وإذا كان كذلك فعلّة المعلول الأخر وجب أن لا تستند إلى غيرها ، لأن التقدير (تقدير)[1] الوسط لا يجب استناده إلى غيره ، وإذا كانت هذه العلة غنية عن الاستناد إلى شيء ثالث ، كانت ظرفا ، فكانت واجبة الوجود لذاتها ، فيثبت أن نفي الطرف يوجب إثباته ، فوجب أن (يكون)[2] هذا النفي باطلا ، وأن يكون إثبات طرف الممكنات أمراً واجباً ، وهو المطلوب .

البرهان السابع : أن نقول : إنا قد بينا في باب خواص الواجب والممكن أن الممكن لذاته ، ما لم يصر واجب الوجود عن سببه ، امتنع أن يدخل في الوجود ، وإذا كان كذلك كانت ضرورة الممكن لذاته أمراً واجباً لا يحصل له أمر إلاّ بتبعية الغير ، إذا عرفت هذا فنقول : لو فرضنا أسبابا ومسببات لا نهاية لها ، لكان وجوب كل واحد منها تابعا ، لا أصليا ، إذ لو فرضنا واحداً منها يكون أصليا في الوجود ، لكان ذلك الواحد واجبا لذاته ، وقد فرضنا أنه ليس كذلك ، وإذا كانت وجوباتها بأسرها تابعة لوجوب شيء آخر ، فلا بد من متبوع ، لأن حصول التابع من حيث هو تابع بدون المتبوع محال ، فيثبت أنه لا بد من الاعتراف بوجود شيء يكون واجب الوجود ، على سبيل الأصالة ، لا على سبيل التبعية (للغير)[3] وكل ما كان كذلك فهو واجب الوجود لذاته ، فيثبت أنه لا بد في الموجودات من موجود واجب الوجود لذاته ، وهو المطلوب .
فهذه جملة البراهين المعتبرة في إبطال التسلسل (وبالله التوفيق)[4] .

---

(١) من (س) .
(٢) من (س) .
(٣) من (س) .
(٤) من (ز) .

الفصل الحادي عشر

في
إبطال التسلسل سوى ما تقرر ذكره

اعلم أنا في الفصل المتقدم إنما افتقرنا إلى إبطال التسلسل ، لأنا جوزنا أن تكون علة وجود الممكن ممكنا آخر ، فلما جوزنا هذا في الجملة افتقرنا إلى إبطال التسلسل ، ومن الناس من يقول : إن ما كان ممكن الوجود لذاته ، فإنه لا يصلح للعلية والتأثير ، واحتجوا على صحة هذه المقدمة بوجوه : ـ

الحجة الأولى : إن الممكن هو الذي ماهيته مقتضية لقبول الوجود والعدم ، وثبت أن ماهية الممكن علة لهذه القابلية ، فلو كانت مؤثرة في وجود شيء آخر ، لكانت الماهية الواحدة مقتضية للقبول وللتأثير ، فيكون الواحد صدر عنه أكثر من الواحد ، وذلك باطل للوجوه التي يذكرها الفلاسفة ، في أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد (فإن)[1] ، قالوا : لم لا يجوز أن يقال (إن ذلك)[2] الممكن المؤثر[3] في وجود الغير تكون ماهيته مركبة ، وهو بأحد الجزءين يقتضي القبول ، وبالجزء الثاني[4] يقتضي التأثير ؟ فنقول : نعلى هذا

---

(١) من (س) .
(٢) من (س) .
(٣) المعتبر (س) .
(٤) الأخر (س) .

التقدير الجزء الذي يقتضي القابلية ليس بمؤثر، والجزء الذي يقتضي التأثير ليس بممكن ، فالذي هو ليس[1] بممكن ليس بمؤثر ، والذي هو مؤثر ليس بممكن ، وهو المطلوب .

الحجة الثانية : إن الإمكان علة للحاجة إلى المؤثر ، فإما أن يكون علة الحاجة إلى مؤثر مبهم لا بعينه ، وإما أن يكون علة الحاجة إلى مؤثر متعين في نفسه ، والأول باطل ، لأن غير المعين من حيث إنه غير معين لا وجود له في الخارج ، لأن كل ما كان موجودا في الخارج فهو معين ، فما لا يكون معينا يمتنع أن يكون موجودا في الخارج ، وكل ما لا يكون موجودا في الخارج امتنع تحقق الحاجة إليه في الخارج ، ولما بطل هذا القسم ، ثبت أن ماهية الإمكان ، علة للحاجة إلى شيء معين ، وماهية الإمكان واحدة ، من حيث إنها ماهية الإمكان ، فوجب احتياج الممكنات إلى ذلك المعين ، لأن التساوي في العلة ، يوجب التساوي في المعلول . إذا ثبت هذا ، فنقول : لو كان ذلك الشيء المعين ممكنا في نفسه ، لزم كونه محتاجا إلى نفسه ، وكونه علة لنفسه . وذلك محال . فثبت أن جميع الممكنات محتاجة إلى شيء واحد بعينه وثبت أن ذلك الشيء[2] المعين يمتنع كونه ممكناً في نفسه ، والموجود الذي لا يكون ممكن الوجود لذاته ، يكون واجب الوجود لذاته . فثبت أن جميع الممكنات مستندة إلى موجود واجب الوجود لذاته ، وهو المطلوب . فإن قالوا : لم لا يجوز أن يقال : الإمكان علة للحاجة إلى السبب من حيث (إنه سبب ، والأسباب الكثيرة إذا أخذت من حيث)[3] إنها أسباب ، كان المفهوم من مجرد كونها أسبابا مفهوما واحدا . والإمكان ، وإن كان مفهوماً واحدا إلا أنه يحوج إلى السبب من حيث إنه سبب[4] ، فلم يلزم إسناد كل الممكنات إلى سبب واحد ؟ قلنا : السبب إما أن تعتبر ذاته المخصوصة ، أو يعتبر مجرد كونه سببا ومؤثرا في الغير ، أما الاعتبار الثاني (فمن

---

(١) فالذي هو ممكن (س).

(٢) من (ز).

(٣) من (ز) .

(٤) حيث انتهت.

المستحيل)[1] أن يكون الإمكان سببا للحاجة إليه[2] ، ويدل عليه وجهان : ـ

الأول : إن المفهوم من السبب حالة ، نسبية إضافية . والأحوال النسبية تكون من اللواحق والعوارض (وكل ما كان من اللواحق والعوارض)[3] فهو معلول ، وكونه سببا ومؤثرا ، معلول فيعود الإلزام فيه .

الثاني : إنا (قد دللنا على أن السبب لا يوجب المعلول من حيث إنه سبب ومؤثر ، لأن السببية والمؤثرية)[4] من مقولة المضاف والمضافات معا ، فالسببية والمؤثرية متأخرة بالرتبة عن ذات الأثر ، فيمتنع كونها مؤثرة في ذات الأثر ، بل المؤثر في ذات المعلول إنما هو الذات المخصوصة التي للسبب ، وإذا كان كذلك كان الإمكان علة للحاجة إلى تلك الذات المخصوصة ، وعلة للاستناد إلى تلك الذات المخصوصة ، وحينئذ يجب أن يكون كل ممكن مستندا إليه . وهذا برهان حسن في إثبات واجب الوجود .

الحجة الثالثة : إن كل ممكن فهو مركب ، ولا شيء من المركب بمؤثر ، ينتج لا شيء من الممكن بمؤثر . إنما قلنا : إن كل ممكن مركب ، فلأن كل ممكن ، فإنه لا بد وأن يصح الوجود والعدم على ماهيته ، وكل ما كان كذلك فإن وجوده عين ماهيته ، فالموجود الممكن يجب كونه مركبا من الماهية والوجود ، وإنما قلنا : إن المركب لا يكون مؤثرا ، وذلك لأنه لو كان مؤثرا . كان إما أن يكون كل واحد من جزئيه مستقلا بالتأثير ، أو يكون أحدهما مستقلا بالتأثير دون الآخر ، أو لا يكون واحد منهما مستقلا بالتأثير ، فإن كان الأول لزم اجتماع العلتين المستقلتين ، على الأثر الواحد ، وهو محال ، وإن كان الثاني كانت العلة ليست إلا الجزء الواحد ، فلم تكن العلة مركبة ، وإن كان الثالث ، فنقول : لما

---

(١) من (ز) .

(٢) سبب البتة (ز) .

(٣) من (ز) .

(٤) من (س) .

كان كل واحد من الجزءين ليس له أثر أصلا ، فهذه الأجزاء عند اجتماعها ، إما أن يقال : إنها بقيت كما كانت قبل الاجتماع ، أو ما بقيت كذلك ، بل حدث بسبب الاجتماع حالة زائدة ، فإن كان الأول يجب أن يبقى المجموع عند الاجتماع غير مؤثر[1] ، كما أنها كانت قبل الإجتماع غير مؤثرة ، وإن كان الثاني وهو أنه حدث عند الاجتماع أمر زائد ، فنقول : المقتضى حدوث هذه الحالة الزائدة . إن كان كل واحد من تلك الأجزاء ، فحينئذ يعود ما ذكرنا من اجتماع المؤثرات المستقلة على الأثر الواحد ، وإن كان المقتضى لها أحد تلك الأجزاء بعينه ، فحينئذ يكون الموجب والمؤثر هو ذلك المفرد فقط ، وإن كان المقتضى لحدوث تلك الحالة الزائدة هو المجموع عاد التقسيم الأول فيه ، وهو أنه هل حدث عند الاجتماع حالة زائدة ولو إلى غير نهاية ؟ وهو محال ، وقد لا يظن توجيه النقوض على هذه الحجة ، إلا أن التأمل التام يدل على أنها ليست صحيحة (وبالله الهداية والإرشاد)[2].

(١) عند الاجتماع مؤثر (س).
(٢) من (ذ).

الفصل الثاني عشر

في
إيراد سؤال على الدليل المذكور في إثبات واجب الوجود لذاته، وتحقيق الجواب الحق عنه

اعلم أن الدليل الذي ذكرناه هو أنا قلنا : لا شك في وجود موجود . وذلك الموجود ، إن كان واجبا لذاته ، فهو المطلوب ، وإن كان ممكنا لذاته ، افتقر إلى مرجح (وذلك المرجح)[1] يجب أن يكون موجودا معه ، ثم ذلك الموجود الآخر إن كان ممكنا ، عاد الكلام فيه ، والدور والتسلسل باطلان ، فلا بد من الانتهاء إلى موجود (واجب الوجود)[2] لذاته ، وهو المطلوب . إذا عرفت هذا ظهر أن هذا الدليل لا يتم إلا عند صحة مقدمات خمسة : ـ

أحدها : أن الممكن لا بد له من مرجح . وثانيها : أن العلة المؤثرة لا بد وأن تكون موجودة حال وجود المعلول . وثالثها : أن علة الموجود يجب أن تكون شيئاً موجوداً . رابعها : أن الدور باطل (وخامسها : أن التسلسل باطل . وعند صحة هذه المقدمات يجب الاعتراف)[3] بوجود موجود واجب الوجود لذاته ، وهو المطلوب ، إذا عرفت هذا فنقول : لسائل أن يسأل فيقول : هذا الدليل منقوض بالحوادث اليومية ، وتقريره : أن هذه الحوادث اليومية إما أن تكون مفتقرة إلى المقتضي ، أو لا تكون مفتقرة ، فإن كان الحق

---

(١) من (ز) .
(٢) من (س) .
(٣) من (ز) .

هو الثاني فقد حصل الممكن المحدث لاعن مؤثر ، وذلك يبطل قولكم : إن الممكن المحدث لا بد له من مرجح ، وإن كان الحق هو الأول ، وهو أن هذه الحوادث مفتقرة إلى المؤثر ، فنقول : ذلك المؤثر ، إما أن يكون محدثا أو قديماً ، فإن كان محدثا ، فإما أن يقال : إن ذلك المحدث كان موجوداً قبله ، بمعنى أن كل جزء من أجزاء هذه الحوادث ، فإنه معلول للجزء السابق عليه ، وإما أن يقال : إن ذلك المؤثر المحدث يكون موجودا مع هذا الأثر (أو لا يكون)[1] فإن كان الحق هو القسم الأول ، فقد جوزتم أن يكون المؤثر في وجود هذا الحادث شيئاً كان موجوداً قبل هذا الحادث ولم يبق معه، وإذا جوزتم ذلك، فجوزوا استناد كل ممكن إلى موجود آخر كان (موجوداً)[2] قبله، ولم يبق معه، لا إلى أول، وعلى هذا التقدير فلا يمكنكم إثبات واجب الوجود لذاته، ولا يمكنكم أن تقولوا : إن إثبات حوادث لا أول لها محال ، لأن هذا صريح قول الفلاسفة ، فكيف يمكنهم[3] إنكاره؟ وإن كان الحق هو الثاني، وهو أن علة وجود هذا الحادث شيء آخر حدث معه ، فنقول : علة وجود هذا الحادث ، إما أن يكون هو الحادث الذي هو معلوله ، وإما أن يكون حادثا آخر ، والأول يوجب الدور ، والآخر[4] يوجب التسلسل ، فثبت أنا إذا أسندنا هذه الحوادث إلى علل حادثة ، لزمنا هدم مقدمة من المقدمات المذكورة في أصل الدليل ، وأما القسم الثاني : وهو أن يقال : المقتضى لحدوث الحوادث اليومية[5] قديم أزلي ، فنقول : ذلك القديم إما أن يقال : إنه كان تاما في الأزل في جميع الأمور المعتبرة في تأثيره في هذا الحادث اليومي ، أو ما كان كذلك ، فإن كان الأول فنقول : فذلك المؤثر التام كان موجوداً (قبل حدوث هذا الحادث مع أن هذا الحادث ما كان موجوداً)[6] وقد وجد الآن مع وجود هذا الحادث ، فاختصاص حدوث هذا الحادث بهذا الوقت، مع أن نسبة ذلك المؤثر التام إلى الوقتين على السوية ، يكون (ذلك)[7] رجحانا لأحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح ،

---

(١) من (س) .
(٢) من (ز) .
(٣) يمكنكم (س) .
(٤) والثاني (س) .
(٥) الحادث اليومي (ز) .
(٦) من (ز) .
(٧) من (س) .

وأما إذا قلنا : إن ذلك المؤثر ما كان تاما في جميع الأمور المعتبرة في كونه مؤثرا في هذا الحادث ، ثم حدث مجموع تلك الأمور بحدوث ذلك المجموع . إن كان لا سبب . فقد وقع الممكن لا عن مرجح ، وإن كان عن سبب عاد التقسيم الأول فيه ، فيقتضي إما إلى إسناد المعلول الحاضر إلى علة سابقة ، وإما إلى وقوع الدور ، وإما إلى وقوع التسلسل ، فثبت أن حدوث هذه الحوادث اليومية ، يقتضي إفساد مقدمة واحدة من المقدمات المذكورة في ذلك الدليل . واعلم أن الفلاسفة أجابوا عن هذا السؤال بجواب يناسب مذهبهم ، والمتكلمون أجابوا عنه بجواب آخر يناسب مذهبهم .

أما الفلاسفة فقد قالوا : هذا إشكال قاهر قوي ، ولا جواب عنه إلا بحرف واحد ، وذلك الحرف إنما يستقيم على قولنا : إن كل حادث مسبوق بحادث آخر ، لا إلى أول ، وتقريره ، أن يقال: المؤثر في وجود هذه الحوادث موجود قديم أزلي ، إلا أن شرط فيضان هذا الحادث . عند زوال ذلك الحادث السابق . فكل حادث مسبوق بحادث آخر ، فإن انقضاء الحادث (المتقدم)[1] شرط في كون ذلك الموجود القديم علة لحدوث الحادث المتأخر . وعلى هذا الطريق قيل : كل حادث حادث لا إلى أول .

وأما المتكلمون فقالوا : هذا السؤال (إنما)[2] صعب على الفلاسفة لأنهم جوزوا حدوث حادث قبل حادث ، لا إلى أول ، وأما نحن فلا نقول به ، وهو عندنا من المحالات ، وإذا كان كذلك وجب انتهاء الحوادث كلها إلى مؤثر قديم .

قال السائل الأول :

أما جواب الفلاسفة فضعيف . وبيانه من وجوه :

الأول : إن التقسيم الذي ذكرناه في السؤال لا يندفع بهذا الكلام ، لأنا قلنا : إن ذلك المؤثر القديم ، إما أن يقال : إنه كان تاما في الأمور المعتبرة في

---

(١) من (س) .
(٢) من (س) .

كـونه مؤثـرا في وجود ذلـك الحادث ، أو مـا كان كـذلك ، فـإن كان الحق هـو الأول ، فنقول : إن ذلك المؤثر التام كان حاصـلا في الأزل ، وما مـا كان هـذا الحادث موجـودا ، ثم حدث هـذا الحادث بعـد ذلك ، مـع أنه لم يتغـير أمر من الأمـور المعتبرة (في حـدوث هـذا الحـادث)[1] البتـة ، فحينئـذ يلزم رجحـان الممكن لا لمرجح ، وأما القسم الثاني : وهو أن كل الأمور المعتبرة في كـون ذلك القديم علة لهذا الحادث (ما)[2] كان موجودا في الأزل ، ثم إنه حـدث ذلك المجمـوع ، فحدوث ذلـك المجموع ، إمـا أن يكـون لا لسبب أو يكـون لسبب سابق ، أو يكون عليّة معلول ، وهو الدور ، أو يكون عليّـة حادث آخـر ، وهو التسلسل فيثبت أنه لا بد في الجواب من التزام أحد هذه الوجوه الأربعة ، وعـلى كل التقديرات فإنه يفسد مقدمة من المقدمات المعتبرة في أصل ذلك الدليل .

والوجه الثاني في بيان ضعف هذا الجواب : إن تلك العلة القديمة حال ما كان الحادث المتقدم موجـودا . إما كـانت مؤثرة في وجـود الحادث المتـأخر ، ثم بعد انقضاء الحادث المتقدم ، صار مؤثرا في وجود الحادث المتأخر ؟ فيكون ذلك الموجود القديم ، ثمّ مؤثرا في وجود هذا الحادث المتأخـر حكم حادث ، فـإن لم يفتقر إلى المؤثر ، فقد فسد قولكم : الحادث لا بد له من مؤثـر ، وإن افتقر إلى المؤثر فالمؤثر فيه ، إن كان هو وجود الحادث المتقدم ، فقد أسندتم المتأخر : إلى (عدم)[3] المتقدم ، وإن أسندتموه إلى معلولـه لزم الـدور ، وإن أسندتمـوه إلى حادث آخر ، لزم التسلسل ، والكل يهدم دليلكم .

الوجه الثالث في بيان ضعف هـذا الجواب : أن نقـول الحادث المتقـدم ، إما أن يكون فناؤه وانقضاؤه لذاته أو لغيره ، فإن كان الأول كان ممتنـع الوجـود لـذاته ، فـوجب أن لا يوجـد البتة ، وإن كـان الثـاني فليس ههنـا سبب يـزيله ويوجب عدمه ، إلا طريان (الحادث المتأخر فعلى هذا يكون زوال المتقدم موقوفا

---

(١) من (س) .
(٢) من (ز) .
(٣) من (س) .

على طريان)[1] هذا الحادث المتقدم ، (وأنتم جعلتم فيضان هذا الحادث المتأخر عن العلة القديمة مشروطا باقتضاء الحادث)[2] وذلك يوجب الدور ، فيثبت بهذه الوجوه الثلاثة : أن الجواب الذي عوّل الفلاسفة عليه في دفع هذا الإشكال ضعيف .

وأما جواب المتكلمين . فهو أيضاً ضعيف لوجوه :

الأول : إن صحة حدوث الحوادث ، إما أن يكون لها أول ، (وإما أن لا يكون لها أول)[3] فإن كان لها أول ، فقد كان قبل حضور ذلك (المبدأ)[4] ممتنعا لذاته ، ثم انقلب ممكنا لذاته، وهذا محال ، وبتقدير تسليمه فاختصاص هذا الإنقلاب بذلك المبدأ يكون رجحانا للممكن لا لمرجح، وأما إن قلنا : إنه لا بداية لصحة حدوث الحوادث ، فحينئذ سقط قولكم : إن حدوث حوادث لا أول لها : محال .

والوجه الثاني في بيان ضعف هذا الجواب : إن المؤثر القديم ، هل كان مستجمعا لجميع الأمور المعتبرة في كونه مؤثرا في وجود العالم ، أو ما كان كذلك ؟ فإن كان الأول فحينئذ مع حصول كل تلك الأمور في الأزل ، ما كان العالم حاصلا في الأزل ، ثم حصل فيما لا يزال ، فقد وقع الممكن ، لا عن مرجح ، وإن كان (الثاني)[5] فمجموع الأمور المعتبرة في المؤثرية : حكم حادث . ويعود التقسيم فيه .

فهذا جملة الكلام في تقرير هذا السؤال (الهائل)[6] : والجواب عنه .

أما الفلاسفة فقد أجابوا عنه : بأن غاية هذا السؤال : أن كون المؤثر القديم مؤثرا في وجود هذا الحادث ، حكم حادث فلا بد له من سبب ،

---

(١) من (ز) .
(٢) من (س) .
(٣) من (س) .
(٤) من (ز) .
(٥) من (س) .
(٦) من (ز) .

فنقول : مؤثرية المؤثر في الأثر[1] ليس موجودا زائدا ، وإلا لكان ممكنا ، ولكان مفتقرا إلى المؤثر ، فحينئذ يلزم افتقاره إلى مؤثر آخر ، وهو (محال)[2] ، فيثبت أن المؤثرية ليست موجودا حادثا ، فلم يلزم افتقاره إلى السبب ، وأما جواب المتكلمين فالبحث المستقصى عنه مذكور في مسألة القدم والحدوث (وبالله التوفيق)[3] .

---

(١) الأثر في المؤثر (ز) .
(٢) من (س) .
(٣) من (ز) .

الفصل الثالث عشر

في
حكاية شبهات من يقدح في إثبات واجب الوجود لذاته

الشبهة الأولى : لو حصل في الوجود موجود واجب الوجود لذاته ، لكان ذاتا قائما بالنفس ، وكل ذات فإنه يساوي سائر الذوات في كونه ذاتا ، وكل ما كان كذلك فهو ممكن الوجود لذاته ، فواجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته . هذا خلف فيفتقر إلى تقرير هذه المقدمات : ـ

أما المقدمة الأولى : فهي أنه لو وجد موجود واجب الوجود لذاته ، لكان ذاتا ، والدليل عليه : أنه لو وجد واجب لذاته ، لكان موجودا مستقلا بنفسه قائما بذاته ، ولا معنى للذات إلا ذاك .

وأما المقدمة الثانية : فهي قولنا : كل ذات فإنها تساوي سائر الذوات ، في كونها ذوات ، والدليل عليه وجهان :

الأول : إن الذات يمكن تقسيمها إلى الواجب ، وإلى الممكن ، والمقارن[1] فمورد التقسيم مشترك بين الأقسام .

والثاني : إنا إذا اعتقدنا ذاتا ، وشككنا بعد ذلك في أن تلك الذات واجبة ، أو ممكنة ، وجسمانية أو مفارقة . فإن شكنا في هذه الأمور ، لا يزيل

---

(١) والمقارن (ز) .

عنا اعتقاد كونه ذاتا . فعملنا : أن المفهوم من كون الذات ذاتا : مفهوم مشترك بين كل الأقسام .

وأما المقدمة الثالثة : فهي قولنا : الذوات لما تساوت بأسرها في الذاتية ، كانت الذوات بأسرها ممكنة ، والدليل عليه : أن حكم الشيء حكم مثله ، فلما تساوت الذوات (بأسرها)[1] في الذاتية ، وجب أن يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر ، وإذا كان كذلك كان اختصاص ما به حصل الامتياز بينه وبين الممكنات ، أمرا جائزا للزوال، ومتى كان الأمر كذلك كان ممكنا لذاته لا واجبا لذاته .

الشبهة الثانية : قالوا : لو فرضنا موجودا واجب الوجود لذاته ، لكان ذلك[2] الوجود إما أن يكون تمام ماهيته (أو جزء ماهيته)[3] أو مفهوما خارجا عن ماهيته ، والأول محال لوجوه :

الأول : إن المفهوم من الوجوب الذاتي معلوم ، والحقيقة المخصوصة التي لتلك الذوات غير معلومة ، والمعلوم مغاير لغير المعلوم[4] .

الثاني : إنا إذا قلنا : واجب الوجود ، لم يفد شيئاً ، وإذا قلنا : إن الذات الفلانية واجبة الوجود ، كان الكلام مفيدا .

الثالث : إن أهل المنطق قالوا : وجوب الوجود جهات ، ومعناه : أنه لا بد في القضية من موضوع ومن محمول ومن رابطة . ومعناه : اتصاف ذلك الموضوع بذلك المحمول ، ثم إن الوجوب والامتناع كيفيات عارضة لهذه الرابطة ، وإذا كان الأمر كذلك ، امتنع أن يقال : بأن الوجوب تمام تلك الماهية .

---

(١) واجب الوجود (ز) .
(٢) من (ز) .
(٣) المفهوم الذاتي (ز) .
(٤) من المعلوم (س) .

وأما القسم الثاني : وهو أن يقال : الوجوب الذاتي جزء من أجزاء تلك الماهية ، فهذا أيضاً باطل ، لأن على هذا التقدير يكون واجب الوجود مركبا[1] ، وكل مركب ممكن ، ينتج أن واجب الوجود لذاته ممكن (الوجود)[2] لذاته ، وهو محال .

وأما القسم الثالث : وهو أن يقال : وجوب الوجود صفة خارجة عن الذات فنقول : هذا أيضاً باطل، لأن كل ما كان صفة خارجة عن الذات لاحقة لها فهو مفتقر إلى تلك الماهية، وكل ما كان مفتقراً إلى غيره[3] فهو ممكن لذاته ، فالوجوب بالذات ممكن بالذات ، وكل ما كان ممكنا بذاته ، فإنه لا يجب إلا بوجوب علته ، فقبل هذا الوجوب وجوب آخر ، وذلك (يوجب) [4] الذهاب إلى ما لا نهاية له . فثبت أن هذه الأقسام الثلاثة : (باطلة)[5] .

الشبهة الثالثة : لو وجد موجود واجب الوجود لذاته ، لكان إما أن يكون وجوده نفس ماهيته ، أو مغايرا لها . والأول باطل ، لأنه لو كان وجوده نفس ماهيته ثم إن ماهيته مخالفة لماهية سائر الماهيات ، ولجميع صفات تلك الماهيات ، فيلزم أن يكون لفظ الموجود واقعا عليه وعلى غيره ، لا بحسب مفهوم واحد ، وقد ثبت أن ذلك باطل . والثاني أيضاً باطل ، لأن بتقدير أن يكون الوجود صفة قائمة به ، كانت مفتقرة إلى ذلك الموصوف ، والمفتقر إلى الغير ممكن لذاته ،والممكن لذاته لا بد له من علة ، ولا علة له إلا تلك الماهية ، فتكون علة ذلك الموجود ، هو تلك الماهية ، لكن كل علة فهي متقدمة على معلولها بوجودها ، فيلزم كون تلك الماهية متقدمة بوجودها على وجودها ، فيلزم أن يكون ذلك الوجود متقدما على نفسه ، وهو محال .

---

(١) ممكنا (س) .
(٢) من (ز) .
(٣) إليه فهو (س) .
(٤) من (ز) .
(٥) من (س) .

الشبهة الرابعة : لو وجد واجب الوجود (لذاته)[1] لكان مركبا ، وهذا محال فذاك محال . بيان الملازمة : أن واجب الوجود ، يجب أن يكون وجوده[2] مغايرا لذاته ، بدليل أنه يصح أنه واجب الوجود لذاته ، والوصف مغاير للموصوف ، وإذا كان كذلك ، فواجب الوجود عبارة عن مجموع تلك الذات (مع تلك الصفة)[3] وكل مركب ممكن .فواجب الوجود لذاته ، ممكن الوجود لذاته ، وهو محال .

الشبهة الخامسة : لو حصل واجب الوجود لذاته ، لكان مفتقرا في دوام وجوده إلى المدة والزمان ، والمفتقر إلى الغير ممكن لذاته .

بيان الأول : أن واجب الوجود لذاته لا بد وأن يكون دائم الوجود، والمقول من الدائم[4] ما يكون موجودا فيما مضى وفي الحاضر وفي المستقبل، ولكن الوجود في الماضي والحاضر والمستقبل مشروط بوجود الماضي والحاضر والمستقبل ، لأن كون الشيء [مظروفا لشيء][5] مشروط بوجود ذلك الظرف ، فيثبت أن دوام[6] الوجود لا يتقرر إلا مع المدة والزمان ، لا يقال : إنا لا نقول : إن واجب الوجود لذته موجود الآن وفي الماضي والمستقبل . بل نقول : إنه موجود لا يقبل العدم ، ولا نزيد على ذلك . لأنا نقول : لا عبرة في هذا الباب ، بأن يذكر هذا القول باللسان [أو لا يذكر][7] وإنما العبرة بالعقل ، ونحن نعقل[8] بالضرورة أن الشيء الذي يصح حكم العقل عليه بأنه ما كان موجودا في الماضي ، وهو غير موجود في الحال الحاضر ، ولا يكون موجودا في المستقبل ، فإنه يكون معدوما محضا ، ونفيا صرفا .

وإنما قلنا : إن افتقار واجب الوجود لذاته ، إلى المدة والزمان محال لوجهين : -

الأول : إن كل مفتقر إلى الغير فهو ممكن لذاته . والثاني : إن الزمان

---

(١) من (ز) .
(٢) وجوبه (س) .
(٣) من (س) .
(٤) الدوام (س) .
(٥) من (س) .
(٦) ذات (س) .
(٧) من (ز) .
(٨) نعلم (ز) .

مركب من أجزاء متعاقبة منقضية ، فيكون ممكنا لذاته ، فالمفتقر في وجوده إليه أولى بالامكان (فهذا تمام الكلام في الشبهات المذكورة في هذا الباب)[1] .

والجواب عن الشبهة الأولى : أن نقول : أما قوله[2] « لو وجب واجب الوجود لذاته ، لكانت ذاته مساوية لسائر الذوات ، في كونه ذاتا » فنقول : لم لا يجوز أن يقال : إن كونه ذاتا ، معناه أنه مستقل بنفسه ، ومعنى الاستقلال أنه لا حاجة به إلى الغير؟ وهذا المعنى مفهوم سلبي[3] ، وهو صفة مشتركة[4] فيما بين الحقائق المختلفة التي هي الذوات المخصوصة ، وتحقيق الكلام : أن الماهيات المختلفة لا يمتنع اشتراكها في لوازم متساوية (وأما الماهيات المتساوية فإنه يمتنع اختلافها في الصفات اللازمة . والذي يحقق ما ذكرناه : أنه)[5] كما يصح تقسيم الذوات إلى الواجب وإلى الممكن[6] ، فكذلك يصح تقسيم الصفات إلى الصفات ، التي تكون من الممكنات ، وإلى الصفات التي تكون من الكيفيات ، وغيرها فيلزم أن تكون الصفات كلها متساوية ، وإذا كانت الذوات بأسرها متساوية ، وكانت الصفات كلها بأسرها متساوية ، فمن أين حصل الاختلاف ؟

وأما الشبهة الثانية : وهي قوله : « لو حصل واجب الوجود ، لكان وجوده[7] ، إما أن يكون تمام ذاته ، أو جزء ذاته ، أو خارجاً عنه » فنقول : هذا بناء على أن الوجود مفهوم ثبوتي ، وهو ممنوع فلم لا يجوز أن يقال : إنه مفهوم عدمي ؟ وبهذا التقدير لا يصح ما ذكرتموه من التقسيم .

أما الشبهة الثالثة : وهي قوله : « وجود واجب الوجود ، إما أن يكون نفس حقيقته ، أو مغايرا لحقيقته » فنقول : هذه المسألة ستأتي بعد ذلك على سبيل الاستقصاء .

وأما الشبهة الرابعة : وهي قوله : « لو وجد واجب الوجود لكان مركبا »

---

(1) من (ز) .
(2) قولكم (س) .
(3) نسبي (س) .
(4) تشترك في تاير الحقائق (س) .
(5) من (ز) .
(6) في أن الممكن كذلك (س) .
(7) وجوب (ز) .

فجوابه : أن هذا إنما يلزم لو كان الوجوب مفهوما ثبوتيا .

وأما الشبهة الخامسة : فجوابها : أنه لو افتقر الوجود[1] الدائم إلى مدة وزمان ، لكان ذلك الزمان دائما ، فكان يلزم افتقاره إلى زمان آخر ، ولزم التسلسل وهو محال (فهذا تمام الشبهات)[2] .

---

(١) الوجوب (ز) .
(٢) من (ز) .

الفصل الرابع عشر

في
بيان أن العالم المحسوس ليس
واجب الوجود لذاته .

اعلم أن الدليل الذي ذكرناه ، أفاد أنه حصل في الوجود موجود واجب الوجود لذاته فقط . فأما إنّ ذلك الواجب (شيء)[1] مغاير لهذا العالم المحسوس ، فذلك لا يحصل من ذلك الدليل ، بل يجب علينا إقامة الدلالة على أن هذا العالم المحسوس ممكن الوجود لذاته ، فحينئذ يحصل لنا بعد ذلك أنه لا بد من موجود آخر ، غير هذا العالم المحسوس ، يكون واجب الوجود لذاته ، ونقول : الذي يدل على أن هذا العالم المحسوس ، ممكن الوجود لذاته وجوه : ـ

(الحجة)[2] الأولى : (إن كل جسم مركب من الهيولي والصورة ، (وكل مركب ممكن ، ينتج : أن كل جسم ممكن أما قولنا)[3] كل جسم مركب من الهيولي والصورة (فقد تقدم ذكره في باب الهيولي والصورة)[4] على سبيل الاستقصاء ، وأما قولنا : كل مركب فهو ممكن لذاته ، فتقريره : أن كل مركب فهو مفتقر (إلى كل واحد من أجزائه ، وكل واحد من أجزائه غيره ، وكل مركب ممكن ، فهو مفتقر إلى غيره . فهو ممكن لذاته)[5] فإن قالوا : لم لا يجوز

(١) من (ز) .
(٢) من (ز) .
(٣) من (ز) .
(٤) من (ز) .
(٥) عبارة (س) . هي : فتقريره : إن كل مركب فهو مفتقر إلى غيره ، وكل مفتقر إلى غيره ، فهو ممكن لذاته . فإن قالوا . . . الخ .

أن يقال الجسم وإن كان ممكنا لذاته ، إلا أنه يجب لوجوب جزئه ، وهـو الهيولي والصـورة ؟ أجاب الحكماء عنه : بـأنه ثبت الـدليل بـأنه يمتنـع خلو الهيولي عن الصورة ، ويمتنع خلو الصورة عن الهيولي ، فيثبت كونهما متلازمين[1] ، فنقول : هـذا التلازم ، إمـا أن يكون بـين ماهيتهـما كما في المضـافين أو بـين وجوديهـما . والأول باطل ، وإلا لامتنـع أن نعقل أحـدهما مـع الذهـول عن الآخر ، فكـان يجب أن يفتقر في إثبات تـلازمهما إلى بـرهان منفصـل ولما بـطل هذا ، ثبت أنهما متلازمين في الوجود ، ثم نقول يستحيل كون الهيولى علة للصـورة ، لأن الهيولى من حيث هي هي قابلة للصورة ، فلو كانت مؤثرة فيها ، لكان الشيء الـواحد قـابلا وفـاعلا معـا ، وهو محـال ، ويستحيل كـون الصـورة علة للهيـولى ، لأن الصورة حالة في الهيولى ، فتكون مفتقرة إليها ، والمفتقر إلى الشيء ، يمتنع كونـه علة لوجوده ، فثبت أنه لا الهيولى علة لوجود الصورة ، ولا الصورة علة لـوجود الهيـولى ، وقد ثبت كـونهما متـلازمـين في الـوجـود (وكـل شيئـين متـلازمـين في الـوجود)[2] لا في المـاهية ولا يكـون أحدهمـا علة للآخـر ، فلا بـد وأن يكونـا معلولي علة واحـدة ، إذ لـو لم يكن كـذلـك لكـان كـل واحـد منهـما غنيـاً عن صـاحبه ، وعن كـل ما يتفقر إليه صـاحبه[3] وذلـك يمنـع من القـول (بثبـوت الملازمة)[4] فثبت أن الهيولى والصورة معلولا علة منفصلة ، وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته ، فثبت أن الجسم كما أنه ممكن الوجود بحسب تمام ماهيته ، فهو أيضاً ممكن الوجود بحسب كل جزء من أجزاء ماهيته (وذا تمـام الكلام في هـذا الدليل)[5] .

والاعتـراض عليه : أن يقـال : أما القـول بأن الجسم مـركب من الهيولى والصورة ، فقد سبق البحث فيـه . (سلمنا ذلـك ، لكن لا نسلم كون الهيـولى

---

(١) كونهما متلازمة (س) .
(٢) من (س) .
(٣) خاصيته (ز) .
(٤) من (س) .
(٥) من (ز) .

والصورة متلازمين ، والكلام على دلائلهم في إثبات هذا التلازم قد سبق)[1]. سلمنا ذلك ، فلم لا يجوز كون الهيولى علة للصورة ؟ قوله : « لأنها قابل والقابل لا يكون فاعلا » قلنا : الكلام في أن الشيء الواحد البسيط ، لا يكون قابلا وفاعلا معا ، سبق بالاستقصاء سلمنا ذلك ، فلم لا يجوز أن تكون الصورة علة للهيولى ؟ قوله : « الصورة مفتقرة إلى الهيولى والمفتقر إلى الشيء لا يكون علة له » ، قلنا : قد أجبنا عن هذا الحرف في باب مباحث الهيولى والصورة سلمنا أنه لا يجوز أن يكون واحد منها علة للآخر ، فلم قلتم بأنه لما كان (الأمر)[2] كما ذكرتم وجب كونهما معلولي علة منفصلة ؟ ولم لا يجوز أن يقال : إن المضافين كما تلازما في الماهية لذاتيهما ، من غير أن يكون لأحدهما تقدم على الأخر (البتة ، فكذلك الهيولى والصورة تلازما في الوجود لذاتيهما ، من غير أن يكون لأحدهما تقدم على الأخر البتة)[3] ؟ ثم نقول : قولكم إنهما تلازما لكونهما معلولي علة واحدة : كلام ضعيف . وبيانه من وجهين : **الأول** : إن عندكم أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ، وعلى هذا التقدير يمتنع كونهما معلولي علة واحدة (دفعة واحدة)[4] ، بل يجب كون أحدهما واسطة بين العلة وبين الثاني ، وحينئذ يرتفع القول بكون أحدهما علة للثاني من بعض الوجوه .

الثاني : إنكم زعمتم بأن الصورة شريكة للعلة في المؤثرية[5] ، ولا معنى لهذا الشريك ، إلا ما يكون جزء العلة ، والدليل الذي ذكرتم في إبطال كون الصورة علة للهيولى قائم بعينه في إبطال كون الصورة جزء لعلة الهيولى وهذا تمام القول في هذا الباب .

الحجة الثانية للفلاسفة في إثبات كون الأجسام ممكنة الوجود لذواتها :
قالوا : كل جسم فإن وجوده غير ماهيته وكل ما وجوده غير ماهيته ، فهو ممكن

---

(١) من (ز) .
(٢) من (ز) .
(٣) من (ز) .
(٤) من (ز) .
(٥) للعلة المؤثرة (ز) .

الوجود لذاته ، ينتج : فكل جسم ممكن الـوجود لـذاته . أمـا الصغرى : وهي قولنا : كل جسم ، فإن وجوده غير ماهيته ، فـالكلام المستقصى فيـه ، قد سبق في بـاب الوجـود وأما الكبـرى : وهي أن كل مـا وجوده غـير ماهيتـه فهـو ممكن الوجود لـذاته ، فـالدليـل عليه أن ذلـك الوجـود ، إما أن يكـون غنياً عن تلك المـاهية ، وإمـا أن يكون محتـاجا إليهـا ، فإن كـان الأول لزم أن لا يكـون ذلك الوجود عارضا لتلك الماهية (بـل يكون وجـودا قائـما بنفسه ، لا تعلق لـه بتلك الماهية ، لكنا فرضنا أن ذلك الـوجود عـارض لتلك الماهيـة[1] وإن كان الثـاني فنقول : كل ما كان محتاجاً إلى الغير فهو ممكن لذاته (وكل ممكن لذاتـه)[2] لا بـد له (من سبب[3])، وذلـك السبب إما (تلك)[4] المـاهية أو غيـرهـا ، لا جـائز أن يكـون السبب هو تلك المـاهية ، لأن كـل علة فهي متقدمـة بوجـودها (على المعلول ، فلو كانت الماهية علة لوجود نفسها ، لكانت تلك الماهية متقدمة بـوجودهـا)[5] على وجـود نفسها ، وذلـك محال ، فبقي أن يكـون سبب ذلك الوجود شيئاً غير تلك المـاهية ، وكـل ما كـان كذلـك فهو ممكن (الـوجود)[6] لذاته (مفتقر في الوجـود إلى غيره ، فيثبت أن كـل جسم فوجـوده غير مـاهيته ، وثبت أن كل ما كان كذلك فهو ممكن الوجود لـذاته)[7] ، ينتـج أن كل جسم فهو ممكن الوجود لذاته واعلم أن الكلام في أنه هل يعقل أن تكون ماهية الشيء علة لوجود نفسه ؟ سيأتي بالاستقصاء[8] في باب: إن وجود الله ، هل هو نفس ماهيته أم لا ؟

الحجـة الثالثـة في بيان أن الأجسـام ممكنة الـوجـود لـذواتهـا : إن واجب الوجود يجب أن يكـون واحدا ، والأجسـام ليست واحدة ، فـواجب الوجـود لا يمكن أن يكون جسما ، فالجسم لا يمكن أن يكون واجب الوجود (لـذاته ، أمـا بيان أن واجب الوجود يمتنع أن يكون أكثر من واحـد ، فالـدليل عليـه سيأتي في

(١) من (ز) .
(٢) من (س) .
(٣) من (س) .
(٤) من (ز) .
(٥) من (ز) .
(٦) من (س) .
(٧) من (ز) .
(٨) بالتفصيل (س) .

باب إثبات أن واجب الوجود)[1] لذاته واحد ، وأما بيان أن الأجسام ليست واحدة بل كثيرة ، فهذا أمر مشاهد ، فلا حاجة في إثباته إلى الحجة . واعلم أن المباحث على الدليل المذكور ، في أن واجب الوجود يمتنع أن يكون أكثر من واحد كثيرة ، وهي مذكورة في موضعها (اللائق بها)[2] .

الحجة الرابعة في بيان أن الأجسام ممكنة الوجود لذواتها : إن الأجسام متساوية في الجسمية ، ومتباينة في التعين ، وما به المشاركة غير ما به الممايزة ، وكل واحد منها مركب من الجسيمة التي بها يشارك سائر الأجسام ، ومن التعين الذي به يمتاز عن سائر الأجسام . إذا ثبت هذا فنقول : إما أن تكون الجسمية مستلزمة لذلك التعين ، وإما أن يكون ذلك التعين مستلزما للجسمية ، وإما أن لا يكون كل واحد منها مستلزما للآخر . والأول باطل ، وإلا لزم أن يكون كل جسم موصوفا بذلك التعين ، فيكون كل جسم ذلك المعين ، هذا خلف . والثاني أيضا باطل ، وذلك لأن تعين ذلك الجسم نعت من نعوته ، وصفة من صفاته ، ونعت الشيء يفتقر إلى ذلك الشيء ، والمفتقر إلى الشيء لا يكون علة له ، فثبت أنه لا الجسمية علة لذلك التعين ، ولا ذلك التعين علة للجسمية ، ولما بطل هذان القسمان وجب أن يكون اجتماع (هذين)[3] القيدين معلول علة منفصلة ، وإذا كان (كذلك)[4] وجب أن يكون كل جسم معين معلولا لعلة منفصلة ، وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته واعلم أن هذه الحجة ، مبنية على أن التعين مفهوم ثبوتي ، والكلام فيه قد تقدم في هذا الباب .

الحجة الخامسة في إثبات أن الأجسام ممكنة لذواتها : أن نقول : إن كل متحيز[5] منقسم بالدلائل المذكورة في مسألة نفي الجزء الذي لا يتجزأ ، وكل منقسم فهو مركب ، وكل مركب فهو ممكن الوجود لذاته بالدليل الذي سبق

---

(١) م (ز) .
(٢) من (ز) .
(٣) أن يكون (س) .
(٤) من (ز) .
(٥) متحرك (س) .

ذكره مرارا ، ينتج أن كل جسم ممكن (الوجود)[1] لذاته ، وفي كل واحد من هذه المقدمات (الثلاثة)[2] مباحث عميقة .

الحجة السادسة في [3] إثبات أن الأجسام ممكنة الوجود لذواتها : أن نقول : لا شك أن ماهيات الأجسام قابلة للصفات والأعراض ، فهذه الماهيات مقتضية لهذا القبول ، فلو كانت مقتضية لوجوب الوجود أيضاً ، لزم كون تلك الماهيات مقتضية لأمرين :

أحدهما : قبول الصفات . والثاني : وجوب الوجود . وهذا محال لما ثبت أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ، وهذا الدليل مبني على أن القبول صفة وجودية (وعلى أن الوجوب صفة وجودية)[4] وعلى أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد .

الحجة السابعة (في بيان أن الأجسام ممكنة الوجود لذواتها : أن نقول) :[5] كل جسم فإنه يمتنع خلوه عن نقص[6] في الأعراض ، وهي المقادير ، والحصول في الأحياز ، والمقتضى لحصول هذه الأعراض ليست هي الجسمية ، وإلا لزم مساواة (الجسمية)[7] للأجسام في هذه الصفات ، فالمقتضى لها غير ذواتها . فنقول : الجسم ممتنع الخلو عن هذه الصفات ، وحصول هذه الصفات متوقف على الغير ، فالجسم ممتنع الخلو عما يفتقر إلى السبب المنفصل ، وما كان كذلك كان مفتقرا إلى سبب منفصل ، فيكون ممكنا لذاته . فهذا مجموع الطرق التي يقدر الفيلسوف على التمسك بها في إثبات أن الأجسام ممكنة الوجود لذواتها .

---

(١) من (س) .
(٢) من (س) .
(٣) في بيان (س) .
(٤) من (ز) .
(٥) من (س) .
(٦) عن بعض الأعراض (س) .
(٧) من (س) .

الحجة الثامنة وهي طريقة المتكلمين : وذلك أنهم يقيمون الأدلة على أن الأجسام محدثة . ثم يقولون : وكل محدث فإنه ممكن الوجود لذاته . فهذه جملة الوجوه التي يمكن الرجوع إليها في إثبات كون الأجسام ممكنة الوجود لذواتها [وههنا آخر الكلام في شرح إثبات العلم بواجب الوجود ، بالاستدلال بإمكان الذوات ، والله ولي التوفيق][1] .

---

(١) من (ز) .

الفصل الخامس عشر

في
إثبات إله العالم عز وجل بناء على التمسك بإمكان الصفات

اعلم : أن مدار هذا الدليل على إثبات أن الأجسام متساوية في تمام ماهياتها[1] ، وهذا مطلوب صعب الإلزام[2] . فإن لقائل أن يقول : كما أن الصفات متساوية في كونها صفات ، ثم إنها مختلفة بحسب ماهياتها المخصوصة ، مثل كونها سوادا وبياضا وحلاوة وحموضة ، فكذلك لا يبعد كون الأجسام [متساوية][3] في عموم الحجمية والتحيز ، ثم إنها تكون مختلفة بحسب ماهياتها المخصوصة ، فجسمية النار مخالفة لجسمية الأرض ، وجسمية كل واحد منها مخالفة لجسمية الفلك ، وإذا كان هذا الاحتمال قائما ، فإنه يلزم استواء الأجسام في عموم الجسمية استواؤها في ماهياتها المخصوصة ، والذي يقوي هذا السؤال : أن المقادير من باب الأعراض [عند الفلاسفة][4] ، والجسم عبارة عن الذات القابلة لهذه المقادير . وإذا ظهر هذا فنقول : حصل ههنا أمور ثلاثة : المقبول وهو المقدار ، وكون ذات الجسم قابلة لذلك المقدار ، وهذه القابلية نسبة مخصوصة بين ذات القابل وبين هذا المقدار ، وتلك الذات المحكوم عليها بكونها قابلة لهذا المقدار . فنقول : أما المقادير فلا شك أنها

(١) الماهية (س) .
(٢) المرام (س) .
(٣) من (س) .
(٤) من (س) .

ماهيات متساوية ، في كونها مقادير ، وأما كون ذوات الأجسام قابلة لها . فهذا أيضاً معقول مشترك فيها بين الكل ، إلا أنه ثبت في علوم العقل أن الأشياء المختلفة لا يمتنع اشتراكها في بعض اللوازم ، فيمتنع كون ذات الأجسام مختلفة بحقائقها المخصوصة ، ومتباينة بماهياتها المعينة ، ومع ذلك فإنها تكون مشتركة في هذه القابلية ، فثبت بهذه [الدلالة][1] أنه لا يلزم تساوي في الأجسام في القبول الذي هو الحجمية والمقدار ، وفي كونها بأسرها قابلة له ، وكون ذواتها المعينة وحقائقها المخصوصة متساوية . إذا عرفت هذا فنقول : المعلوم عندنا من الجسم أنه شيء يلزمه قبول المقادير الثلاثة ، فأما أن ذلك بحسب [ماهيته المخصوصة][2] ما هو ؟ فغير معلوم عندنا ، وإن لم يكن معلوما عندنا لم نقدر على أن نحكم بمقتضى الفطرة الأصلية بكونها متماثلة ومختلفة . فيثبت بهذا البيان: ان إثبات كون الجسم متماثل في تمام حقائقه المخصوصة، أمر في غاية الصعوبة . والذي حصلناه في هذا الباب : أن نقول : لا شك أن الأجسام متساوية في طبيعة الحجمية والمقدار ، وهذا القدر أمر معلوم[3] بالبديهة ، ثم نقول : هذه الأجسام التي علمنا كونها متساوية في طبيعة الحجمية نعلم أيضاً من حالها كون كل واحد منها مغاير للآخر ، ومخالفا له في تعينه الشخصي ، وهذا أيضاً معلوم . ثم نقول : هذه الأشياء المتساوية في الحجمية ، المتباينة في التعين والتشخص ، إما أن تكون مختلفة بالماهية ، [أو لا تكون . فإن لم تكن مختلفة بالماهية][4] فحينئذ يصح قولنا : إن الأجسام متماثلة في تمام ماهياتها وحقائقها .وذلك هو المطلوب . وأما إن قلنا : إنها مختلفة بالماهية ، فنقول : فعلى هذا التقدير حصل الاستواء . بينها في الحجمية ، والاختلاف في الحقيقة ، وما به المشاركة غير ما به المخالفة ، فوجب أن تكون بحجميتها وبحيزها مغايرة لتلك الحقائق المخصوصة التي لأجلها حصل الاختلاف. فنقول : فعلى هذا التقدير ينقسم ذلك إلى ثلاثة أقسام ، لا مزيد عليها ، لأنه إما أن يقال :

(١) من (س) .
(٢) من (س) .
(٣) مغاير (س) .
(٤) من (س) .

إن تلك الأمور التي حصل بها الاختلاف : ذوات ، فتكون الحجمية التي بها حصل الاشتراك صفات . وإما أن يقال بالعكس منه ، وهو : أن تكون الحجمية التي بها حصل الاشتراك ذوات ، وتكون الأمور التي بها حصل الاختلاف صفات .

وإما أن يقال : إن كل واحد من هذين الاعتبارين مباين عن الآخر ، لا صفة له ولا موصوف به . فهذا تقسيم صحيح دائر بين النفي والإثبات . ثم نقول : والقسم الأول باطل ، ولما بطل ذلك بقي الحق : إما الثاني وإما الثالث ، وعلى كلا التقديرين فالمقصود حاصل ، وإنما قلنا : إن القسم الأول باطل ، وذلك لأن الحجمية والمقدار لا شك أنه حاصل في الحيز والجهة ، لأنه لا معنى للمقدار ، إلا الأمر الممتد في الجهات والأحياز ، فهذه الحقيقة تكون لا محالة حاصلة في الأحياز (والجهات)[1] فإذا قلنا : إن هذه الحجمية صفة حالة في تلك الأشياء التي بها حصل الاختلاف . فنقول : تلك الأشياء إما أن تكون حاصلة في الأحياز والجهات ، وإما أن تكون كذلك ، والقسمان باطلان ، أما الأول فلأنه يلزم منه التناقض ، وتقريره : أنا إذا قلنا : الأجسام متساوية في الحجمية وكانت مختلفة باعتبار آخر . فالحجمية التي حصل بها (الاستواء تكون لا محالة مغايرة لتلك الاعتبارات التي حصل بها)[2] الاختلاف ، وإن كان كذلك فتلك الاعتبارات المتباينة للحجمية ، وتلك الحقائق المغايرة لها ، وجب أن لا يكون لها[3] في حد ذاتها حجمية ولا تحيز البتة .

وإذا ثبت هذا ، فنقول : لو حكمنا بكونها حاصلة في الأحياز والجهات ، فحينئذ يكون لها امتدادات في تلك الأحياز ، وفي تلك الجهات ، فيلزم أن يقال : الشيء الذي ليس له في حد ذاته امتداد وحجمية ، يكون له في حد ذاته امتداد وحجمية ، وذلك يوجب الجمع بين النقيضين ، وهو محال . وأما القسم

---

(١) من (ز) .
(٢) من (س) .
(٣) لا يكون لها (س) .

الثاني : وهو أن يقـال : إن تلك الأشياء مجردة عن الحصول في الحيـز والجهة ، مبرأة عن أن تكون بحيث (يمكن أن[1]) يشـار إليها بحسب الحس ، فنقـول : إن هذا الشيء يمتنع أن تكون الجسمية حالة فيه ، وذلك لأن الجسمية واجبة[2] الحصول في الحيز المعين وفي الجهة المعينة ، وذلك الشيء ممتنع الحصول في الحيز المعين ، والجهة المعينة ، وحلول الشيء الذي يجب حصوله في الحيز والجهة ، في الشيء الذي يمتنع حصوله في الحيز والجهة : معلوم الامتناع في بديهـة العقل . فيثبت بمـا ذكرنـا : أنه لـو كانت الجسميـة حالـة في تلك الحقائق المخصـوصة ، لكـانت تلك الحقـائق [المخصـوصـة][3] ، إمـا أن تكـون حـاصلة في الأحيـاز والجهـات ، وإما أن لا تكـون ، وثبت فساد كـل واحـد من هـذين القسمـين ، فيلزم القطع بأن القول بأن الجسمية تصير حالة في محل : قول فاسد ، ومـذهب باطل .

وأما القسم الثاني : وهو أن يقال : الجسميـة التي بها حصـل الاشتراك : ذوات . والأحوال التي بها حصل الاختلاف : صفات . فهذا يفيـد مقصودنـا ، لأنـه إذا كانت الجسميـة هي الذات القـائمة بـالنفس ، وقـد ثبت أن الأحجـام والمقـادير متشـاركة في هـذه الماهيـة ، فحينئذ تكـون الـذوات متسـاويـة في تمـام حقائقها ، وإذا كان كذلك ، امتنع كـونها مستلزمة للصفـات المختلفة والنعـوت المتضـادة ، لأن الأشياء المتسـاوية يمتنـع أن يلزمها لـوازم مختلفـة . بـل يجب أن يقال : كل صفة صح حصولها لجسم ، فإنه يصح حصولـها في سائـر الأجسام ، وكل صفة خـلا عنها جسم ، فـإنه يصـح خلو سائـر الأجسام عنهـا ، وإذا كان كذلك فجسم الفلك يصـح أن تزول عنـه الصفات التي بـاعتبارهـا صار الفلك فلكا ، وتحصل فيه الصفة الأرضية ، وجسم الأرض يصح أن تزول عنه الصفـة التي باعتبارها كان أرضا ، وتحصل فيه الصفة الفلكية ، وذلك هو المطلوب .

وأمـا القسم الثالث : وهـو أن يقال : كـل واحـد من هـذين الاعتبـارين مباين عن الآخر ، لا صفة له ولا موصوف به ، فنقول : هذا باطـل ، وبتقديـر

---

(١) من (س) .

(٢) وجب لها (ز) .

(٣) من (س) .

أن يكون حقا فالمقصود حاصل . أما أنه باطل فلأنا نعلم بالضرورة حصول المخالفة بين جسم النار وبين جسم الأرض ، في الأحوال والصفات ، فالقول بأن الجسمية التي بها الاشتراك ، وهذه الصفات التي بها الاختلاف . موجودان متباينان لا تعلق لأحدهما بالآخر لا بكونه صفة له ، ولا بكونه موصوفا به : هو مكابرة . وأما أن بتقدير أن يكون حقا[1] فالمقصود حاصل ، وذلك لأن على هذا التقدير تكون الحجميات ذوات قائمة بأنفسها ، متساوية في تمام ماهياتها ، ومتى كان الأمر كذلك ، وجب أن يصح على كل واحد منها كل ما صح على الآخر . فهذا برهان قوي ظاهر في أن الأجسام متماثلة في تمام الماهية .

واحتج القائلون : بأن الأجسام لا يمكن أن تكون متماثلة في تمام الماهية بوجوه :

الأول : إن الأجسام لو كانت متماثلة في تمام الماهية ، لكان تغير كل واحد منها زائداً عليه ، وهذا محال ، فذاك محال . بيان الشرطية : إن الأجسام لما كانت متساوية في الجسمية ، وكانت مختلفة في التعين ، فمن المعلوم أن ما به المشاركة غير ما به المباينة ، فيلزم كون التعينات مغايرة لتلك الذوات . وبيان أن القول ، بأن التعين زائد على الذات باطل : أن التعينات مشتركة في كونها تعينات ، ويمتاز كل واحد منها عن الآخر بكون ذلك التعين . فيلزم أن يحصل للتعين تعين آخر ، ويلزم التسلسل ، وهو محال ، فيثبت أنا لو قلنا : بأن الأجسام متماثلة [في تمام][2] الماهية ، فإنه يلزمنا هذا المحال ، أما إذا لم نقل بهذا القول لا يلزمنا هذا المحال ، لأنا نقول : إن تعين كل جسم عبارة عن حقيقته المخصوصة ، وتلك الحقيقة بتمام ماهيتها مغايرة للحقيقة الأخرى ، فلا يلزم كون التعين زائدا على الذات .

الشبهة الثانية : قالوا : لو كانت الأجسام متساوية في الجسمية . ولا شك أنها مختلفة بحسب ما لكل واحد منها من التعين ، فحينئذ يلزم أن يكون تعين كل واحد منها زائدا على ذاته المخصوصة . وإذا كان كذلك فاختصاص كل واحد بتعينه المعين، إما أن يكون لا لأمر وهو محال ـ لأن الممكن لا يستغني عن

---

(١) وأما أن لا يكون حقا (ز) .

(٢) من (ز)

المرجح ـ أو لذاته ، وهو محال ، لأن الجسمية مشترك فيها بين الكل ، والتعين المعين غير مشترك فيه ، وما به الاشتراك لا يكون علة لما به الاختلاف ، أو للفاعل المباين وهو محال ـ لأن الأجسام لما كانت بأسرها متساوية في الماهية المسماة بالجسمية ، كان اختصاص بعضها بقبول ذلك الأثر الخاص من الفاعل المباين حصولا لأحد طرفي الممكن[1] لا لمرجح ، فلم يبق إلا أن يكون ذلك بسبب القابل وهو أن ذلك القابل [كان قبل حصول هذا التعين موصوفا بأحوال مخصوصة ، لأجلها استعد ذلك القابل][2] لقبول هذا الأثر الخاص ، وعلى هذا التقدير ، فالأشياء المتساوية في تمام الماهية ، يمتنع حصول التغاير فيها لا بسبب القابل . فيثبت أن الأجسام لو كانت متساوية في تمام الماهية ، لما كانت ذوات قائمة بأنفسها ، بل كانت صفات حالة في القوابل ، والمحال . وأنتم قد دللتم على أن كون الجسم حالا في المحل أمر محال ، فيثبت أن الأجسام يمتنع كونها متساوية في تمام الماهية .

الشبهة الثالثة : لو كانت الأجسام متساوية[3] في الجسمية ، لكان اختصاص كل منها بصفته المعينة رجحانا لأحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح ، لأن المقتضى لحصول تلك الصفة لا يمكن أن يكون ذاتا ، لأن سائر الذوات مساوية[4] لذاته في تمام الماهية مع أن هذه الذوات مختلفة في هذه الصفات ، ولا يمكن أن يكون المقتضى لتلك الصفة المعينة[5] قوة حالة في ذلك الجسم ، لأن الكلام في اختصاص ذلك الجسم[6] ، بتلك القوة ، كالكلام في اختصاصه بذلك العرض ، فإن كان ذلك لقوة[7] أخرى لزم التسلسل ، وهو محال . ولا يمكن أن يكون للفاعل المباين[8] لأن الذوات لما كانت متساوية في تمام الماهية ، امتنع كون بعضها أولى ببعض الصفات بل كانت نسبة كل الذوات إلى كل الصفات على السوية ، فالقول بأن الفاعل المباين[9] خصص هذه

---

(١) لأحد الطرفين (س) .
(٢) من (ز) .
(٣) متماثلة في الماهية (س) .
(٤) متساوية في تمام الماهية (س) .
(٥) المعتبر (س) .
(٦) تلك الجسمية (س) .
(٧) فإن كانت تلك القوة (ز) .
(٨) المتأثر (س) .
(٩) المتأثر (س) .

الـذات بهذه الصفـة دون سائـر الذوات ، ودون سـائر الصفـات [يكـون][1] رجحانا لأحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح ، وهو محال ، فيثبت أن القـول بتماثل الأجسام يفضي إلى هذا المحال . أما إذا قلنا : إنها ذوات مختلفة لـذواتها ولحقائقها ، زال هذا الإشكال ، فكان هذا القول أولى .

والجـواب عن الشبهـة : أن نقـول : لم لا يجـوز أن يقـال [مـاهيـة الجسم][2] وماهية التعين ، إذا اتصل كل واحد منها بالآخر ، صار كل واحد منها علة لتعين الآخر ؟ وبهذا الطريق ينقطع التسلسل .

والجواب عن الشبهة الثانية : أن نقول : إن التعين ، وإن كان قيدا زائدا لكن لم لا يجوز أن يكون قيدا عدميا ؟ وعلى هذا التقدير يستغنى عن العلة .

والجواب عن الشبهة الثالثة : إن الفلاسفة يقولون : كل حالة حاصلة في محل[3] فهي مسبوقـة بحصول حـالة أخرى ، وبكون الحـالة السـابقة تـوجب استعداد المادة لقبول الحالة المتأخرة على التعين .

وأما المتكلمون فإنهم يقولون : الفاعـل المختار لا يمتنـع أن يخصص بعض الذوات ببعض الصفات لا لمـرجح . فهـذا منتهى الكلام في هـذا الباب [والله ولي النعم والإحسان][4] .

---

(١) من (ز) .

(٢) من (س) .

(٣) المحل فإنه (ز) .

(٤) من (ز) .

الفصل السادس عشر

في

بيان كيفية الاستدلال بإمكان الصفات على وجود الإله القادر

وتقرير هذه الطريقة أن يقال : الأجسام متساوية في الجسمية ومختلفة في الكيفيات والأحياز ، والمقادير ، فاختصاص كل واحد منها بحالته المعينة ، (وصفته المعينة)[1] إما أن يكون لأمر ، أو لا لأمر .

والقسم الثاني باطل ، لأن الأجسام لما كانت متساوية في تمام الماهية ، فكل ما صح على بعضها وجب أن يصح على الباقي ، لما ثبت أن المتماثلات في تمام الماهية ، يجب كونها متساوية في قابلية الصفات والأعراض ، ولما ثبت استواء الكل في القبول ، فلو اختص كل واحد منها بصفته المعينة دون الباقي لا لأمر ، لزم وقوع الممكن لا لمرجح ، وهو محال ، وقد ثبت فساده . ولما ثبت فساد هذا القسم وجب أن يكون إختصاص كل جسم بصفته المعينة بسبب . فنقول :

وذلك السبب أن يكون[2] شيئاً حالا في الجسم، أو شيئاً يكون محلا له، أو شيئا لا يكون حالا فيه ولا محلا له ، وهذا القسم الثالث ينقسم إلى ثلاثة أقسام : لأنه إما أن يكون جسما ، أو جسمانيا ، أو لا (يكون)[3] جسما ولا

---

(١) من (س) .
(٢) فلو كان (س) .
(٣) من (ز) .

جسمانيا ، فهذه بأسرها سوى القسم الأخير باطلة . فبقي أن يكون الحق هو هذا القسم .

وأما القسم الأول : وهو أن يقال : المقتضى (لحصول)[1] هذه الصفات قوى حالّة في هذه الأجسام : فنقول : هذا محال . لأن الأجسام كما أنها بعد تماثلها في ماهياتها قد اختلفت في الأعراض ، فكذلك قد اختلفت في القوى الموجبة لتلك الأعراض وذلك يوجب أن تكون تلك القوى (موجبة)[2] لقوى أخرى إلى غير النهاية . وهو محال .

وأما القسم الثاني : وهو أن يقال : الموجب : لهذه الصفات المختلفة مواد الأجسام وقوابلها ، فهذا أيضا محال . لأنا أقمنا البرهان اليقيني على أن الجسم يمتنع أن يكون حالا في محل ، وحاصلا في قابل .

والقسم الثالث : وهو أن يقال : المقتضى لهذه الصفات جسم آخر مباين . فهذا أيضا محال . لأن هذا الجسم يكون لا محالة مخصوصا بالصفات التي لأجلها صار مؤثرا في سائر الأجسام ومدبرا لها ، والتقسيم الأول يعود في سبب اختصاص ذلك الجسم بتلك الصفات .

والقسم الرابع : وهو أن يقال : المقتضى لحصول هذه الصفات في هذه الأجسام صفات أخرى حالة في الأجسام الأخر[3] ، فهذا : أيضا باطل لعين الدليل المذكور ، ولما بطل القول بهذه الأقسام ، ثبت أن الحق هو القسم الثاني ، وهو أن اختصاص كل جسم بصفته المعينة ، إنما كان لأجل موجود مباين ، ليس بجسم ولا جسماني .

ثم قال المتكلمون في هذا المقام[4] : ذلك المؤثر ، إما أن يكون موجبا بالذات أو فاعلا بالاختيار ، والأول باطل ، لأن ذلك الموجود لما لم يكن جسما

---

(١) من (س) .
(٢) من (س) .
(٣) أجسام أخرى (س) .
(٤) المعنى (س) .

، ولا جسمانيا كانت نسبة حقيقته إلى جميع الأجسام نسبة واحدة ، ولما كانت الأجسام بأسرها متساوية (في تمام الماهية كانت بأسرها متساوية)[1] في قبول الأثر عن ذلك المباين (وإذا كان الأمر كذلك كان قبول كل واحد من تلك الأجسام ، لأثر خاص من ذلك المباين)[2] المفارق[3] رجحانا لأحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح ، وهو محال ،ولما بطلت[4] هذه الأقسام ، ثبت : أن إله العالم موجود ، ليس بجسم ولا بجسماني ، وأنه فاعل مختار وليس موجبا بالذات . فهذا تمام تقرير هذه الحجة . (واعلم أن مدار هذه الحجة)[5] على إثبات تماثل الأجسام ، وقد أحكمنا القول فيه . وهذه المقدمة مقدمة شريفة عظيمة المنفعة في أصول الدين ، وذلك لأن المتكلمين يفرعون عليها القول بالإله ، والقول بالنبوة ، والقول بأحوال الآخرة ، والقيامة فأما إثبات الإله المختار فالوجه فيه ما ذكرناه ، وأما في إثبات النبوات ، فلأن هذه المقدمة تدل على أن انخراق العادات أمر ممكن ، وذلك يدل على إمكان المعجزات ، وأما في إثبات القيامة فلأن هذه المقدمة تدل على أن تحريك السموات أمر ممكن ، وتكوير الشمس والقمر أمر ممكن ، وكل ما ورد به القرآن في أحوال القيامة ، فإنه ممكن . فهذا تمام الكلام في تقرير هذه الطريقة . واعلم أنه بالبيان الذي ذكرناه ، يظهر أن تركيب العالم الأعلى والأسفل يدل على وجود إله قادر على ذلك التركيب ، إلا أنه تبقى مطالب كثيرة ، لا يفي بإثباتها هذا البرهان .

فالمطلب الأول : هذا الدليل لا يدل على حدوث ذوات الأجسام ، ولا على إمكان ذواتها . فإن لقائل أن يقول : إن هذه الأجسام واجبة الوجود لذواتها ، إلا أن إله العالم قادر على تركيب العالم الأعلى ، والأسفل منه .

والمطلب الثاني : إن هذا الدليل لا يدل على أن ذلك المدبر[6] المركب

---

(١) من (س) .
(٢) من (ز) .
(٣) المقارب (س) .
(٤) بطل هذا القسم (س) .
(٥) من (س) .
(٦) المؤثر (س) .

هذا العالم واجب الوجود لذاته ، بل يبقى[1] احتمال أنه ممكن الوجود لذاته ، فمن أراد إثبات واجب الوجود لذاته ، وجب عليه أن يقيم[2] الدليل على أن ممكن الوجود حال بقائه يحتاج إلى المؤثر ، ثم يقيم الدليل على بطلان الدور والتسلسل ، وحينئذ يحصل له القطع بوجود موجود واجب الوجود لذاته .

والمطلب الثالث : إن هذا الدليل لا يدل على أن واجب الوجود لذاته قادر مختار فإن لقائل أن يقول : لم لا يجوز أن يقال : هذا الموجود الذي تولى إمكان تركيب هذا العالم وتأليفه ، موجود ممكن الوجود لذاته ، وهو معلول موجود واجب الوجود لذاته ، وذلك الواجب أوجب هذا الفاعل المختار إيجاباً بالذات ؟ وعلى هذا التقدير ، فهذا الدليل لا يفيد كون المبدأ الأول فاعلا مختارا . فهذه جملة ما يجب التنبيه عليه في معرفة هذا الدليل ، والله أعلم .

فإن قيل : السؤال على الدليل الذي ذكرتم من وجوه :

الأول : لم قلتم : إن الذوات الجسمانية متساوية بأسرها في قبول الصفات ؟ قوله : « المتساويات في تمام الماهية يجب استواؤها في قابلية الصفات » قلنا : هذا ممنوع ; وبيانه : أن بتقدير أن تكون الأجسام بأسرها متساوية في الجسمية ، فإنه يجب كون كل واحد منها ممتازا عن الآخر بتعينه وبتشخصه ، ضرورة أن ما به المغايرة مغاير لما به المشاركة ، وإذا كان كذلك لم يبعد أن يكون ذلك القيد الزائد ، أعني التعين الخاص ، معتبرا في المقتضى من أحد الجانبين ، وكان مانعا من الجانب الآخر ، وإذا كان الأمر كذلك لم يلزم من الاستواء في تمام الماهية (حصول)[3] الاستواء في القابلية .

السؤال الثاني : إن الذي ذكرتموه من أن المتساويات في تمام الماهية يجب استواؤها في كل اللوازم (منقوض)[4] بصور كثيرة :

---

(١) يفرغ (س) .
(٢) يقدم (س) .
(٣) من (ز) .
(٤) من (ز) .

أحدها : أن الشيء في الزمان الأول من أزمنة وجوده ، واجب الاتصاف بكونه حادثا[1] ، وممتنع الاتصاف بكونه باقيا[2] (وفي الزمان الثاني من أزمنة وجوده ينقلب الأمر فيصير واجب الاتصاف بكونه حادثاً)[3] ومعلوم أن التفاوت بين الشيء الواجب بحسب حصوله في زمانين مختلفين ، أقل من التفاوت الحاصل بين الشيئين المتغايرين ، فإذا كان التفاوت القليل الحاصل في الشيء الواحد بسبب حصوله في وقتين ، قد يصير مانعا من الاستواء في كل الأحكام . فهذا التفاوت الكبير ، أولى بكونه مانعا من وجوب الاستواء في كل الأحكام .

وثانيها : إنكم قد دللتم على أن مسمى الوجود في حق واجب الوجود لذاته ، وفي حق ممكن الوجود لذاته ، مفهوم واحد . أعني من حيث أنه مسمى الوجود (ثم إن وجود)[4] واجب الوجود لذاته ، ممتنع الحصول في ذوات الممكنات ، ووجود الممكنات ممتنع الحصول في ذات واجب الوجود لذاته (فهذان الوجودان متساويان في تمام الماهية ، مع أنهما مختلفان في بعض اللوازم ، وهو الذي ذكرناه)[5] .

وثالثها : إن الذوات ، والماهيات ، والحقائق متساوية في كونها ذوات[6] في حقائق وماهيات . ثم إن كل واحد منها اختص بالصفة التي باعتبارها امتاز عن سائر الحقائق والماهيات اختصاصا على سبيل اللزوم .

ورابعها : الحيوانية التي في الإنسان مساوية للحيوانية التي في الفرس من حيث إنها حيوانية ، فلو كان ما ذكرتموه صحيحا ، فحينئذ يلزمكم صحة أن تبقى حيوانية الفرس بعينها مع زوال الفرسية عنها وتبدلها بالإنسانية ، وكذلك

(١) باقيا (س) .
(٢) حادثا (س) .
(٣) من (ز) .
(٤) من (س) .
(٥) من (ز) .
(٦) ذواتا وحقائق (س) .

القول في حيوانية الإنسان ، وأيضا اللونية التي في السواد مساوية للونية التي في البياض ، فيلزمكم أن تحكموا بجواز بقاء اللونية التي في السواد مع زوال السوادية عنها ، وتبدلها بالبياضية ، ومعلوم أن ذلك باطل لا يقول به أحد .

وخامسها : وهو أن الأجسام حال حدوثها (مقدورة)[1] وحال بقائها غير مقدورة لأن تحصيل الحاصل محال مع أن الجسم الحادث مساو للجسم الباقي . فهذه نقوض لا بد من الجواب عنها ليتم دليلكم .

السؤال الثالث : لم لا يجوز أن يقال : إن كل جسم إنما اختص بالصفة المعينة لأنه حصل في ذلك الجسم قوة وطبيعة ، أوجبت ذلك العرض .

قوله : « السؤال عائد في اختصاص ذلك الجسم بتلك الطبيعة فيلزم التسلسل » قلنا : يلزم التسلسل . فلم قلتم : إنه محال ؟ والذي يدل على جوازه وجوه :

الأول : إن الواحد نصف الاثنين ، وثلث الثلاثة ، وربع الأربعة ، وهكذا إلى غير النهاية .

الثاني : إن الصفات الاضافية ، قد ثبت بالدليل أنها موجودات حاصلة في الأعيان ، ثم إنها من قبيل الأعراض ، وكون حصولها في محالها إضافات مغايرة لذواتها ، وذلك يوجب التسلسل .

الثالث : إنا بينا أنه تعالى (عالم)[2] بالمعلومات[3] ، وعالم بكونه (عالما بها)[4] ، وكذلك في الدرجة الثالثة والرابعة إلى ما لا نهاية له ، وذلك غير التسلسل .

السؤال الرابع : لم لا يجوز أن يكون اختصاص كل جزء بصفته المعينة ،

---

(١) من (ز) وفي (ض) معدودة .
(٢) من (ز) .
(٣) بالمعلوم (ت) .
(٤) من (س) .

لأجل مادة ذلك الجسم ؟ (قوله : « الجسم)[1] يمتنع أن يكون حالا في محل » قلنا . الكلام في هذا الباب ما تقدم في مسألة الهيولى ، والصورة .

السؤال الخامس : لم لا يجوز أن يكون المؤثر في حصول هذه الصفات المعينة في هذه الذوات المعينة موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار ؟ قوله : « نسبة ذلك الموجب إلى الكل واحدة ، فيمتنع حصول الرجحان » قلنا : هذا أيضا بعينه لازم في الفاعل المختار ، فإن تلك القوابل إما أن تكون متساوية في قابلية الصفات من غير أن يكون لبعضها رجحان على الباقي في قابلية (تلك)[2] الصفات ، وإما أن يكون بعضها أولى ببعض تلك الصفات من بعض ، والثاني باطل لأن الأجسام متساوية في تمام الماهية ، وكونها كذلك يمنع من الاختلاف في هذه الأولوية ، وإن جاز ذلك : فلم لا يجوز اختلافها في سائر الصفات مع كونها متساوية في الماهية ؟ ولما بطل هذا القسم[3] ، تعين الأول ، وإذا كان كذلك كانت نسبة الفاعل المختار إلى كل تلك الأجسام بالسوية ونسبة كل تلك الأجسام إليه بالسوية ، وحينئذ يكون تخصيص ذلك الفاعل على بعض تلك الأجسام ببعض تلك الصفات رجحانا لأحد طرفي الممكن من غير مرجح ، وهو محال . فيثبت أن الذي أوردتموه على الفلاسفة في القول بالموجب ، وارد بعينه على القائلين بالمختار .

والجواب : قوله : « لم لا يجوز أن يكون التعين جزءاً من المقتضى في أحد الجانبين ، أو مانعا من القبول في الجانب الثاني؟ » قلنا : لأن التعين قيد عدمي ، والقيد العدمي لا يكون داخلا في المقتضى . أو نقول : إنه إما أن يكون عدميا أو ثبوتيا ، فإن كان عدميا ، فالسؤال زائل ، وإن كان ثبوتياً عاد البحث في أنه : لم اختص هذه الذات بهذا التعيين ، والذات الثانية بالتعين الثاني ، ولم يحصل الأمر بالعكس منه ؟ وأما النقوض فمدفوعة . وأما الحدوث

---

(١) من (ز) .
(٢) من (ز) .
(٣) هذين القسمين (س) .

والبقاء فهما ليسا صفتين زائدتين على الذات ، ولو كان الحدوث صفة زائدة ، لكانت حادثة ، فيكون حدوثها زائدا عليها . ولزم التسلسل .

وكذا القول في البقاء ، وأما (وجود)[1] واجب الوجود ، ووجود ممكن الوجود . فهما وإن كانا متساويين في مجرد كونه وجودا ، إلا أن الاختلاف في اللوازم إنما حصل بسبب الماهية التي هي كالمحل لذلك الوجود ، فإن ماهية الحق ـ سبحانه ـ لما اقتضت ذلك الوجود ، امتنع زوال ذلك الوجود عن تلك الماهية ، فهذا التفاوت إنما حصل بسبب الاختلاف في المحل والقابل . وأما ههنا فقد دللنا على أن الجسم يمتنع أن يكون حالا في المحل[2] ، فظهر الفرق . قوله : « لم قلتم إن التسلسل باطل » ؟ قلنا : لما سبق في الدليل الأول. قوله : « الإشكال الذي أوردتموه في الموجب ، قائم بعينه في القادر » فنقول : الكلام المستقصى في الفرق بين الموجب وبين المختار ، سيجيء في مسألة القدم والحدوث (وهذا آخر الكلام في تقرير هذا الدليل)[3] .

---

(١) من (س) .
(٢) الممكن (س) .
(٣) التعليل (م) .

الفصل السابع عشر

في

تعديد الدلائل المستنبطة من إمكان الصفات

اعلم أن العلماء تارة استعملوا هذه المقدمة في الأجرام الفلكية (والكوكبية ، وأخرى في الأجرام العنصرية .

أما القسم الأول : وهو استعمال هذه المقدمة في الأجرام الفلكية)[1] : فتقريره من وجوه :

الأول : إن كل فلك اختص بعدد معين ، وثخن معين ، مع جواز أن يكون الحاصل . إما أن يكون أزيد منه ، أو أنقص منه . مثاله : زعموا : أن ثخن فلك المريخ أعظم من قطر فلك الشمس بالكلية ، وأما ثخن الفلك الأعظم ، فغير معلوم .

الثاني : إن كل فلك فإنه مركب من الأجزاء ، بناء على المقدمة التي قررناها في مسألة الجوهر ، وهو أن كل ما يقبل القسمة الوهمية يجب أن تكون الأجزاء حاصلة فيه ، قبل حصول ذلك الوهم . وإذا ثبت هذا فنقول : الجزء الداخل كان يمكن وقوعه خارجا ، وبالعكس ، فوقوع كل واحد منهما في حيزه الخاص ، أمر جائز .

الثالث : إن الحركة والسكون يجوز كل واحد منها على كل واحد من

---

(1) من (ز) .

الأجسام ، على سبيـل البدل ، فـاختصاص الجسم الفلكي بـالحركـة ، والجسم الأرضي بالسكون من الجائزات .

الرابع : إن كل حركة (قائمة)(١) يمكن وقوعها أسرع مما وقع (وأبطأ مما وقع)(٢) فذلك الحد المعين من السرعة والبطء ، من الجائزات ، وإنه إن تتحرك كرة الثوابت مرة واحدة ، تتحرك كرة الشمس ستة وثلاثين ألف مرة .

(وأعجب من هذا : أن الفلك الأعظم ، أعـظم من تلك الثوابت ، بمـا لا يعلمه إلا الله تعالى ، ثم إن الفلك الأعظم على غـاية عـظمته ، يتحـرك كل يـوم مرة واحـدة ، وتلك الثوابت لا تتمم دوريـة [إلا] في ستـة وثـلاثـين ألف سنة)(٣) .

الخـامس : كل حـركة قـد وقعت متوجهـة إلى جهة معينـة ، دون سـائـر الجهات ، فتكون من الجائزات .

السادس : كل فلك يعرض ، فإنه يوجد فلك آخر ، إمـا أعلى منـه ، أو أسفل منه ، وذلك في الحيز من الجائزات .

السابع : اتصاف الأجرام الفلكيـة بالصـورة الفلكية ، واتصـاف الأجرام العنصرية بالصورة العنصرية يكون من الجائزات .

الثامن : أجرام الأفلاك مخالفة لأجرام الكواكب في الصفات ، فتكون من الجائزات .

التـاسع : حصـول كل واحـد من الكواكب في نقـطة متعينة من الفلك ، يكون من الجائزات .

العـاشر : اختصـاص كـل كـوكب بكـون معـين ، وطبيعـة معينـة ، من الجائزات .

---

(١) من (ز) .
(٢) من (ز) .
(٣) سقط (س) . وإلا : زيادة .

الحادي عشر : اختصاص[1] كل برج بطبيعة معينة ، وأمر معين من الجائزات .

الثاني عشر : ثبت بالدليل وجود خلاء لا نهاية له ، خارج العالم ، فوقوع كرة العالم في الجزء المعين من ذلك الخلاء ، دون سائر الأجزاء من الجائزات .

الثالث عشر : زعموا : أن كل كرة من كرات الأفلاك فهو بسيط وهذا يوجب عليهم الإمكان من وجوه كثيرة :

أحدها : أنه لما كان جميع أجزاء (تلك)[2] الكرة متساوية في الطبيعة والماهية ، كان[3] حصول النقرة التي حصل فيها الكوكب في جانب معين من ذلك الفلك دون سائر الجوانب ، من الجائزات .

وثانيها : لما كانت طبائع الكرات بسائط[4] كانت طبيعة كل واحد من المتممين اللذين ينفصلان عن الفلك المميل بسبب انفصال الفلك الخارج المركب عنه : طبيعة بسيطة . مع أن أحد الجانبين ، اختص بالرقة ، والجانب الثاني ، اختص بالثخن . فيكون ذلك من الجائزات .

وثالثها : إن طبيعة السطح الأعلى من كل فلك تكون مساوية لطبيعة السطح الأسفل منه ، وكل ما جاز على الشيء ، جاز على مثله .

إذا ثبت هذا فنقول : كما جاز على كرة عطارد أن تماس كرة القمر[5] بقعرها ، وجب أن يجوز عليها أن تماسها بحدبها ، ومتى ثبت هذا الجواز كان جواز الخرق والتفرق ، والتمزق لازما[6] .

ورابعها : زعموا أن فلك التدوير مركوز في ثخن الفلك الخارج عن

---

(١) ثبت أن اختصاص (س) .
(٢) من (ز) .
(٣) وكان (ز) .
(٤) تساقط (ز) .
(٥) العالم (س) .
(٦) من (ز ، س) .

المركز ، كما يكون الفص في الخاتم ، وحينئذ يعود السؤال : إنه لم حصلت كرة[1] التدوير في ذلك الموضع دون سائر المواضع مع أن جميع الأجزاء المفروضة في كرة الفلك متساوية في الطبيعة ؟

واعلم أن الاستقصاء في شرح هذه الأحوال سيأتي في باب الاستدلال على الصانع الحكيم بحدوث الصفات . فهذا هو الإشارة إلى معاقد الدلائل المأخوذة من أجرام الأفلاك بحسب إمكان صفاتها .

وأما القسم الثاني : وهو الدليل المأخوذ من إمكان صفات العناصر .

فنقول : كرة الأرض محفوفة بالماء ، والماء بالهواء ، والهواء بالنار . فاختلاف هذه الأجرام العنصرية بهذه الصفات وبهذه الأحياز من الجائزات ، فوجب أن تكون بتقدير الفاعل المختار . فإن قيل : السؤال على هذا الدليل يجب أن يكون مسبوقاً بمقدمة ، وهي أن للناس في وجود هذا العالم المحسوس قولان : منهم من قال : إن هذه السموات ، وهذه الكواكب ، وهذه العناصر قديمة بحسب ذواتها ، وبحسب أشكالها ، وترتيب أمكنتها . ومنهم من قال : إنها محدثة . أما القائلون بالقول الأول فهم فريقان : منهم من يقول : إنها واجبة الوجود لذواتها ، وهي غنية عن السبب والمؤثر، ومنهم من يقول : إنها ممكنة الوجود (بذواتها ، واجبة الوجود)[2] بسبب تأثير علة قديمة في وجودها ، وزعم هؤلاء : أن ذلك المؤثر موجب بالذات لا فاعل بالاختيار ، ويسمون ذلك المؤثر بأنه أثر[3] بعلة . وأما القائلون بأن هذا العالم المحسوس محدث ، فلهم قولان : منهم من يقول : إن هذا العالم (المحسوس)[4] محدث بحسب الذات والصفات فهذه الذوات (المتميزة)[5] محدثة ، وتركيب السموات والعناصر منها أيضا محدث . وهؤلاء هم أكثر أهل الملل والنحل . ومنهم من

---

(١) كرة كرة (ز) .

(٢) من (س) .

(٣) أثبته (ز) .

(٤) من (س) .

(٥) من (ز) .

يقول : إن ذوات الأجسام قديمة ، أما التركيبات فهي محدثة .

والقائلون بهذا القول أيضا . فريقان : منهم من يقول : إن تلك الأجزاء كانت في الأزل متحركة بالطبع في الخلاء الذي لا نهاية له ، ومنهم من يقول : إنها كانت ساكنة واقفة ، أما القائلون بكونها متحركة فهم أصحاب[1] ديمقراطيس ، زعموا : أن عنصر العالم الجسماني له أجزاء لا تتجزأ بحسب الوقوع ومتجزئة بحسب الوهم ، وزعموا : أنها على صور الكرات ، والكرة إذا وقعت على الخلاء المتساوي (المتشابه)[2] فإنه يمتنع بقاؤها ساكنة ، لأنه لما كانت جميع الأحياز بالنسبة (إليه)[3] على التساوي كان إبقاؤه على الوضع الواحد رجحانا لأحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح ، وإذا ثبت هذا ظهر أن تلك الأجزاء يجب كونها متحركة لذواتها حركات مضطربة غير مناسبة ، ثم اتفق لتلك الأجزاء (المضطربة)[4] أن تصادمت على وجه خاص فيها بعد ، وتدافعت في حركاتها ، فالتوى البعض على البعض ، واعتمد البعض على البعض فتولد من تصادمها وتدافعها ، والتواء بعضها على البعض هذه الأجرام الفلكية . وهذا هو السبب في تولد الأجرام الفلكية . فما لم تقيموا الدلالة على بطلان هذا الاحتمال ، لا يحصل مقصودكم من إسناد تخليق هذا العالم إلى القادر الحكيم .

ولا يقال : ولم حصل كل واحد من تلك الأجزاء الكروية في حيزه[5] المعين ؟ لأنا كنا قد ذكرنا : أن كل واحد منها كان متحركا من الأزل إلى الأبد ، فحصول كل حالة لاحقة ، إنما كان لأجل أن الحالة السابقة ، أعدت المادة لحصول تلك الحالة اللاحقة . فهذا تقرير قولهم في كيفية تولد الأفلاك .

وأما كيفية تولد العناصر ، فقالوا : إنه لما تولد جرم الفلك بالطريق

---

(١) شيعة (س) .
(٢) من (ز) .
(٣) من (ز) .
(٤) من (ز) .
(٥) جزء معين (س) .

المذكور واستدار . كان باطنه مملوءاً من الأجسام ، والحركة موجبة للسخونة ، والفلك لأجل حركته القوية يوجب غاية السخونة واللطافة ، فيما يلاصقه من الأجسام ، ويوجب غاية البرودة والكثافة في الأجسام التي تكون في غاية البعد منه ، وهي الأجسام الحاصلة عند القرب من المركز[1] فلهذا السبب صار الجسم العنصري المماس لجرم الفلك في غاية اللطافة والحرارة ، وهو النار ، وصار الجسم العنصري الذي (يكون)[2] في غاية البعد من الفلك في غاية الكثافة والبرودة ، وهو الأرض ، والجسم المتصل بالنار ، وهو الهواء لكونه شبيها بالنار مع أنه أقل لطافة من النار ، والجسم المتصل بالأرض ، هو الماء لكونه شبيها بالأرض في الكثافة والبرودة ، مع أنه أقل كثافة وبردا من الأرض ، فهذا هو السبب في ترتيب هذه العناصر ، ثم لما استدارت الأفلاك بحركاتها المختلفة على هذه العناصر المختلفة ، اقتضت حركات الأفلاك تمزيج بعض (أجزاء)[3] هذه العناصر ببعض ، فتولدت المواليد الثلاثة من المعادن والنباتات[4] (والحيوان)[5] فهذا تفصيل مذهب دميقراطيس في هذا الباب . قالوا : وما لم تبطلوا بالدليل فساد هذا الاحتمال لم يحصل مقصودكم البتة من الاستدلال بأحوال الأفلاك والعناصر ، على وجود الصانع (الحكيم)[6] .

والجواب : أن أرسطاطاليس قد أبطل هذا القول من وجوه[7] : أحدها : إنه بين أن كون الجسم متحركا لذاته محال ، وقد سبقت هذه على سبيل الاستقصاء (في العلم الطبيعي)[8] (وثانيها : إن هذا بناء على إثبات الخلاء خارج العالم وقد سبقت هذه أيضا على سبيل الاستقصاء ، ثالثها : إن هذا بناء على أن هذه الأجسام المحسوسة مركبة من أجزاء لا تتجزأ وقد سبقت هذه المسألة أيضا على سبيل الأستقصاء)[9] . ولما كانت هذه القواعد الثلاثة باطلة عند أرسطاطاليس ، لا جرم حكم بفساد هذا المذهب . ورابعها : إن

---

(1) الحركة (ز) .
(2) من (ز) .
(3) من (ز) .
(4) والنار (ز) .
(5) من (ز) .
(6) من (س) .
(7) الأول (س) .
(8) من (ز) .
(9) من (ز) .

بتقدير صحة هذه الأصول الثلاثة ، فإنه يجب أن لا تتحرك تلك الأجزاء البتة . لأن الأجزاء المعترضة في الخلاء ، إذا كانت متشابهة ، لم يكن بأن تقتضي طبيعة ذلك الجزء بأن تنتقل إلى حيز ، أولى من أن تنتقل إلى حيز آخر . ولما تساوت الانتقالات وتعارضت وتدافعت ، وجب في كل واحد من تلك الأجزاء ، أن يبقى في حيزه[1] المعين .

وأما المتكلمون : فقد أبطلوا هذا المذهب بناء على أن القول بثبوت حركات لا أول لها محال . ودلائلهم في هذا الباب مشهورة وسنذكرها في القدم والحدوث . فهذا هو الإشارة إلى القواعد الأصلية التي يتفرع[2] إبطال قول ديمقراطيس عليها .

ثم إن العلماء أبطلوا ذلك القول من وجوه أخرى :

الأول : إن على تقدير الذي ذهب إليه ديمقراطيس ، يكون حدوث الأفلاك (لأجل)[3] أسباب اتفاقية غريبة نادرة ، وأما حدوث المواليد الثلاثة من المعادن والنبات والحيوان فهو لأجل أشياء طبيعية أصلية جوهرية ، ولو كان الأمر كذلك ، لوجب أن تكون تركيبات الأفلاك والكواكب ، أقل شرفا ، وأدون كمالا ، من تركيبات المواليد الثلاثة ، ولما دلّ الحس على فساد هذا القول ، ثبت فساد ذلك القول .

الثاني : إن مقعر فلك القمر ، ومحدب كرة النار ، أيضاً : سطح أملس . وإذا انزلق الأملس على الأملس لم يلزم من حركة أحدهما حركة الآخر ، وإذا ثبت هذا فنقول : إما أن يقال : إن الفلك لأجل حركته يسخن جدا ، فإذا تسخن في ذاته ، صارت سخونته سبباً (لسخونة)[4] جوهر[5] الجرم الملاصق له، ولهذا السبب تحصل السخونة في جوهر النار . وإما أن يقال: الفلك إذا استدار لزم

(١) مع جزء (س) .
(٢) تتفرع على قول ديمقراطي ، ثم ... الخ (س) .
(٣) من (ز) .
(٤) (ز) .
(٥) من (س) .

من استدارته ، حركة استدارة كرة النار وحركتها ، فلأجل شدة حركة كرة النار تسخن وتصير نارا والأول باطل ، لما ثبت أن الأفلاك لا حارة ، ولا باردة . والثاني أيضا باطل لما ثبت أنه لا يلزم من حركة كرة الفلك ، حركة النار التي في جوف الفلك .

الثالث : أن نقول : لو لزم من حركة الفلك أن ينقلب الجسم الملاصق له نارا ، لزم أيضا أن ينقلب الجسم الملاصق للنار نارا ، فعلى هذا التقدير يلزم من كون النار ملاصقا للهواء أن يصير الهواء نارا ، ثم يلزم من كون (الملاصق للهواء أن يصير)[1] الماء نارا على هذا التقدير ، فيلزم عند تمادي الدهور والأعصار ، أن تنقلب كل العناصر نارا . ومعلوم أنه باطل (فهذا جملة الكلام في هذا الباب . والله أعلم بحقائق الأمور)[2] .

(١) من (س) .
(٢) من (س) .

الفصل الثامن عشر

في

إثبات العلم بوجود الإله - تعالى - بناء على التمسك بحدوث الذوات

أعلم : أن جمهور المتكلمين ، لا يعولون ، إلا على هذا الطريق . وذلك لأنهم يقيمون الدلالة على كون الأجسام محدثة . وحينئذٍ يقولون : كل جسم محدث ، وكل محدث فله علة وصانع . ينتج : أن كل جسم فله فاعل وصانع .

ثم هذا الدليل إنما يتم إذا قلنا : وذلك الفاعل ، إن كان محدثاً ، لزم التسلسل أو الدور ، وإن كان قديماً ، فهو واجب الوجود لذاته . وهو المطلوب . فأما الكلام في إثبات حدوث الأجسام ، فسيأتي على سبيل الاستقصاء . وأما الكلام في قولنا : كل محدث فلا بد له من فاعل وصانع . فموضعه ههنا .

وهو : أن يقال : كل محدث فهو ممكن الوجود لذاته ، وكل ما كان ممكن الوجود لذاته ، فله فاعل وصانع ، ينتج أن كل محدث فله فاعل . وفي هذا الطريق يستدل بحدوث الأجسام على كونها ممكنة الوجود ، ثم يستدل بامكانها هذا ، على افتقارها الى الفاعل .

ونحن نذكر في هذا الفصل : كيفية تقرير[1] هذا الوجه فنقول : كل محدث فهو ممكن الوجود ، وكل ممكن الوجود فهو مفتقر إلى المؤثر وإنما قلنا : إن

---

(١) فموضعه ههنا . وللناس فيه قولان : أحدهما : أن يقال : كل محدث . . . الخ (س) .

كل محدث فهو ممكن الوجود (لذاته)[1] وذلك لأن كل ما كان محدثاً فهو في الحال موجود ، وقد كان قبل وجوده معدوماً . ونقول : لو لم تكن حقيقته قابلة للوجود لما وجد في الحال ، ولولم تكن الحقيقة قابلة للعدم ، لما كانت معدومة في الماضي . فيثبت بما ذكرنا : أن كل ما كان محدثاً ، فإن ماهيته قابلة للعدم ، وقابلة للوجود ، ولا معنى للممكن إلا ذلك فيثبت : أن كل محدث فإنه ممكن الوجود لذاته وأما بيان أن كل ما كان ممكناً لذاته فلا بد له من المؤثر : فلما مرّ تقريره في البرهان الأول . فإن قيل : لا نسلم أن كل محدث فإنه ممكن الوجود لذاته . قوله : « إنه كان معدوماً ثم وجد ، وهذا يدل على أن حقيقته قابلة للعدم والوجود » قلنا : لم لا يجوز أن يقال : إنه كان واجب العدم لذاته في الزمان الأول ، ثم انقلب واجب الوجود لذاته في الزمان الثاني؟

والذي يدل على أن الذي ذكرناه محتمل : وجوه :

الأول : إن العرض عند كثير من الناس مستحيل البقاء ، وإذا كان كذلك فوجوده في الوقت الأول جائز ، ثم إن عدمه في الوقت الثاني واجب ، فإذا عقل أن يكون عدمه بعد وجوده عدماً واجباً لذاته ، بحيث يستحيل أن لا يصير (معدوماً . فلم لا يجوز أن يصير وجوده بعد عدمه واجباً لذاته ، بحيث يستحيل عقلاً ، أن لا يصير)[2] موجوداً؟

الثاني : وهو (أن هذا)[3] الآن الذي هو آخر الماضي ، وأول المستقبل كما وجد ، يمتنع بقاؤه ، لأن الحاضر يمتنع أن يكون غير المستقبل فإذاً هذا الآن الحاضر كان معدوماً قبل حضوره ، ثم صار واجب الحدوث بعد أن كان معدوماً ، وبعد حدوثه يمتنع بقاؤه ، فصار واجب العدم ، بعد أن كان موجوداً[4] فإذا عقل هذا في الآنات ، التي هي آخر الزمان ، فلم لا يعقل مثله في جميع الحوادث ؟

---

(١) من (ز).
(٢) من (ز).
(٣) من (س).
(٤) معدوماً من (ز).

الثالث : العالم بشرط كونه مسبوقاً بالعدم سبقاً زمانياً ، ممتنع الحصول في الآن[1] ، لأن الجمع بين النقيضين محال ، ثم فيما لا يزال[2] حدث ذلك الإمكان ، وحدوث ذلك الإمكان ليس بالفاعل ، لأن كل ما بالغير فإنه واجب الارتفاع عند ارتفاع ذلك الغير ، وكون العالم صحيح الوجود فيما لا يزال[3] ، أمر ثابت لذاته ، لا لأجل[4] سبب منفصل . فعلمنا : أن هذه الصحة حدثت وتجددت لا لفاعل بل لذاته ، فثبت بما ذكرنا : أن حدوث الشيء لذاته معقول في الجملة .

سلمنا : أن كل ما ذكرتم يدل على أن كل محدث ممكن ، لكنه معارض بوجوه دالة على أن القول بوجود شيء ممكن الوجود محال :

الحجة الأولى : إنا إما أن نقول : الوجود نفس الماهية ، وإما أن نقول : الوجود غير الماهية . وعلى كل واحد من القولين فالقول بالإمكان باطل . أما على القول بأن الوجود نفس الماهية ، فنقول : الإمكان غير معقول . وذلك لأن الشيء الموصوف بإمكان الوجود والعدم ، هو الذي يكون تارة موصوفاً بالوجود ، وأخرى موصوفاً بالعدم . والوجود يمتنع بقاؤه حال العدم . فيثبت : أن بتقدير أن تكون الماهية عين[5] الوجود ، يستحيل الحكم على الماهية بإمكان الوجود والعدم . وأما على القول بأن الوجود غير الماهية ، فنقول : إن على هذا القول[6] الموصوف بالإمكان . إما أن يكون هو الماهية أو الوجود ، أو كون الماهية موصوفة بالوجود . والكل باطل[7] . أما أنه لا يجوز أن يكون الموصوف بالإمكان هو الماهية . فلأنا إذا قلنا : « السواد يمكن أن يكون سوادا » ـ « يمكن أن لا يكون سوادا » [كان معناها : أن السواد يمكن أن يحكم عليه بأنه غير سواد . وذلك محال . لأنه يقتضي أن يكون حال كونه سوادا ، يمكن أن لا يكون سوادا[8]] وذلك جمع بين النقيضين . وهو محال . وأما أنه لا يجوز أن

---

(1) من الأزل (ز).
(2) في الآن (س).
(3) في الأبدال (س).
(4) لذاته لأجل (س).
(5) من (س).
(6) التقدير (س).
(7) محال (س).
(8) من (س).

يكون الموصوف بالإمكان هو الوجود ، فلأنه يرجع حاصله إلى أن الوجـود يمكن أن يصير لا وجود . وهذا ظاهـر الفساد . وأمـا أنه لا يجـوز أن يكون المـوصوف بالإمكان هو موصوفية الماهية بـالوجـود ، فلأن الـذي ذكرنـاه في الماهيـة ، وفي الوجود : عائد بعينه في موصوفية الماهية بـالوجـود . فيثبت : أن القول بـإمكان الـوجود غـير معقول . سـواء قلنا : الـوجود عـين الماهيـة أو قلنـا : إنـه [غـير الماهية][1] .

الحجة الثانية : لو فرضنا شيئاً من الأشياء ممكن الوجود فذلك الإمكان إما أن يكون موجوداً أو معدوماً . لا جائز أن يكون موجوداً لأنه لو كـان موجـوداً ، لكان إما أن يكون واجب الوجود لذاته ، وهو محال . لأن الإمكان صفة للممكن ومفتقرة إليه [والمفتقر إلى الممكن : إما أن يكون واجب الوجـود لذاتـه ، وإما أن يكـون ممكن الـوجـود لـذاتـه . وحينئـذٍ يكـون الإمكان[2]] زائـداً عليـه ويلزم التسلسـل . ولا جـائـز أن يكـون الإمكـان معـدومـاً . لأنـه إذا كـان الإمكـان معدوماً ، فحينئذٍ لا يكون الإمكان حاصلاً . وأيضاً : فالإمكان [بتقـدير ثبـوته يكـون واقعاً . لأن الأمتنـاع عـدم ، ورافـع العـدم ثبـوت . فـوجب أن يكـون الإمكان[3]] موجوداً . فيثبت : أنه لو فرض شيء من الأشياء ممكن الوجـود ، [لذاته][4] لكان إمكانه ، إما أن يكون وصفاً وجودياً ، أو عدمياً . والقسمـان باطلان ، فكان القول بكون الشيء ممكن الوجود : باطلاً .

الحجة الثالثة : الحكم على الشيء بأنه يجوز أن يكون موجوداً ، ويجوز أن يكون معدوماً : يقتضي بقاء تلك الماهية حال طريان العدم . لأن الشيء الـذي يمكن اتصـافه بشيء ، يجب أن يكـون متقرراً حـال حصول تلك الصفـة ، فإذا وصفنا هذا الشيء بأنه ممكن العدم ، فهذا يقتضي [أن لا يمتنع حصول مـاهيته حال طريـان العدم . وهـذا يقتضي][5] كون المعـدوم شيئاً . وأنتم لا تقـولون

(١) من (س) .
(٢) من (ز) .
(٣) من (ز) .
(٤) من (س) .
(٥) من (س) .

به . وأيضاً : القائلون بأن المعدوم[1] شيء لا يمكنهم القول بالإمكان . وذلك لأن على هذا المذهب، إما أن يكون وصفاً للماهية أو للوجودية، ولا جائز أن يكون وصفاً للماهية[2] ، لأن الماهيات يستحيل عليها الانقلاب والتغير . فلا نعقل كون الإمكان وصفاً لها ، ولا جائز أن يكون وصفاً للوجود ، لأن الإمكان حاصل قبل الحدوث . فالموصوف بذلك الإمكان ، يجب أن يكون حاصلاً قبل حصول الوجود [والوجود][3] يمتنع كونه حاصلا قبل نفسه . وإذا كان كذلك ، امتنع القول بكون الإمكان صفة للوجود .

الحجة الرابعة : إن الإمكان إما أن يحصل بالنسبة ، إلى الماضي أو الحاضر أو المستقبل . والقسمان الأولان ، لأن في هذين القسمين ، أحد الطرفين قد وجد ، وحصل . ومع حصول أحد الطرفين كان الطرف الثاني ممتنع الحصول . وأما المستقبل فنقول : حصول الإمكان بالنسبة إلى المستقبل محال أيضاً.

ويدل عليه :

إنا إذا قلنا : « زيد يخرج إلى السوق غداً » ـ « زيد لا يخرج إلى السوق غداً » فإما أن يكونا صادقين معاً. وهو محال . لاستحالة الجمع بين النقيضين . وإما أن يكونا كاذبين معاً . وهو محال . لامتناع ارتفاع النقيضين معاً . ولما بطل هذان القسمان ، بقي[4] أن يقال : إما أن أحدهما صادق بعينه ، والآخر كاذب بعينه ، وإما أن يكون أحدهم لا على التعيين صادقاً ، ويكون الثاني لا على التعيين كاذباً . والقسم الثان باطل . لأن كون القضية[5] صادقة وكاذبة :

---

(١) من العدم (س).

(٢) للماهيات (س).

(٣) من (س).

(٤) بقي أن يقال : أحدهما صادق ، والآخر كاذب . إما أن يكون أحدهما صادقاً بعينه ، والآخر كاذباً بعينه . وإما أن يكون أحدهما ، لا على التعيين صادقاً ، أو يكون الثاني، لا على التعيين صادقاً ، أو يكون الثاني ، لا على التعيين كاذباً . والقسم الثاني .. الخ (ز). والتصحيح من (س).

(٥) القضيتين (س).

صفة حقيقية . والصفة الحقيقية الموجودة في الأعيان لابد لها من محل موجود في الأعيان . وكل ما كان موجوداً في الأعيان ، فهو متعين في نفسه . فإن كل ما كان موجوداً في نفسه ، فهو من حيث إنه هو : متعين [فيثبت : أن كل ما كان موجوداً في الأعيان فهو متعين في نفسه فوجب أن يقال أن كل ما لا يكون متعيناً][1] في نفسه فإنه لا يكون موجوداً في الأعيان ، وما لا يكون موجوداً في الأعيان امتنع كونه محلاً ، لصفة موجودة في الأعيان . وقد بينا : أن كون الخبر [في نفسه][2] مطابقاً [أو كونه غير مطابق][3] للمخبر في نفسه : أمر ثابت في نفس الوجود فيثبت بما ذكرنا : أن قول من يقول : إن الصادق أحدهما لا بعينه باطل . ولما بطل هذا، ثبت : أن أحدهما في نفس الأمر صادق بعينه ، وأن الثاني في نفس الأمر كاذب بعينه . ومتى كان الأمر كذلك ، كان الطرف المطابق للجانب الصادق ، يكون واجب الحصول . والطرف المطابق للجانب الكاذب [يكون][4] ممتنع الوقوع . فيثبت : أن الشيء في نفسه لا يكون ممكن الوجود البتة ، بل يكون إما واجب الحصول ، أو ممتنع الحصول . إلا أن العقل لما كان لا يعرف الجانب الواقع ، والجانب الممتنع : بقي متوقفاً متردداً . فهذا الإمكان حاصل في الأذهان . فأما في الأعيان ، فإنه ممتنع الحصول .

فهذه جملة الوجوه الدالة على نفي الإمكان . وهو آخر الكلام في السؤال .

والجواب : إن مرادنا من لفظ الإمكان ، هو كون الشيء بحيث يجوز أن يستمر على ما كان عليه قبل ذلك ويجوز أن لا يبقى على ما كان عليه قبل ذلك . وإذا ظهر مرادنا من لفظ الإمكان ، زالت الشبهات المذكورة . لأنا نعلم أن الإنسان الجالس لا يمتنع بقاؤه على الجلوس ، ولا يمتنع زوال ذلك الجلوس . والعلم به ضروري . إذا عرفت هذا فنقول : الذي حدث بعد العدم الأزلي :

---

(١) من (ز) .
(٢) من (س) .
(٣) من (س) .
(٤) من (س) .

فإن العلم الضروري حاصل بأنه كان يجوز بقاؤه على ذلك العدم الأصلي ، وكان يجوز تبدل ذلك العدم بالوجود ، ولما تساوى الأمران، امتنع رجحان أحدهما على الآخر ، لا لمرجح.

فهذا هو المراد من هذا الدليل . وعند الوقوف عليه يظهر أن السؤالات المذكورة ساقطة.

الفصل التاسع عشر

في

تقرير طريقة للحدوث لا يحتاج فيها إلى ضم الإمكان

أعلم : أن جمهور المتكلمين اتفقوا على أن مجـرد الحدوث يكفي في صحـة الاستدلالات به على وجود الفاعل . إلا أن القائلين[1] . بهذا القول فريقان :

أحـدهما : الـذين قالـوا : العلم بافتقـار المحدث [إلى المحـدث][2] علم ضـروري . وهذا قـول « أبي القاسم الكعبي » [من المعتـزلة][3] وقـول طـائفـة عظيمة من أهل الإسلام .

والثاني : قول من يقول : العلم بافتقـار المحدث إلى الفـاعل والصـانع : علم استدلالي . لا يتم إلا بعد الـدليل . وهـو قول « أبي عـلي » و« أبي هاشم » وأصحابها من المعتـزلة . أمـا « الكعبي » فكان يقـول : « إنا نـرى العقلاء متى أحسـوا بحدوث حـادث ، طلبوا لـه سبباً وعلة ، من غـير تـوقف ولا تـأمـل . فعلمنا : أن العلم بافتقار المحدث إلى المؤثر والمرجح : علم بديهي ، مـركوز في عقول العقلاء » ولقائل أن يقول : بديهـة العقل تحكم بـأن الحادث لابـد له من سبب حادث . ولا يكتفي باستناد حدوث الحادث ، إلى سبب كان موجوداً قبـل ذلك بشهور وسنين . ألا ترى أن من سمع حدوث صوت ، فإنه يطلب لـه علة

(١) القائل (س) .

(٢) من (س) .

(٣) ليس (س) .

وسبباً . فلو قيل : السبب في حدوثه : كون السماء فوقنا ، والأرض تحتنا ، حكم صريح العقل بفساد هذا التعليل . وكل عاقل يقول : إن كون السماء فوقنا ، والأرض تحتنا : كان حاصلاً قبل هذا الوقت . فكيف يمكن جعله سبباً لحدوث الصوت في هذه الساعة . بل لابد لهذا الصوت [الحادث][1] من سبب حادث؟

فإن قالوا : أليس أن إنساناً مبغضاً لإنسان آخر من قديم [الدهر][2] ثم إنه يوقعه في بلاء ومحنة . فإنه يقال : إن وقوعه في هذه المحنة ، ليس لهذا السبب الحادث ، بل إنما كان ، لأجل البغض القديم؟ فنقول : لابد وأن يقولوا : إن البغض القديم كان موجب اتصال الآفة إليه . أما وقت القدرة والمكنة ، فإنما حصل في هذه الساعة . فقد اعترفوا ههنا بحدوث هذا الأثر لما ، وكان لأن شرائط التأثير إنما حصلت في هذا الوقت فقط .

وإذا عرفت هذه المقدمة . فنقول : إنا إن قلنا[3] بافتقار الحكم الحادث إلى سبب حادث ، لزمنا الاعتراف باستناد كل حادث إلى [حادث][4] آخر قبله . و« الكعبي » لا يرضى بهذا القول البتة . [وإن حكمنا بأن استناد كل حادث إلى مؤثر ، كان موجوداً قبله ، من غير أن يحصل لذلك المؤثر ، تغير حال وتبدل البتة][5] فهذا مما يستبعده كل العقلاء . فثبت : أن الذي يحكم به [صريح عقل][6] جمهور العقلاء ، فالكعبي لا يرتضيه ولا يقول به ، والذي يريده « الكعبي » ويقول به ، فالعقل لا يحكم به .

والسؤال الثاني : إن العقل كما يستبعد الحدوث من غير فاعل ، فكذلك يستبعد الحدوث من غير سبق مادة ومدة . فإنه كما أن حدوث البناء من غير الباني مستبعد ، فكذلك حدوث البناء من غير تقديم الخشب والحجر واللبن مستبعد . وليس أحد الاستبعادين أقوى من الثاني . وأيضاً : حدوث الحادث لا

---

(١) سقط (س).
(٢) سقط (س).
(٣) حكمنا (س).
(٤) سقط (س).
(٥) من (س).
(٦) من (س).

في وقت ولا في زمان مخصوص : مستبعد أيضاً . فإن كان الاستبعاد في أحد البابين[1] حجة ، فليكن في جميع المواضع [حجة][2] وإن جاز الإعراض عنه في بعض الصور ، فكذلك في سائر الصور .

فإن قالوا : إن حكم العقل بأن المحدث لابد له من فاعل ، أقوى من حكمه بأن المحدث لابد له من مادة ومدة . قلنا : نحن نرى الجمهور الأعظم من العقلاء ، لا يختلف حكم عقولهم في هذه الصورة . أما المتكلمون فإنهم يصححون ذلك الحكم في الحاجة إلى الفاعل ، ويبطلونه في الحاجة إلى المادة والمدة . فنقول : أما أقاويل أرباب الجدل والتعنت فغير معتبرة . فإنهم قد تعودوا إنكار البديهيات . إذا احتاجوا إلى إنكارها ، وتعودوا ادعاء البديهة في غير موضعها ، إذا احتاجوا اليها . فثبت : أنه لا عبرة في هذا الباب بقولهم ، وإنما العبرة بالأحكام الجازمة المذكورة في عقول أهل السلامة . ونرى بحكمهم في هذه الأبواب على السوية . فكان الفرق محض التحكم . .

فهذا ما في هذا المقام من البحث .

---

(١) البناءين (ت).

(٢) من (س).

الفصل العشرون

في

تقرير قول من يقول: الاستدلال بالحدوث على الفاعل لا يتم إلا بدليل منفصل

قد حكينا : أن هذا القول هو مذهب « أبي علي » و« أبي هاشم » و« القاضي عبد الجبار بن أحمد » وأصحابهم[1] من المعتزلة . قالوا : نظم هذا الدليل . أن يقال : العالم محدث ، فوجب أن يفتقر إلى الفاعل . قياسا على أفعالنا المحتاجة إلينا في حدوثها . قالوا : وكل قياس فلا بد فيه من أركان[2] أربعة : الأصل والفرع والعلة والحكم . فالأصل هو كون العبد محدثا لأفعال نفسه ، والفرع هو العالم ، والحكم هو الاحتياج إلى الفاعل ، والعلة هي الحدوث .

فنفتقر إلى إثبات هذه المقامات الأربعة :

أما الأصل فهو قولنا : إن أفعالنا محتاجة في الحدوث إلينا . وهذا المقام لا بد فيه من تقرير أمرين : أحدهما : إثبات الأعراض [أعني][3] إثبات أن حركاتنا وسكناتنا : أمور موجودة . الثاني : بيان أن أفعالنا واقعة بنا ، بمعنى أن محدثها نحن لا غير . أما المقام الأول . فقد ذكروا فيه الدلائل الدالة على إثبات الأعراض . وأما المقام الثاني فقد احتجوا عليه بأن هذه الأفعال[4] ، يجب

---

(١) وأصحابه (س) .
(٢) أربعة أركان (س) .
(٣) من (س) .
(٤) أفعالنا (ت) .

وقوعها عند دواعينا الخالصة ، ويجب انتفاؤها عند قيام الصوارف . وإذا كان [الأمر[1]] كذلك ، وجب القطع بكونها واقعة بنا لا بغيرنا .

والدليل على وجوب وقوعها عند حصول الدواعي القوية : أن الصائم في الصيف [الصائف][2] إذا اشتدت شهوته لشرب الماء والشارع يأمره بالشرب ، والطبيب يأمره بالشرب[3] ، وعلم هذا الإنسان أنه لا مضرة في هذا الشرب ، لا في دينه ولا في دنياه : فإنه يحصل له عند هذا الشرب أعظم اللذات . فإن عند حضور هذه الاعتقادات في قلبه : يستحيل أن لا يشرب الماء . فثبت : أن الفعل عند توفر الدواعي الخالصة عن الصوارف واجب الوقوع . والدليل على أن الفعل ممتنع الوقوع عند حصول الصوارف الخالصة : أن من علم ما في دخول النار من الضرر العظيم ، وعلم أنه لا منفعة له في دخولها البتة . لا في الحال ولا في الاستقبال ، ولا يتوسل بذلك الدخول إلى دفع ضرر أعظم [ضررا][4] منه فإن عند حضور هذه الاعتقادات في قلبه ، يمتنع منه دخول النار .

فيثبت بهذا البيان : أن عند خلوص الدواعي ، يجب حصول الأفعال ، وعند خلوص الصوارف ، يمتنع حصولها . وإذا ثبت هذا ، فنقول : وجب القطع بأن هذه الأفعال واقعة بنا لا بغيرنا . لأنه لو لم يكن وقوعها بنا ، لكان وقوعها إما أن يكون لا لمؤثر ، أو لمؤثر غيرنا . وعلى التقديرين فكان لا يمتنع أن تقع وإن كرهناها ، ولا أن لا تقع وإن أردناها . كما أن فعل زيد ، لما لم يكن واقعا بعمرو ، لا جرم ربما وقع وإن كرهه عمرو ، وربما لا يقع وإن أراده عمرو . وذلك يقدح فيما بيناه من أن تلك الأفعال واجبة الوقوع عند توفر الدواعي ، وممتنعة الوقوع عند توفر الصوارف . فيثبت بهذا البيان الذي ذكرناه : أن أفعالنا واقعة بنا . وهذا هو إثبات أصل القياس المذكور .

---

(1) من (س) .
(2) سقط (س) .
(3) به (س) .
(4) من (س) .

وأما إثبات العلة : فهو أنا ندعي أن احتياج أفعالنا إلينا ، إنما كـان لأجل حـدوثها . والـدليل عليـه : أن احتياج أفعـالنا إلينـا . إمـا أن يكـون لقـدمهـا السابق ، أو لحدوثها ، أو لبقائها . والأول باطـل . لأن العدم السـابق لا تعلق لـه بـالفـاعـل . والثـالث أيضـاً بـاطـل . لـوجهين : الأول : إنـه لـو احتـاج [البـاقي][1] إلى الفاعـل ، لكان هـذا[2] تحصيلا للحـاصـل . وهـو محـال . والثـاني : إن البنـاء قـد يبقى بعـد فنـاء البـاني ، والنقش قـد يبقى بعـد فنـاء النقاش . ولما بطل هذان القسمان ، علمنا : أن علة الحـاجة [هي الحـدوث . فثبت : أن أفعالنا محتاجة إلينـا ، لأجل حـدوثها ، وثبت : أن علة الحـاجة هي الحدوث . ولما ثبت أن الأجسام محدثـة ، كانت علة الحـاجة][3] إلى الفـاعل حـاصلة فيها ، فـوجب القطع بـافتقارهـا إلى الفاعـل . هذا تمـام تقـريـر هـذا الدليل .

والاعتراض عليه من وجوه :

الأول : لا نسلم وقـوع أفعالنـا بنا . **قـوله** : « والـدليل عليـه : أنه يجب وقوعها عند دواعينا ، ويجب بقـاؤ ها عـلى العدم عنـد صوارفنـا . وذلك يقتضي وقوعها بنا » قلنا : القول بأن أفعالنا يجب وقوعها عند دواعينا ، ويمتنـع وقوعهـا عند عدم دواعينا : لا يستقيم[4] على قـول المعتزلـة . والدليـل عليه: أن تلك الأفعال إذا كانت [واجبـة][5] الوقـوع عند حصـول هذه الإرادات ، وكـانت ممتنعة الحصول عند حصول الكراهات ، فحصول تلك الإرادات والكراهـات ، إن كان من العبد ، افتقر العبد في إحداثها إلى إرادات أخـرى ، ولزم التسلسـل وهو محال . وإن لم يكن حدوثها من العبد ، بل من الله [تعالى ، فعندمـا][6]

---

(1) من (س) .
(2) قيدا (ت) .
(3) من (ت) .
(4) فاسد (س) .
(5) من (س) .
(6) من (س) .

يحدث الله تلك الدواعي في العبد : كان الفعل[1] واجب الصدور عنه وعندما[2] لا يحدثها فيه ، كان الفعل ممتنع الصدور عنه . وحينئذ لا يكون مستقلا بفعل نفسه . وذلك ضد مذهب المعتزلة .

السؤال الثاني : سلمنا وقوع تصرفاتنا عند دواعينا ، وامتناع وقوعها عند صوارفنا. فلم قلتم : إن ذلك يدل على كونها واقعة بنا ؟ قوله : « لو لم تكن واقعة بنا ، لجاز أن تقع حال ما نكره وقوعها ، وأن لا تقع حال ما نريد وقوعها » قلنا : لم لا يجوز أن يقال : إنها تقع عند حصول إرادتنا ، لا لمؤثر ولا لمرجح ، بل لمحض الاتفاق . وتقدير هذا السؤال : أن يقال : إن حدوث الحادث لمحض الاتفاق من غير سبب ومرجح ، إما أن يكون معلوم البطلان بالبديهة ، أو ليس كذلك ، فإن كان الحق هو الأول ، فحينئذ متى علمنا أن العالم محدث ، علمنا بالضرورة افتقاره إلى الفاعل ، كما هو قول « الكعبي » وحينئذ يصير هذا القياس الذي ذكرتموه ضائعا . وإن كان الحق هو الثاني ، وهو أن امتناع حدوث الحادث لا بسبب لا يعلم ، إلا بالدليل . فحينئذ يبقى للسائل أن يقول : لم لا يجوز أن يقال : إن أفعالنا وإن وقعت عند حصول إرادتنا إلا أنها وقعت على سبيل الاتفاق من غير مؤثر أصلا ؟ فإن أثبتنا هذه المقدمة بقياس آخر ، لزم التسلسل وهو محال .

فإن قالوا : الدليل على فساد هذا الاحتمال : أنه لو كان وقوع أفعالنا عند حصول إرادتنا ، وقوعا لمحض الاتفاق من غير تأثير مؤثر ولا حصول مرجح أصلا ، وجب أن لا يطرد على نسق واحد . لأن الأحوال الاتفاقية لا تطرد ، بل تختلف أحوالها . فكان يلزم أنه قد[3] يتفق حدوثها عند كراهاتنا ، وأن لا يتفق حدوثها عند إرادتنا .

فنقول في الجواب عن هذا السؤال: لم لا يجوز أن يقال : أنها وإن حدثت

---

(١) العبد (ت ، س).

(٢) وعنده أن ثبوتها (ت) .

(٣) لا يتفق (ت) .

على سبيل الاتفاق ، إلا أنه اتفق في هذه الصورة الواحدة من الاتفاقيات أنها بقيت دائمة على نسق واحد ؟ وذلك لأن بتقدير أن لا يكون الحدوث على سبيل الاتفاق[1] ممتنعا في أول العقل [لم[2]] يكن كون بعض الاتفاقيات دائما على نسق (واحد][3] ممتنعا أيضاً في أول العقل . وحينئذ يسقط هذا الدليل . وهذا السؤال واقع على هذا الدليل .

السؤال الثالث : سلمنا أن أفعالنا واقعة بنا . فلم قلتم : إن علة هذه الحاجة هي الحدوث ؟ وتقريره : إنا سنقيم الدلائل الكثيرة في مسألة الحدوث والقدم ، على أن الحدوث لا يجوز أن يكون علة للحاجة إلى المؤثر ، ولا جزءاً من هذه العلة ، ولا شرطا لها .

السؤال الرابع : سلمنا أن حدوث أفعالنا علة لاحتياج أفعالنا إلينا . فلم قلتم : إنه يلزم منه أن يكون حدوث العالم علة لاحتياج العالم إلى الفاعل ؟ وتقريره : إن حدوث أفعالنا عبارة عن حدوث مقيد ، بقيد كونه حاصلا في أفعالنا . ولا يلزم من كون هذا المجموع علة للحاجة ، كون الحدوث فقط علة للحاجة .

فإن قلتم : إنا نعلم بالضرورة : أن ذلك الحدوث ما كان علة لتلك الحاجة لكون ذلك الحدوث الخاص ، بل لمجرد كونه حدوثا . فنقول : فهذا إنما يتم لو ثبت لكم : أن الحدوث من حيث هو حدوث ، علة للحاجة . وإن كان ذلك معلوما بالبديهة ، فقد ضاع سعيكم في تقرير هذا الدليل الطويل . وإن كان ذلك محتاجاً إلى الحجة . فأنتم ما ذكرتم إلا هذا القياس . وقد ظهر في هذا السؤال : أن هذا القياس لا يصح ، إلا إذا ثبت أن الحدوث من حيث هو حدوث ، علة للحاجة . وحينئذ يتوقف الدليل على المدلول ، والمدلول على الدليل . فيلزم الدور .

[وهذا تمام الكلام في هذا الموضع . وبالله التوفيق][4] .

---

(١) الانقلاب (س) .
(٢) من (س) .
(٣) من (س) .
(٤) سقط (س) .

الفصل الحادي والعشرون

في

إثبات العلم بالصانع بطريقة حدوث الصفات

اعلم : أنـا قبل العلم بـإمكـان [ذوات][1] الأجسـام وقبـل العلم بحدوثها : نشاهد حـدوث أحوال وصفـات ، لا يقدر البشـر عليها . فـلا جرم يمكننا أن نستدل بها على وجود الصانع .

فاعلم : أن الأجسام التي هي المجال لهذه الحوادث المشاهدة المحسوسة : إمـا أن تكون هي الأجسـام الفلكية ، أو الأجسـام العنصـريـة . أمـا الأجسـام الفلكية فهي الأفلاك والكـواكب . والبحث عنها إمـا أن يقع في كيفيـة حركـاتها ودوراتها وطلوع الكـواكب وغروبهـا[2] . وإما أن تقـع بحسب الليـل والنهـار ، واعتبـار أحوال الأضـواء والإظلال[3] وأمـا تقـع بحسب الأحـوال المختلفـة التي تعرض للكواكب بسبب قربها أو بعدها من سمت الرؤوس ، وبسبب المصالـح الحاصلة من الفصول الأربعة .

وأما الأجسام العنصرية فهي إما بسائط أو مركبات . أما البسائط فالبحث [عن أحوال العناصر الأربعة][4] وتركيباتهـا وصفاتهـا وكيفية مـا أودع الله تعالى

---

(١) من (ت) .

(٢) في غروبها (ت) .

(٣) والأظلال والظلمات (ت) .

(٤) سقط (س) .

فيها من العجائب والمنافع . وأما المركبات فهي أربعة : الآثار العلوية والمعادن والنبات والحيوان . والإنسان داخل في الحيوان . والبحث عن الإنسان ، إما عن تشريح بدنه [لمعرفة][1] ما أودع الله فيه من [الأسرار][2] والعجائب والغرائب . وإما عن تشريح القوى النفسانية وأحوالها العجيبة من أنواع إدراكاتها وأفعالها .

واعلم : أن هذا النوع من الدلائل أوقع في القلوب وأكثر تأثيرا في العقول ، وأبعد عن جهات الشبهات .

[والسبب فيه . وجوه :

الأول : إن في هذا النوع من الدلائل الحس والخيال معا ضدان العقل فتزول][3] الشبهات . والثاني : إنها كثيرة متعارضة بسبب الكثرة ، والتوالي يفيد القوة والجزم[4] والثالث : إن هذه الأشياء إن كانت دلائل من بعض الوجوه ، فإنها منافع من وجه آخر . والإنسان مجبول على حب المنافع . فكان حبه لها ، وميل طبعه إليها يمنعه من إنكارها ، ومن إلقاء الشبهات فيها . والرابع : إنه لا ينفك في شيء من أحواله عن مشاهدة شيء فيها ، ومباشرة قسم من أقسامها . وكثرة الممارسة تفيد الملكة الراسخة .

وإذا عرفت هذه الوجوه المقتضية لرجحان هذه الطريقة على سائر الطرق . فنقول : لما كان الأمر كذلك ، كانت الكتب الإلهية مملوءة من هذا النوع من الدلائل . لا سيما القرآن العظيم . وكذلك فإنك متى أوردت أنواعاً كثيرة من هذه الدلائل ، طابت القلوب ، وخضعت[5] النفوس ، وأذعنت الأفكار ، للإقرار بوجود الإله الحكيم . ومن أراد الاستقصاء فيه . فكأنه لا يتم

---

(١) من (س) .
(٢) من (س) .
(٣) سقط (س) .
(٤) والجرية (ت) .
(٥) وصغيت (ت) .

مقصوده إلا بشرح أسرار حكمة الله تعالى في جميع مخلوقاته ، وكـل مبدعـاته[1] في عالمي الخلق والأمر ، وحشر[2] الأجساد ، والأرواح . إلا أنا ننبه على معاقد هذه الأجناس [والأنواع][3] بحيث يصير الإنسان منها قادراً على التفريع والتفصيل . [ومن الهداية والتوفيق][4] .

(١) مدنه (ت) .
(٢) وحدسي (ث ،س) .
(٣) من (س) .
(٤) سقط (س) .

الفصل الثاني والعشرون

في

الاستدلال على وجود الإله الحكيم الرحيم بكيفية تولد الإنسان من النطفة

وتقرير هذا الدليل أن نقول : نرى أن بنية الأبدان مركبة من أعضاء مختلفة في المقدار والشكل ، والترتيب ، والصلابة ، والرخاوة . ثم إن هذه البنية مع اختلاف أجزاءها في الصفات والأحوال ، تراها متولدة من النطفة .

ثم نقول : هذه النطفة إما أن تكون جسما متشابه الأجزاء في نفس الأمر ، وإما [أن يقال](1) إنه وإن كان متشابه الأجزاء بحسب الحس ، إلا أنه مختلف الأجزاء في الحقيقة وذلك لأن المني جسم ينفصل من ذوبان الأعضاء ، فينفصل من اللحم جزء [حصلت](2) فيه الطبيعة اللحمية(3) ، ومن العظم جزء حصلت فيه الطبيعة العظمية ، وكذا القول في جميع الأجزاء والأبعاض .

واعلم أن كثيرا من الطبيعيين ذهبوا إلى هذا القول ، واحتجوا على صحته بوجوه : ـ

الأول : عموم اللذة في جميع الأعضاء عند انفصال النطفة .

والثانية : مشاكلة أعضاء المولود لأعضاء الوالدين في النقصان والزيادة

---

(١) من (س).
(٢) من (ز).
(٣) الجسمية (ز).

والكيفية . لأن المني لما انفصل من كل البدن كانت المشابهة حاصلة في كل البدن ، ولو كان المني لا ينفصل إلا من بعض الأعضاء ، وجب أن لا تحصل المشابهة إلا في تلك الأعضاء .

والثالث : إنه لو حصل الخلل في عضو من أعضاء الوالدين ، فقد يحصل مثله في الولد ، وكذا القول في الشامات والعلامات الموجودة في جلد الوالدين ، فإنه يحصل في جلد الولد مثله ، فهذه الأحوال أمارات قوية ، توهم أن المني إنما انفصل من كل البدن ، لا من بعض أجزائه ، وعلى هذا القول فالجزء الذي ينفصل من اللحم ينعقد لحماً ، والجزء الذي ينفصل من العظم ينعقد عظماً ، وإذا عرفت هذا ظهر أن جرم المني، وإن كان متشابه الأجزاء بحسب الحس ، إلا أنه مختلف الأجزاء في الحقيقة .

وإذا عرفت هذا ، فاعلم أنا نذكر كيفية الاستدلال بتكون البدن من المني على وجود الصانع الحكيم ، على كل واحد من القولين . أما على القول بأن جسم المني متشابه للأجزاء في الحقيقة [فتقرير الدليل : أن نقول : إن جسم المني متشابه الأجزاء في الحقيقة][1] ونسبة حرارة الرحم ، والقوة الطبيعية [وتأثيره بالطبائع][2] والأنجم والأفلاك إلى جميع أجزاء ذلك المني على السوية . والقابل إذا كان متشابه الأجزاء كانت نسبة تأثير الفاعل إلى جميع تلك الأجزاء على السوية ، فعلى هذا التقدير يجب أن يكون الأثر متشابها [وأن يكون الفعل متساويا][3] وكان يجب أن يكون بدن الإنسان جسما متشابه الأجزاء من الطبع والصفة والخاصية ، ومعلوم أنه ليس كذلك .

وأيضاً : فمذهب الحكماء أن القوة الواحدة إذا عملت في المادة الواحدة ، وجب أن يكون الشكل الحاصل هو الكرة ، فكان يلزم أن يكون بدن الإنسان من جسم واحد متشابه الأجزاء في الطبيعة ، وأن يكون شكله هو الكرة ،

---

(١) من (ز).
(٢) من (ز).
(٣) من (ز).

وحيث لم يكن [الأمر][1] كذلك علمنا أن المؤثرية في تكوين بدن الإنسان ليس هو القوة الطبيعية ، بل الإله الحكيم الرحيم .

وأما على القول بأن جسم المني جسماً مركباً من أجزاء مختلفة الطبائع [فنقول : تقرير هذا الدليل بناء على هذا القول من وجهين :

الأول : كل مركب فإنه ينتهي تحلل تركيبه إلى البسائط ، فإذا كان جسم المني مركبا من أجسام مختلفة الطبائع][2] فكل واحد من تلك الأجسام يجب أن يكون [جسما][3] بسيطا في نفسه ، والقوة العاملة في تلك المادة البسيطة لا تقبل إلا شكلا متشابها ، وهو الكرة ، وحينئذ يلزم أن يكون جسم الإنسان مشكلا بشكل كرة ، مضموم بعضها إلى البعض ، ولما لم يكن الأمر كذلك ، فقد فسد هذا القول .

والوجه الثاني : إن جسم المني جسم رطب ، والجسم الرطب لا يحفظ وضع الأجزاء وترتيبها ، فالجزء الذي يكون مادة للدماغ جزء مخصوص ، والجزء الذي يكون مادة للقلب جزء آخر . وإذا كان الجسم الرطب لا يحفظ الوضع والترتيب ، فلعل الجزء الذي هو مادة للقلب ، يحصل فوق الجزء الذي هو مادة للدماغ ، يحصل في الوسط . وحينئذ يجب أن يتولد ذلك الإنسان بحيث يصير قلبه فوق ، ودماغه في الوسط ، وحيث لم يكن الأمر كذلك [ألبتة][4] علمنا : أن حصول جواهر هذه الأعضاء ، وحصول ما بها من الترتيب ، إنما كان بتخليق إله قدير حكيم عليم ، لا بتأثير الطبائع والأفلاك . فإن من لا يكون عليما حكيما امتنع أن تصدر عنه الأفعال المحكمة المتقنة [الموافقة للمصالح][5] وهذا دليل قوي كامل . ولقوة ظهوره ، ذكره الله تعالى في

---

(١) من (ز).
(٢) من (ز).
(٣) من (ز).
(٤) من (ز).
(٥) من (ز).

القرآن العظيم ، في أكثر من ثمانين موضعا[1] .

فإن قيل : السؤال عليه من وجوه :

الأول : لم لا يجوز أن يقال : إن كل واحد من أجزاء الرحم مخصوص بخاصية لأجلها ، توجب حدوث الكيفية المخصوصة في الجزء الذي يتصل به من المني ، فيكون تولد الأعضاء المختلفة لهذا السبب ؟

السؤال الثاني : لم لا يجوز أن يقال : حلَّ في جسم المني قوة مخصوصة ، وهي المسماة بالقوة المولدة ، وتلك القوة المولدة هي التي أفادت هذه الآثار المختلفة وفعلت هذه الآثار العجيبة ؟ فإن قالوا : هذا محال لأن هذه القوة الحالة في جسم المني ، المسماة بالقوة المولدة ، إما أن يكون لها علم بوجود المنافع والمصالح وقدرة على تحصيل الوجه الأصلح الأصوب من التركيبات الموافقة ، وإما أن يقال : هذه القوة قوة لا شعور لها [بشيء][2] ولا قدرة لها على تحصيل شيء ، بل هي قوة خالية عن الشعور والإدراك .

أما القسم الأول : فهو باطل . إذ لو كان الأمر كذلك ، لكانت تلك القوة عالمة بوجود المنافع والمصالح ، والمضار ، والمفاسد ، وقادرة على تحصيل المنافع ، ودفع المضار ، ولكانت هي التي خلقت هذا البدن ، وركبت هذه البنية على هذا التركيب العجيب ، والتأليف الغريب ، لكننا نعلم بالضرورة أنه ليس الأمر كذلك لأن القوى البدنية ، والنفس الإنسانية [في حال كمال العقل ، وفي حال كمال البدن أكمل حالا مما كانت في أول الأمر حال ما كان البدن نطفة ، فلما لم تقدر النفس الإنسانية][3] حال كمالها على شيء من هذه الأحوال ، ففي الحالة التي كانت في غاية النقصان والتصور . كيف يعقل أن يقال : إنها

---

(١) من ذلك قوله تعالى : ﴿ ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين . ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين ﴾ [المؤمنون ١٢ - ١٤] .

(٢) من (س).

(٣) من (ز).

قدرت على هذه الأفعال [العجيبة][1] ؟ وأما القسم الثاني : وهو أن يقال : القوة المولدة قوة خالية عن الشعور ، والإدراك ، والفهم . فنقول : فعلى هذا [التقدير][2] تكون قوة موجبة لذاتها ، أثرا من الآثار من غير شعور ، ولا إدراك ، ولا قصد ، والمادة بسيطة متشابهة ، وحينئذ ترجع الإلزامات المذكورة من كون ذلك الإنسان كرة واحدة ، أو كرات مضموم بعضها إلى بعض ، من غير أن يكون وضع الأعضاء وترتيبها معتبرا ، بل يكون متعسر الترتيب ، واقعا كما تقع الأشياء الاتفاقية[3] وكل ذلك باطل .

أجاب السائل عنه : إن كثيراً من الأطباء ، والفلاسفة يقولون : إن الطبيعة حكيمة [وإنها][4] كاملة الحكمة ، والقدرة ، والمعرفة . وإذا كان هذا قولاً قاله بعض الناس ، فما الدليل على فساده ؟ سلمنا : أنها ليست موصوفة بالعلم والقدرة ، لكن لم لا يجوز صدور الأفعال المحكمة المتقنة عنها ؟

ويدل على أن الذي ذكرناه محتمل وجهين[5] :

الأول : إن الأفعال الصناعية ، إذا صارت ملكات راسخة في النفس ، وبلغت إلى حد الكمال والتمام ، فإن العقلاء إذا أرادوا وصفها بالتمام والكمال شبهوها بالطبيعة ، فيقولون : إن هذا العمل صار طبيعياً له ، وهذه الحرفة صارت طبيعة له ، ولولا أنه تقرر في عقولهم : أن أفعال الطبيعة أكمل وأقوى وأتم ، لما شبهوا الصناعة بالطبيعة ، حال محاولة وصفها [بالكمال والتمام] .

والثاني : إن من لم يعلم حرفة الكتابة ، أو حرفة ضرب الطنبور ، فإنه ما دام يحتاج في الإتيان[6] بتلك الأعمال إلى الرؤية في نقش نقش ، ونقر نقر ،

---

(١) من (ز) .
(٢) من (س) .
(٣) المتعاقبة وذلك باطل (ز) .
(٤) من (ز) .
(٥) الأصل : وجوه .
(٦) من (ز) .

فإنه لا يكون كاملاً في تلك الحرفة ، ولا ماهراً في تلك الصنعة ، أما إذا بلغ [حد](1) الكمال ، والتمام في الحرفة ، فذاك إنما يكون إذا استغنى عن التأمل في حرف حرف ، ونقر نقر ، ويصير متمرساً على الإتيان بذلك العمل بمقتضى الطبيعة . وهذا يدل على أن عمل الطبيعة في غاية الكمال والتمام .

السؤال الثالث : أن نقول : إن دلّ ما ذكرتم على أن هذا التركيب لم يصدر إلا من إله العالم ، فههنا ما يدل على فساده ، وذلك لأن هذه التركيبات العجيبة كما أنها حاصلة في تركيب بدن الإنسان ، فهي أيضاً حاصلة في تركيب بدن البعوض ، والبق ، والنمل ، والدود ، فلو قلنا : بأن هذه التركيبات لا تحصل إلا بإيجاد خالق العالم . ألزمناه بأن نقول : بأن تولد الدود في النجاسة لم يحصل إلا بإيجاد(2) إله العالم ، وكذلك القول في تولد جميع الحيوانات الخسيسة القدرة ، وذلك بعيد ، لأن إله العالم على جلالة قدرة ، يبعد أن يتولى إيجاد هذه الحيوانات الخسيسة .

السؤال الرابع : سلمنا أن بدن الخلق (3) لا يتكون إلا بتخليق فاعل حكيم ، فلم لا يجوز أن يقال : ذلك الخالق هو فلك من الأفلاك ، وكوكب من الكواكب ، وهي أحياء ناطقة عالمة حكيمة ، تامة الحكمة كاملة العلم ؟ فما لم تبطلوا هذا الاحتمال ، لم يتم دليلكم في إثبات الإله الحكيم .

السؤال الخامس : إن خالق أبدان الحيوانات شيء آخر سوى الأفلاك والكواكب ، فلم لا يجوز أن يقال : خالقها روح من الأرواح الفلكية ، مثل نفس ، أو عقل ، أو ملك من الملائكة ، على ما هو مذهب الهند . فإنهم يعتقدون أن المدبر (4) لكل طرف [من أطراف] (5) الأرض ولكل بقعة من

---

(1) من (س).
(2) بتخليق (س).
(3) الحيوانات (س).
(4) المؤثر (س).
(5) من (س).

بقاع العالم : روح سماوي [1] على التعيين ، ثم إنهم لأجل هذا الاعتقاد بنوا لكل واحد من تلك الأرواح ، [هيا كلا وصورا ، وزعموا : أنها تجري مجرى التمثال لذلك الروح[2]] ثم يبالغون في تعظيم [ذلك] [3] ويزعمون : أن تلك الملائكة بأسرها عباد الله ، وأن البشر ليس لهم أهلية عباد الله [تعالى] [4] بل الغاية القصوى في حقهم عبودية الملائكة ، الذين هم عباد الله . فما لم تبطلوا بالدليل هذا الاحتمال ، لم يحصل مقصودكم [والله أعلم] [5] .

والجواب : قوله : « لم لا يجوز أن يختص كل واحد من أجزاء الرحم بخاصة ، لأجلها يفيد الأثر المخصوص» ؟ قلنا : إن الحس يدل على أن الرحم متشابه الأجزاء في الطبيعة والخاصية ، وأيضاً : فأكثر الأعضاء المختلفة في القوة [6]، والصفة إنما تتكون في داخل البدن وأجزاء الرحم لا تلاقي شيئاً منها .

قوله : « لم لا يجوز أن يكون المؤثر في حدوث هذه الأبدان [أن يكون][7]، هو القوة الطبيعية المولدة ؟

قلنا : نحن نعلم بالضرورة أن القوى الطبيعية الموجودة في أعضائنا ليس لها الحكمة التامة ، والقدرة التامة ، ونعلم بالضرورة أن الخالي عن العلم والقدرة لا يمكنه إيجاد مثل هذه البنية المشتملة على هذه المنافع العجيبة ، وكل ما يذكر في تقرير هذه المقدمة ، فهو يجري مجرى إيضاح الواضحات ، كل ما يذكره الخصم في إبطالها فهو يجري مجرى إنكار البديهيات .

وقد صنف محمد بن زكريا الرازي كتاباً في إقامة الدلالة على وجود الإله الحكيم بواسطة بدن الإنسان ، وقال في أول تلك الرسالة : « من رأى إبريقاً وتأمل في كيفية تركيبه ، فرأى رأس الإبريق كالقمع الواسع ، ورأى بنيته معتدلة في الضيق والسعة ، ورأى عروته على شكل مخصوص ، ثم علم أن رأسه

---

(1) سماوات (س).
(2) من (س) الصحيح هياكل.
(3) من (س).
(4) من (س).
(5) من (ز).
(6) الصورة (س).
(7) من (ز).

الواسع يصلح لأن ينصب الماء فيه ، وعلم أن بقية بنيته الواقعة على الحد المتوسط [في السعة][1] والضيق ، صالحة لأن تخرج الماء منه بالقدر المعتدل ، وعلم أن عروقه صالحة لأن توجد [باليد] [2] فمن كان عقله سليماً عن أصناف الآفات ، نقياً . قطع بأن هذا الإبريق المركب من هذه الأجزاء الصالحة لهذه المنافع ، لم يتكون بنفسه ، ولم يتخلق بذاته . وأيضاً : لم يتكون بحسب الطبيعة الخالية عن الشعور والإدراك ، بل يقطع بأن فاعلاً عالماً قادراً علم أن الانتفاع لا يتم إلا بهذا الإبريق في المقاصد المخصوصة [إلا عند حصول هذه الأجزاء الثلاثة على هذه الصفات المخصوصة] [3] أما الرأس الواسع فلأجل أن يسهل صب الماء في الإبريق ، وأما الثقبة المعتدلة في البلبلة فليحسن خروج الماء منه بالقدرالمعتدل ، وأما العروة فليسهل أخذها باليد عند الحاجة إلى استعماله . فلما علم ذلك الفاعل الحكيم أن الانتفاع بالإبريق لا يكمل إلا عند حصول هذه الصفات الثلاثة ، لا جرم ركب ذلك الحكيم خلقه هذا الإبريق على هذا الوجه الصالح والهيئة الموافقة لهذا المقصود » .

ثم إن محمد بن زكريا بعد أن ذكر هذا المقال الحسن ، الموافق للمقصود ، شرع في شرح آثار حكمة الرحمن[4] في تخليق بدن الإنسان ، وذكر بعض ما فيه من التركيبات العجيبة والهيآت المطابقة للحكمة والمصلحة ، ثم قال بعدها : « وصريح العقل شاهد بأن هذه العجائب والبدائع في تركيب هذا البدن لا يمكن صدورها إلا عن قادر حكيم خلق هذه البنية بقدرته ، وأحكمها بحكمته » .

واعلم أن هذا البيان الذي ذكره [5] محمد بن زكريا في هذا الموضع بيان حسن كامل ، وعند هذا يظهر للعقل السليم : أن هذه الوجوه المتكلفة المذكورة في بيان أنه يجوز صدور هذه الآثار العجيبة الحاصلة في تخليق بدن الإنسان عن الطبيعة المحضة ، الخالية عن العلم والقدرة : وجوه ضعيفة خسيسة جارية

---

(١) من (ز) .
(٢) من (س) .
(٣) من (ز) .
(٤) الله تعالى (س) .
(٥) ذكره هذا الرجل في هذا الموضع (س) .

مجرى إخفاء قرص الشمس بكف من التراب .

قال [تعالى] (1) في الكتاب الإلهي : ﴿ ألم نخلقكم من ماء مهين ؟ فجعلناه في قرار مكين ، إلى قدر معلوم ، فقدرنا فنعم القادرون ، ويل يومئذ للمكذبين﴾(2) فقوله : « فجعلناه في قرار مكين ، إلى قدر معلوم » معناه : أن طبيعة المني تقتضي النقل والزوال ، إلا إذا دبر خلقه في الرحم [تدبيراً عجيباً يقتضي استمساك تلك القطرة . في الحريم . إنا دبرنا خلقة ذلك العضو] (3) بحيث يقتضي استمساكها إلى حد معين ، وزمان معلوم ، وهو المدة التي يحتاج الجنين فيها إلى الإستكمال والتمام ، فإذا تم البدن وكملت الخلقة زال ذلك الاستمساك ، وبطل ذلك الحفظ ، وانقلبت الطبيعة الحافظة الممسكة إلى مرسلة مخرجة ، وعند ذلك ينفصل الولد عن الرحم فقوله : « إلى قدر معلوم » إشارة إلى أن بقاء ذلك الجسم في الموضع المعلوم ، ممتداً إلى مقدار الحاجة ، فإذا انقضى زمان الحاجة ، لم يبق الأستقرار في ذلك الموضع ، ثم قال :﴿ ويل يومئذ للمكذبين﴾ يعني من عرف أن هذه أفعال واقعة على وجه الحكمة ، والرحمة ، وإفاضة النعمة . ثم إن إنساناً لو أضافها إلى طبيعة لا شعور لها ولا إدراك ، ولا قدرة على فعل من الأفعال ، كان ذلك مكذباً بالعلوم البديهية ، وجاحداً للمعارف اليقينية (4) ، فيكون مستحقاً للويل والبلاء .

وأما قوله : « لم لا يجوز أن يضاف ذلك إلى الطبيعة ، بسبب أن الناس يضيفون الأفعال الحسنة إلى الطبيعة » ؟ قلنا : دفع البديهيات لأجل التمسك بكلمات يذكرها بعض أهل العرب باطل . قوله : « يلزم إضافة تخليق جميع الحيوانات إلى خالق العالم » قلنا : وهكذا نقول : وأما ما يتعلق بالحسن والقبح فالكلام فيه سيأتي بالاستقصاء . قوله : « لم لا يجوز أن يكون المباشر لتخليق هذه الأبدان هو الأفلاك والكواكب »؟ قلنا : لا شك أن هذا الاحتمال قائم ،

---

(1) من (س).
(2) بدل « ويل . . الخ » في (ز) كلمة الآية في (س) وهي في سورة المرسلات ٢٠ ـ ٢٤ .
(3) من (ز).
(4) في (ز) كان مكذباً بالضرورة ، جاحداً للمعارف البديهية .

لكنا لما بينا أن الأجسام متماثلة ، فحينئذٍ يظهر لنا : أن اختصاص كل فلك ، وكل كوكب بصفته المعينة [وخاصيته المعينة][1] إنما كان بتخليق الإله الحكيم ، وعلى هذا التقدير فلا يضرنا هذا الكلام . وأما قوله : « لم لا يجوز أن يكون فاعل هذه التركيبات عقل ونفس » ؟ قلنا : هذا الاحتمال قائم . إلا أنا نقول : ذلك العقل أو النفس ، إن كان ممكن الوجود افتقر إلى السبب، والدور والتسلسل باطلان ، فلا بد من الانتهاء إلى واجب الوجود لذاته [وإن كان ذلك الشيء واجب الوجود][2] فهو المقصود .

واعلم أن الحرف المعدات للحاجات والضرورات ، لا تندفع إلا بالانتهاء ، إلى واجب الوجود لذاته ، فلهذا السبب جاء في الكتاب الإلهي قوله تعالى : ﴿ وأن إلى ربك المنتهى ﴾[3] .

ومن تأمل على الوجه الحقيقي عرف أن هذه الكلمة ينبوع الخيرات ، ومركز المصالح والساعادات [وبالله التوفيق] [4] .

---

(١) من (س).
(٢) من (س).
(٣) النجم / الآية ٤٢ .
(٤) من (س).

الفصل الثالث والعشرون

في

إقامة الدلالة على وجود إله العالم بناء على حدوث الصفات من طريق آخر

اعلم أن الطريق الذي ذكرناه في الأستدلال بحدوث بدن الإنسان هو استدلال بحال [من الأحوال.

وههنا طريق شبيه به ولكنه استدلال بحال[1]] من أحوال عالم الأفلاك ، وهو العالم الأعلى . ومن المعلوم : أن الأستدلال بأحوال ذلك العالم على وجود الإله أظهر وأقوى . كما قال في الكتاب الإلهي : « لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس»[2]. وهذا الطريق هو الذي كان يعول عليه قدماء الفلاسفة في إثبات الإله ، لهذا العالم . قالوا : حصل في هذا العالم أدوار لا نهاية لها ، وحركات لا أول لها ولا آخر ولا بد لها من فاعل ، وفاعلها يكون قوياً على أفعال لا نهاية لها ، وفاعل الأفعال[3] التي لا نهاية لها ، يمتنع أن يكون جسماً أو جسمانياً ، فوجب الاعتراف بموجود ليس بجسم ولا بجسماني ، وهو المحرك لهذه الأفعال ، والكواكب . وذلك الموجود هو الله تعالى.

واعلم أن هذا الدليل مركب من مقدمات :

المقدمة الأولى : في إثبات حركات لا أول لها ولا آخر لها . والحكماء عولوا

---

(١) من (ز).
(٢) غافر ٥٧.
(٣) أفعال (ز).

في إثبات هذا المطلوب على أن الزمان مقدار الحركة ، ثم قد يثبت[1] أن الزمان يمتنع بأن يحصل له أول وآخر فوجب الاعتراف بوجود حركة لا أول لها ولا آخر لها .

ومقدمات هذه الحجة مشهورة [وقال المصنف رحمة الله عليه][2] : وعندي أنه يمكن تقريره بطريق آخر بناء على أصول الفلاسفة ، فيقال : لا شك أن ههنا حركات وتغييرات ، فهذه الحوادث لا بد لها من سبب ، وسبب هذا الحادث إما أن يكون قديماً أو حادثاً فإن كان قديماً فإما أن يتوقف إلحاقه لهذا الحادث على شرط ، أو لا يتوقف فإن لم يتوقف فحينئذٍ قد كان هذا القديم موجوداً من الأزل [إلى الآن][3] من غير صدور هذا الحادث عنه ثم صدر[4] هذا الحادث من غير أن يتميز هذا الوقت عن سائر الأوقات ، بما لأجله صار أولى بحدوث هذا الحادث ، وهذا يقتضي رجحان الممكن لا لمرجح وهو محال ، فثبت أن بتقدير أن يكون السبب المؤثر في حدوث هذا الحادث موجوداً قديماً ، إلا أنه يجب الاعتراف بأن تأثيره في وجود هذا الحادث مشروط بشرط حادث ، فحينئذٍ يرجع الأمر إلى القسم الثاني وهو أن [الأثر][5] الحادث لابد له من سبب حادث . ثم الكلام في ذلك الحادث كالكلام في الأول فيفضي هذا إلى التسلسل وإما أن يحصل [التسلسل في أسباب ومسببات توجد دفعة واحدة وهو محال ، وإما أن لا يحصل][6] بحيث يكون كل واحد منها مسبوقاً بآخر لا إلى أول ، وذلك هو الذي تقول به الفلاسفة ، ويذهبون إليه . وعند ظهور هذا المعنى قد ثبت لهم وجود حوادث لا أول لها ، ووجود حركات لا بداية لها .

وأما المقدمة الثانية : وهي قولهم : هذه الحوادث لابد لها من مؤثر [وفاعل وموجد] [7] فتقرير هذه المقدمة مبني على أن الجسم يمتنع أن يتحرك لنفسه أو لذاته ، والكلام في هذه المسألة مذكور في العلم الطبيعي على سبيل

---

(1) ثم ثبت (س) .
(2) من (ز).
(3) سقط (س) وفي (ز) من الأول.
(4) ثم صدر عنه من . . . الخ (ز).
(5) من (ز) .
(6) من (س).
(7) من (ز) .

الاستقصاء، وإذا ثبت أنه يمتنع كونها متحركة [لذواتها] [1] وجب القول بأنه لابد لها من محرك يحركها ومؤثر يؤثر في وجود حركاتها .

وأما المقدمة الثالثة : فهي بيان أن القوة الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية [2] ، وتقرير [3] هذه المقدمة : أن كل قوة جسمانية فهي حالة في محل متحيز [4] وكل متحيز [5] منقسم ، بناء على نفي الجوهر الفرد ، وكل ما كان حالا في محل منقسم . فهو منقسم ، وكل قوة جسمانية ، فهي منقسمة . إذا ثبت هذا فنقول جزء تلك القوة إما أن لا يقوى على شيء أصلاً ، أو يقوى عليه الكل ، أو يقوى على شيء انقص مما يقوى عليه الكل ، والأقسام الثلاثة باطلة . وإنما قلنا : إنه يستحيل أن يقال : إن جزء القوة لا يقوى على شيء أصلاً [لأن تلك القوة ليس إلا تلك الأجزاء ولا يقوى على شيء أصلاً] [6] فوجب أن يقال : إن مجموع تلك القوة لا تقوى على شيء أصلاً ، فيلزم أن يقال : إن القوة على الشيء ، ليست قوة على الشيء . هذا خلف .

وأما القسم الثاني : وهوأن يقال : إن جزء القوة يقوي على تمام ما تقوى عليه كل القوة فهذا أيضاً [محال لأنه يلزم أن يكون الكل مثل الجزء من غير تفاوت أصلاً ، وذلك محال.

وأما الثالث [7]] : وهو أن يقال : إن جزء القوة يقوى على بعض ما يقوى عليه الكل . فنقول : إذا كان الأمر كذلك ، فإذا فرضنا أن كل تلك القوة وجزءها أخذا في التحريك من مبدأ معين ، فحينئذٍ يلزم أن يتناهى فعل الجزء ، وإذا كان كذلك ففعل الكل يكون أضعاف [8] فعل الجزء بمرات متناهية ، وأضعاف المتناهي متناهي ، فوجب [أن يكون] [9] فعل القوة متناهياً [فثبت] [10] أن القوى الجسمانية يجب أن تكون أفعالها متناهية ، ويمتنع صدور

---

(1) من (س).
(2) الأفعال المتناهية (ز).
(3) ويؤيد (س).
(4) متحرك (س).
(5) متحرك (س).
(6) من (ز) .
(7) من (ز) .
(8) موصوفاً بصفات (ز).
(9) من (ز) .
(10) من (س).

أفعال غير متناهية عن القوة الجسمانية .

فقد ظهر من هذا الوجه صحة هذه المقدمات . وإذا ثبت هذا فنقول : ثبت بالدليل وجود حركات غير متناهية ، وثبت بالدليل أنه لا بد لها من مؤثر يؤثر فيها ، ومن موجد يوجدها ، وثبت بالدليل أن موجد الأفعال الغير متناهية يمتنع أن يكون جسماً أو جسمانياً فلم يبق إلا الاعتراف بوجود موجود ليس بجسم ولا بجسماني ، وهو المحرك لأجرام الأفلاك والكواكب ، وهو المحرك للعناصر بحسب امتزاجاتها التي لا بداية لها ، وذلك الموجود هو إله العالم ومدبر العالم . وهذه الطريقة كان قدماء [الفلاسفة من [1] أصحاب أرسطاطا ليس يعوّلون عليها في إثبات الإله لهذا العالم .

واعلم أن مذهب المتكلمين : أن القول بوجود حوادث لا أول لها محال ، وأنه يجب انتهاء الحوادث إلى حادث هو أول الحوادث . ودلائلهم كثيرة سنذكرها في مسألة الحدوث والقدم . إلا أنا نذكر ههنا واحداً من تلك الدلائل ، فنقول : إن الدليل على أن [الأمر] [2] كما ذكرناه : أن ماهية الحركة وحقيقتها : أنها انتقال من حالة إلى حالة ، وكل ما كان كذلك فإن حقيقته تقتضي أن يكون مسبوقاً [بالحالة المنتقل عنها ، وكل ما كان كذلك ، فإن حقيقته تقتضي أن تكون مسبوقة] [3] بغيرها ، فثبت أن حقيقة الحركة وماهيتها تقتضي أن تكون مسبوقة بغيرها . وأما [حقيقة] [4] الأزل ونفي الأولية فهي تقتضي أن لا تكون مسبوقة بغيرها ، وإذا ثبت هذا فنقول : لو فرضنا حركة موجودة في الأزل ، فهي لكونها حركة . إما أن تكون مسبوقة بغيرها ، أو لكونها أزلية يجب أن لا تكون مسبوقة بغيرها . وذلك يوجب الجمع بين النقيضين ، وهو محال . فيثبت بهذا البرهان : أنه لا بد للحركات من أول ، ومن بداية ، وإذا ثبت هذا فنقول : إنه قبل ذلك الوقت الذي هو أول الحركات ، إما أن يقال : كانت

---

(١) من (ز) .
(٢) من (ز) .
(٣) من (ز) .
(٤) سقط (س) . والأول (ز) .

الأجسام بأسرها معدومة ثم وجدت وتحركت ، أو يقال : الأجسام وإن كانت موجودة إلا أنها كانت واقفة ساكنة ، فلما جاء ذلك الوقت أحدث في حركاتها السريعة ، بعضها إلى المشرق وبعضها إلى الغرب ، وبعضها إلى الشمال ، وبعضها إلى الجنوب . وعلى كلا التقديرين فصريح العقل يشهد بافتقارها إلى إله يحركها ويدبرها . وأما إن قلنا : إنها كانت معدومة [محضة] (١) ثم وجدت وتحركت ، فالعقل يقضي بافتقارها إلى الموجد ، وأما إن قلنا : إنها كانت موجودة ، (٢) ولكنها كانت واقفة ثم ابتدأت من ذلك الوقت بالحركة فإن العقل أيضاً يقضي بافتقارها إلى المحرك والمدبر ، فثبت أن حركات الأفلاك تدل على جميع الاعتبارات ، على افتقارها إلى مدبر يدبرها [ومحرك يحركها . واعلم أن الفلاسفة . قالوا : حركات الأفلاك لا أول لها ، فوجب افتقارها إلى محرك يحركها ، ومدبر يدبرها] (٣) والمتكلمون قالوا : حركات الأفلاك لها أول . فوجب افتقارها إلى محرك ومدبر . ويمكن أيضاً أن يقال : هذه الحركات إما أن يقال : إنه لا أول لها ، وإما أن يقال : لها أول .

فإن قلنا : إنه لا أول لها وجب افتقارها إلى الإله الذي ليس بجسم ولا بجسماني بالطريق الذي ذكره الفلاسفة ، وإن قلنا : إن تلك الحركات لها بداية ، ولها أول ، وجب أيضاً افتقارها إلى المؤثر المحرك بالطريق الذي ذكره المتكلمون .

فظهر أن على جميع التقديرات لابد من الاعتراف بوجود إله لهذا العالم يدبره ويتصرف فيه كيف [شاء] (٤) وأراد : ﴿ ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين ﴾ (٥) [وبالله التوفيق] (٦) .

---

(١) من (س) .
(٢) معدومة (س) .
(٣) من (س) .
(٤) من (س) .
(٥) الأعراف ٥٤ .
(٦) من (ز) .

الفصل الرابع والعشرون

في
تقرير طريقة أخرى في إثبات الإله تعالى لهذا الخلق

اعلم أن من تدبر في أجزاء العالم الأعلى والأسفل ، ظهر له أن هـذا العالم مبني عـلى الوجـه الأصلح والأصوب والتـرتيب الأفضـل والأتقن(١) ، وصـريـح العقل شاهد بأن وقوع الشيء على هذا الوجه لا يكون إلا بتـدبير حكيم عـالم . فهذا الطريق يدل على وجود الإله لهذا العالم .

ولنذكر ضوابط هذا الباب فنقول : محل الاعتبار ، إما أن يكون هو العالم الأعلى أو العالم الأسفـل ، فإذا كـان محل الاعتبـار هو مـوجودات العـالم الأسفل فهذا يقع على وجوه : أحدها : [العجائب الكثيرة التي أودعها الله تعالى في بدن الإنسان . وتمام الكلام فيه مذكور في كتاب تشريح بدن الإنسان .

وثـانيها](٢) : العجـائب الكثيرة التي أودعهـا الله تعالى في روح الإنسـان ونفسه ، وتمام الكلام فيه مذكور في كتاب النفس .

وثالثها : عجائب أحوال الحيوانات ، وتفاصيلها ، وهي مذكورة في كتاب الحيوان .

ورابعها : عجائب أحوال النبات ، وهي مذكورة في كتاب النبات .

---

(١) والأليق (س) .
(٢) من (س) .

وخامسها : عجائب أحوال المعادن ، وهي مذكورة في كتاب المعادن . أعني خواصها وتأثير بعضها في بعض ، وتولد العجائب والغرائب من كيفية امتزاجاتها . وكتب الأكثرين تدل على أحوال كثيرة منها .

وسادسها : عجائب الآثار العلوية .

وسابعها : عجائب طبقات العناصر . وهي مذكورة في كتاب صفات العناصر .

وثامنها : العجائب الحاصلة بسبب المناسبات المعتبرة بين تلك الأشياء وكيفية معونة كل واحد في حفظ نوع الباقي ، وأما إذا كان على الاعتبار : هو العالم الأعلى ، فالبحث فيه من وجوه :

الأول : معرفة طبائع الأفلاك والكواكب .

ثانيها : معرفة مقاديرها ، وعين كل واحد منها .

وثالثها : معرفة حركاتها المختلفة بحسب الطول والعرض ووقوع تلك الحركات على الوجه الأصوب والأصلح . وهي خمسة وأربعون نوعا من الحركات ، وذلك لأنه يعرض لكل واحد من الكواكب السبعة ست حركات إلى ست جهات مختلفة :

إحداها : من المشرق إلى المغرب . وثانيها : من المغرب إلى المشرق .

وثالثها : من الجنوب إلى الشمال . ورابعها : من الشمال إلى الجنوب .

وخامسها : من الأعلى إلى الأسفل . وسادسها : من الأسفل إلى الأعلى .

فيكون جملتها : اثنين وأربعين نوعا من الحركة ، ويعرض للكواكب الثابتة حركتان ، وللفلك المحيط حركة واحدة فتلك خمسة وأربعون نوعا من الحركة ، ولكل واحد منها [مقدار خاص في السرعة والبطء والجهة ، ولكل واحد

منها][1] تأثير خاص ، في منافع هذا العالم ، لـو لم توجـد لاختلت مصالـح هذا العالم ، ولا شك أن هذه الترتيبات العجيبة لم تقع لذات الجسم فهي بتدبير مدبر حكيم عليم .

رابعها : ارتباط أحوال العالم الأسفل بأحـوال حركـات الأجرام العـالية ، فإن بسبب الحركة اليومية يتعاقب الليل والنهار مـع كثرة مـا فيهما من المصـالح ، وبسبب الحركة الشهـرية الحـاصلة بسبب القمر تكـون المصالـح وبسبب الحركـة السنـوية[2] الحـاصلة بسبب الشمس ، تحصل الفصـول الأربعـة التي لا يعـرف كمية مصالحها إلا الله تعالى .

وخامسها : كيفية ارتباط أحـوال هذا العـالم بحركـة الشمس [بسيرهـا ، وبيان أنه جعل الشمس][3] سلطان عالم الأجسام وجعل سائر الكواكب كالرعية لها وربط بسيرها أحوال البحار والجبال ، ومواضع العمـران ، ومواضـع الخراب من الأرض .

وسـادسها : التـأمل في أحـوال الكواكب الثـابتة ، وفي أحـوال الكواكب السيـارة . واليقين حـاصل بـأنه تعـالى أودع في كل واحـد منها حكـما بـاهـرة ، وأسرارا عجيبة ولا سبيل للعقول البشرية إلى معرفتها إلا في القليل القليل .

واعلم أن هذا النوع من البحث بحـر لا سـاحـل له ، وليس في شيء من الكتب بيان هذا النوع من الدلائل كما في القرآن ، فإنه مملوء من هذا النـوع من البيان . قال الله تعالى ﴿ إن في خلق السموات والأرض ، واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بمـا ينفع النـاس وما أنـزل الله من السماء من مـاء ، فـأحيا بـه الأرض بعد مـوتهـا ، وبث فيهـا من كـل دابـة ، وتصـريف الـريـاح والسحاب المسخر بين السماء ، والأرض لأيات لقوم يعقلون﴾[4] .

---

(١) من (س) .
(٢) اليومية (س) .
(٣) من (س) .
(٤) البقرة ١٦٤ .

فهـذه الآية مشتملة عـلى ثمانيـة أنواع من الـدلائل . فـالثلاثـة الأول من الدلائل الفلكية ، وهي قوله تعالى :﴿ إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار﴾ والخمسة الباقية من الدلائـل ، هي دلائل عـالم العناصـر ، وهي قـوله تعـالى : ﴿ والفلك التي تجري في البحـر بما ينفـع الناس ﴾ ثم ذكـر بعـده دلائل النبات فقـال :﴿ وما أنـزل الله من السماء من مـاء فأحيـا به الأرض بعـد موتهـا﴾ ثم ذكـر بعده دلائـل الحيوان فقـال﴿ وبث فيها من كـل دابة﴾ ثم ذكـر دلائل الآثار العلوية وذكر فيها نوعين : الرياح والسحاب . فقـال :﴿ وتصريف الرياح والسحاب المسخّر بـين السماء والأرض ﴾ولمـا ذكر هـذه الدلائـل الثمانيـة قال : ﴿ لآيات لقوم يعقلون﴾. ونختم هذه الفصول بخاتمة عظيمـة النفع ، وهي أن الدلائل التي ذكرها الحكماء والمتكلمون وإن كانت كاملة قوية ، إلا أن هـذه الطريقة المذكورة في القرآن عندي : أنها أقرب إلى الحق والصواب ، وذلـك لأن تلك الـدلائل دقيقـة ، وبسبب ما فيهـا من الدقـة انفتحت أبـواب الشبهـات ، وكثرت السؤالات .

وأما الطريق الوارد في القرآن فحاصله راجع إلى طريق واحد وهو المنع من التعمق ، والاحتـراز عن فتح بـاب القيـل والقـال ، وحمـل الفهم والعقـل عـلى الاستكثار من دلائل العالم الأعلى والأسفـل . ومن ترك التعصب ، وجـرب مثل تجربتي ، علم أن الحق ما ذكرته ، ولمـا ثبت أن هذا الـطريق الذي ذكـره الله في القـرآن أنفع ، وفي القلوب أرجـح [1] ، لا جرم أفـردنا لـه بابـا مستقلا ، وهـو القسم الثاني من هذا الكتـاب . ونسأل الله تعـالى الهدايـة والرحمـة والإرشاد إلى الحق ، بفضله . فإنه خير موفق ومعين .

---

(١) أوقع (س) .

القسم الثاني

من الجزء الأول

من علوم هذا الكتاب

في تفصيل الدلائل الدالة على وجود الإله القديم

الدلائل الموجودة في عالم الأفلاك وعالم العناصر

الفصل الأول

في

بيان أن الاستكثار من هذه الدلائل من أهم المهمات

اعلم . أن الدلائل قد تكون قطعية ، وقد تكون إقناعية . والاستكثار من الدلائل الإقناعية قد ينتهي إلى إفادة القطع . وذلك لأن الدليل الإقناعي الواحد قد يفيد الظن ، فإذا انضم إليه دليل[1] ثان ، قوي الظن ، وكلما سمع دليلا آخر ازداد الظن قوة ، وقد ينتهي بالآخرة إلى حصول الجزم واليقين .

وهذا المعنى هو أحد الفوائد التي ذكرها صاحب المنطق في تعليم قوانين الجدل . قال: « لأن القوانين الجدلية ، وإن أفادت الظن ، إلا أن تلك الظنون ، إذا قويت فقد تنتهي إلى حد اليقين ».

فيثبت : أن الجدل قد يقوم مقام البرهان في إفادة اليقين . وأولى المواضع برعاية الاحتياط فيه ، والمبالغة في التقرير ، وإزالة الشكوك ، والشبهات : معرفة الإله المدبر الحكيم ، ولما بالغنا في تقرير الدلائل العقلية في القسم الأول ، أردنا أن نجمع الدلائل الظاهرة الجلية المتبادرة إلى الأفهام في هذا القسم ، ليكون ذلك سعيا في الفوز بهذه السعادة بأقصى ما يقدر عليه [وبالله التوفيق][2] .

---

(١) دليل بأن الظن (م) .
(٢) من (ط ، س) .

الفصل الثاني

في

حكاية كلمات منقولة عن أكابر الناس في هذا الباب.

فالأول : روى أن النبي ﷺ قال لعمران بن الحصين : « كم لك من إله » ؟ قال : عشرة . قال : « فمن لنعمك وكرمك والأمر العظيم الذي ينزل بك » ؟ قال : الله [تعالى][1] فقال عليه السلام : « فما لك من إله إلا الله » .

الثاني : روى أن بعض الزنادقة أنكر الصانع عند جعفر بن محمد الصادق . فقال جعفر : ما حرفتك ؟ فقال التجارة . فقال : هل ركبت البحر ؟ قال : نعم . قال هل رأيت أهواله ؟ قال : نعم . هاجت في بعض الأيام رياح هائلة ، فكسّرت السفن ، وغرّقت الملاحين ، فتعلقت أنا ببعض ألواح السفينة ، ثم ذهب ذلك اللوح عني ، فوجدت نفسي في تلاطم الأمواج ، حتى اندفعت إلى الساحل . فقال جعفر : مذ كان اعتمادك من قبل على السفينة والملاح ، وعلى اللوح ، فلما ذهبت هذه الأشياء عنك ، هل أسلمت [نفسك][2] للهلاك أم كنت ترجو النجاة ؟ قال : بل كنت أرجو النجاة . قال : ممن ترجوها ؟ فسكت الرجل . فقال جعفر : إن إلهك هو الذي [كنت][3] ترجوه في ذلك الوقت ، ونجاك من الغرق ، وأوصلك إلى السلامة .

---

(١) من (ز).
(٢) من (س).
(٣) من (س).

واعلم أن هذا الدليل مأخوذ من القرآن ، قال تعالى : ﴿ فإذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين ﴾[1].

الثالث : كان أبو حنيفة سيفا على الدهرية وكانوا ينتهزون الفرصة في قتله فبينما هو قاعد في مسجده يوما إذ هجم عليه جماعة بسيوف مسلولة وهموا بقتله . فقال لهم : أجيبوني عن مسألة ثم افعلوا ما شئتم . فقالوا: هات . فقال : ما تقولون في رجل يقول لكم : إني رأيت سفينة مشحونة بالأحمال ، مملوءة من الأثقال ، قد احتوشها في لجة البحر أمواج متلاطمة ، ورياح مختلفة ، وهي في هذه الأحوال تجري مستوية ، ليس لها ملاح يجريها ، ولا متعهد يحفظها . هل يجوز ذلك في العقل ؟ قالوا : لا ، هذا شيء لا يقبله العقل . فقال : أبو حنيفة يا سبحان الله إذا لم يجز في العقل سفينة تجري من غير متعهد ولا حافظ ، فكيف يجوز قيام هذه الدنيا على اختلاف أحوالها ، وسعة أطرافها ، وتباين أكنافها من غير صانع وحافظ ؟ فبكوا جميعا ، وقالوا : صدقت .

واعلم أن هذه الدلالة مأخوذة من قوله سبحانه : ﴿ ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره ﴾[2] ومن قوله تعالى ﴿ الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها ﴾[3]

الرابع : سألوا الشافعي [رضوان الله عليه][4] عن الدليل عن الصانع فقال : ورقة الفرصاد طعمها ولونها ، وريحها ، وصبغها : واحد . تأكلها دودة القز فيخرج منها الإبريسم ، وتأكلها النحل فيخرج منه العسل ، وتأكلها الظباء فينعقد في نوافجها المسك ، وتأكلها سائر الحيوانات فتفضل مع العفونة والفساد . فالذي دبر هذه الأجسام على هذه المناهج العجيبة : هو الله سبحانه .

---

(١) العنكبوت ٦٥ .
(٢) الروم ٢٥ .
(٣) الرعد ٢ .
(٤) من (س).

الخامس : سئل جعفر الصادق [رضي الله عنه][1] عن هذه المسألة أيضاً فقال : شاهدنا قلعة حصينة ملساء ، ظاهرها كالفضة المسبوكة ، وباطنها مملوء من الذهب المذاب [والفضة المذابة][2] ثم انشقت الجدران ، وخرج من القلعة حيوان سميع بصير . فلا بد من مدبر يدبره ، وصانع يخلقه . وعنى بالقلعة : البيضة . وبالحيوان : الفرخ .

السادس : سأل هارون الرشيد مالكا عن ذلك ، فاستدل باختلاف الأصوات ، وتردد النغمات ، وتفاوت اللغات ، وهو مأخوذ من القرآن في قوله تعالى : ﴿ واختلاف ألسنتكم وألوانكم ﴾[3] .

السابع : سئل أبو نواس عن هذه المسألة فقال :

تأمل في نبات الأرض وانظر إلى آثار ما صنع المليك
على قضب الزبرجد شاهدات بأن الله ليس له شريك

الثامن : سئل أعرابي عن الدليل . فقال : البعرة تدل على البعير ، والروث على الحمير ، وآثار الأقدام على المسير ، فسماء ذات أبراج ، وأرض ذات فجاج ، أما تدل على العليم القدير؟

التاسع : قيل لطبيب : بم عرفت ربك ؟ فقال : بإهليج مخفف أطلق ، ولعاب ملين أمسك . وقال آخر : عرفته بحيوان صغير ، وضع السم في أحد طرفيه ، والشفاء في طرفه الآخر . وعنى به النحل .

العاشر : سئل أبو حنيفة عن الدليل مرة أخرى فقال : اصبروا فإن قلبي مشغول ببعض المهمات ، وإذا فرغت منه أخبرتكم[4] بذلك [الدليل][5] فقالوا : وما ذلك المهم ؟ فقال : إن أمتعتي من ذلك الجانب من دجلة ، وإن

---

(١) من (س).
(٢) من (ز).
(٣) الروم ٢٢.
(٤) أجب لكم (ز).
(٥) من (ز).

بعض السفن تذهب بنفسها إلى ذلك الجانب وتلك الأمتعة تقع في تلك السفينة من تلقاء ذواتها ، وتمتلىء السفينة من تلك الأمتعة [وتعود إلى هذا الجانب ، وتخرج الأمتعة من تلقاء نفسها ، وتقع على الأرض ، وإن تلك السفينة] [1] تعود مرة أخرى إلى ذلك الجانب . فقلبي متعلق . بهذا [المعنى] [2] المهم ، فاصبروا إلى أن يتم . فقالوا يا أبا حنيفة . هذا الكلام لا يقوله إلا معتوه . قال : ولم ؟ قالوا : لأن حدوث هذه الأحوال ، وظهور هذه الأفعال لا يعقل إلا بحافظ يحفظها ، وفاعل يدبرها . فكيف يعقل حدوثها من غير فاعل ؟ فقال : أبو حنيفة : فالآن أقررتم بوجود الإله . لأن أحوال هذا العالم ليست أقل درجة من أحوال هذه السفينة . فإذا كان صريح العقل شاهد بأن هذه الأحوال لا تتم إلا بمدبر ومقدر ، فأولى أن لا تتم أحوال هذا العالم إلا بمدبر ومقدر ؟

واعلم أن مقصود أبي حنيفة من هذا الكلام : التنبيه على أن العلم بافتقار الحادث [إلى المحدث علم بديهي] [3] ضروري غني عن الدليل .

الحادي عشر : سئل جعفر بن محمد مرة أخرى عن الدليل فقال : أقوى الدلائل على وجوده : وجودي [وذلك لأن وجودي] [4] حدث بعد أن لم يكن . فله فاعل .

ويمتنع أن يقال : فاعل وجودي أنا . لأنه لا يخلو إما أن يقال : أنا أحدثت نفسي ، حال ما كنت موجودا ، أو حال ما كنت معدوما . فإن أحدثت نفسي حال ما كنت موجودا فالموجود أي حاجة به إلى الموجد ؟ وإن أحدثت نفسي حال ما كنت معدوما [فالمعدوم] [5] كيف يكون موجدا للموجود ؟ فدل هذا على أن الصانع الفاعل لوجودي : موجود غير غيري .

---

(١) من (ز).
(٢) من (س).
(٣) من (س).
(٤) من (س).
(٥) من (ز).

الثاني عشر : سئل علي بن أبي طالب رضي الله عنه[1] عن الدليل [فقال : الدليل عليه] [2] نقص العزائم ، وفسخ الهمم ، وتقرير هذا الدليل : هو أن الإنسان يسعى في تحصيل شيء من المطالب [على أقصى الوجوه] [3] ويتعذر عليه ذلك وقد لا يسعى في تحصيله البتة فيحصل . فلو كان حصول هذه الأحوال بسعيه ، لوجب أن يحصّل ما سعى في تحصيله ، وأن يمتنع ما سعى في امتناعه ، ولما كان الأمر بالعكس من ذلك . علمنا : أن تدبير أحوال هذا العالم ، وتقدير حوادثه يتعلق بحكمة موجود قهر بقدرته قدر العباد .

الثالث عشر : سئل عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن الدليل . فقال : إن الناس يبالغون في تعظيم الأعاجم [حيث استخرجوا] [4] علم الشطرنج فإنهم وضعوا طريقا عجيبا ، يظهر في الرقعة المختصرة أنواعا من اللعب والمماسات غير متناهية . ثم قال : وإن رقعة وجه الإنسان أصغر من رقعة الشطرنج ، وإن تلك المماسات [5] الموضوعة في بيوت الشطرنج قد تنتقل من بيت إلى بيت ، وأما الأعضاء الموضوعة في رقعة وجه الإنسان فإنها لا تنتقل عن أمكنتها . ثم مع هذه الأحوال ، فإنك لا ترى إنسانين في المشرق ، والمغرب يتشابهان في صورة الوجه البتة . وهذا يدل على كمال قدرة هذا الخالق المصور . حيث أظهر الأنواع التي لا نهاية لها من التفاوت ، في هذه الأجسام القليلة الموضوعة في هذه الرقعة الصغيرة .

واعلم أنك إذا وقفت على هذه الدقيقة علمت أنه لا يوجد إنسانان تتشابه صورتاهما البتة ، ولا يوجد إنسانان تتشابه أحوالهما حتى أن كل واحد لا بد وأن يخالف صاحبه في الطبع والخلق والمشي وفي كور العمامة . وفي الخط ، والكتابة ، والحظ من السعادة والشقاوة . وهذا باب واسع وبحر لا ساحل له .

---

(١) كرم الله وجهه (س).
(٢) من (س).
(٣) من (ز).
(٤) من (س).
(٥) المناسبات (ز).

الرابع عشر: قيل لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه: هل رأيت ربك؟ فقال: لا أعبد ربا لم أره. فقيل له: كيف رأيته؟ فقال: ما رأته [العيون بمشاهدة العيان، ولكن رأته] (١) القلوب بحقائق العرفان. فقيل له: صف ربك. فقال: إن ربي لطيف الرحمة، كبير الكبرياء، جليل الجلالة، قبل كل شيء، وليس له قبل، وبعد كل شيء، وليس له بعد، ظاهر لا بتأويل المباشرة، باطن لا بالمباعدة، سميع بلا آلة، بصير بلا حدقة، لا تحده الصفات، ولا تأخذه السنات، القدم وجوده، والأبد أزليته. الذي أيّن الأين. لا يقال له: أين، والذي كيّف الكيْف، لا يقال له: كيف.

الخامس عشر: قيل لذي النون المصري: بم عرفت ربك؟ قال: عرفت ربي بربي، ولولا ربي [أخبرني] (٢) لما عرفت ربي.

واعلم أن معنى الكلام: أنه سبحانه غرس شجرة المعرفة في أراضي الأرواح، فهذه الشجرة أرضها الطاعة، وماؤها العبودية، وأغصانها الذكر، وثمرتها الفكر، فمن واظب على هذه الأعمال وجد هذه الآثار، ولولا أنه سبحانه ملأ الأرواح من معرفته، وأنار القلوب بمحبته، وإلا فكيف يليق بكف من التراب، معرفة رب الأرباب؟ وهذا الكلام الذي ذكره ذو النون مأخوذ من قول [النبي ﷺ] (٣).

والله لولا الله ما اهتدينا * ولا تصدقنا، ولا صلينا

السادس عشر: كان رجل مضطجعاً في ظل شجرة فسقطت ورقة من تلك الشجرة على وجهه، فتعجب من كيفية تولد هذه الورقة الخضراء الناعمة من تلك الخشبة اليابسة الكثيفة، فقال: من الذي أنبت الورق على الشجر؟ [فنام فرأى في منامه كأن قائلاً يقول: الذي أنبت الورق على الشجر] (٤) هو

---

(١) من (س).
(٢) من (س).
(٣) من (ز).
(٤) من (س).

الذي شق على الوجه البصر .

ويقرب من هذه الحكاية أن النبي ﷺ : كان يقرأ في سجدة التلاوة : « سجد وجهي للذي خلقه [وصوّره] [1] وشق سمعه وبصره بحوله وقوته » وكان علي ابن أبي طالب يقول : سبحان من بصرني بشحم ، وأسمعني بعظم ، وأنطقني بلحم [2] .

السابع عشر : كان بعض الملوك قد وقع في قلبه شك في وجود الله تعالى ، وكان له وزير عاقل ، وكانت العادة جارية بأن ذلك الوزير كان يتخذ لذلك الملك ضيافة في كل سنة مرة واحدة فأمر الوزير في بعض المفاوز الخالية بوضع الزرع والضرع فيها وبإجراء المياه الجارية وبناء البساتين الطيبة ، ووضع القصور العالية . ثم حضر السلطان في تلك المواضع فتعجب السلطان ، وقال للوزير : كيف عمرت هذه المواضع ؟ فقال الوزير : أطال الله بقاء السلطان إني ما عمرتها ، ولكنها كانت خراباً قفراً الى هذه الأيام القريبة ، ثم إنا لما عدنا وجدنا هذه الأشياء حدثت من تلقاء نفسها من غير بان ولا مصلح ، فاشتد غضب السلطان ، وقال : كيف يليق بمثلك أن يهزأ بي ؟ فقال : أطال الله بقاء السلطان ، إذا كان حدوث هذا القدر من العمارة بلا معمار ولا مصلح ممتنعاً ، فحدوث العالم الأعلى والأسفل مع كثرة ما فيها من العجائب ، والغرائب بلا موجد [3] ولا مدبر أولى بالامتناع . فانتبه السلطان من هذا الكلام ، وعاد إلى الدين الحق .

الثامن عشر : سئل جعفر بن محمد [الصادق] [4] عن الدليل فقال للسائل : أخبرني عن حال هذا العالم ، لو كان له مدبر [ومباشر] [5] وحافظ .

---

(١) من (ز) .

(٢) في (س) : أبصر بشحم .

(٣) مقدر (ش) .

(٤) من (س) .

(٥) من (ز) .

أما كان يزيد حاله حينئذٍ على هذه الأحوال الموجودة ؟ وإذا كـان الأمر كـذلك ، فهذه الأحوال وجب أن تكون دالة على أن لها [إلهاً] (١) مدبراً حكيماً .

التاسع عشر : روي عن النبي ﷺ أنه قال : « من عرف نفسه فقد عرف ربه » وجاء في التوراة : « يا إنسان اعرف نفسـك تعرف ربـك » (٢) وعند هـذا قـال أهل التحقيق : من عـرف نفسه فقـد عرف ربـه ، لا بطريق المسـاواة بـل بطريق المخالفـة ، يعني من عرف نفسـه بالحـدوث ، عرف ربـه بالقـدم ، ومن عرف نفسه بالامكان عرف ربه بالوجوب .

ومن عرف نفسه بالتركيب [والتأليف] (٣) عرف ربه بالوحدانية والفردانية ومن عرف [نفسه](٤) بالجهل والعجز والحاجة ، عرف ربه بالعلم والقدرة والاستغناء . وعلى هذا الباب فقس .

العشرون : روي أن الموفق بالله لما حجّ ، وكان قـد حضر عنـده جمع من المنجمـين مثل أبي معشـر البلخي ، وما شـاء (٥) الله وغيرهمـا . فقال لهم : إني اسمـع أنكم تدعـون أن الإنسان يضمـر في قلبـه ضميـراً ، وأنتم تستخـرجـون ضميـره (٦) وأنا أضمـرت الآن ضميراً فـاستخرجـوه . ثم إن أولئـك المنجمـين استخرجوا طالع الوقت ، وقال كـل واحد منهم كـلاما ، فلم يـوافق كلام أحـد منهم . فقـال أبو معشـر البلخي : أضمـرت ذكـرت الله . فقـال : صـدقت . فـأخبرني كيف عـرفت ؟ فقال : لأنـك لما أضمـرت أخذت ارتفـاع الـوقت (٧) فوجدت نقطة الرأس وسط السـماء ، ونقطة الـرأس شيء لا يرى ذاتـه ، ويرى آثار خيره ورحمته [ووسط السماء أرفع موضع في الفلك . فعرفت أنـك أضمرت ذكر موجود لا ترى ذاتـه ويرى آثـار خيره ورحمتـه (٨)] وذلك المـوجود هـو أرفع

---

(١) من (ز).
(٢) يحتمل أن المعنى من إرمياء ١١ : ١٨ .
(٣) من (ز).
(٤) من (ز).
(٥) الكلمة غير واضحة .
(٦) سقط (س) وبدلها الضمير [انه] .
(٧) الارتفاع (ز) .
(٨) من (س).

الموجودات . وليس أرفع هذه الموجودات إلا الله تعالى . فعرفت بهذا الطريق أنك أضمرت ذكر الله تعالى ، فأحسن القوم منه هذا الكلام .

واعلم . أن أمثال هذه الوجوه فيها كثرة ، والقدر الذي ذكرناه ينبه على البقية [والله أعلم بالصواب](١) .

---

(١) من (ز).

الفصل الثالث

في

تعديد الدلائل التي تذكرها أصناف طوائف العالم

اعلم . أن أصناف العلوم وأقسامها كثيرة ، ولكل واحد من أصناف العلماء طريق يختص به في إثبات معرفة الله تعالى . ونحن نعدها :

الطائفة الأولى : العلماء الباحثون عن تواريخ أهل الدنيا ، ومعرفة الأحوال الماضية من أحوال هذا العالم :

ودليل هذا الصنف من العلماء على إثبات الإله لهذا العالم من وجهين .

الأول : قالوا إن البحث عن تواريخ أهل الدنيا يدل على أنه لم يوجد تحت قبة[1] السماء طائفة منهم . كثيرة معتبرة ينكرون وجود الله تعالى . وإنما النزاع الواقع بين الخلق في الصفات .

أما الأعتراف بوجود شيء يدبر هذا العالم . فأمر متفق عليه بين الكل . والذي يدل عليه : أن أهل العالم فريقان : منهم من[2] يعترف بنبوة الأنبياء ، ومنهم من ينكر النبوة .

أما المعترفون بنبوة الأنبياء [عليهم السلام][3] فلا نزاع في أنهم معترفون

(١) أديم (س).
(٢) منهم من يقول نعترف (س).
(٣) من (ز).

بـوجود الله تعـالى . أما المسلمـون فالأمر بينهم ظاهـر ، وأما اليهـود فاعتـرافهم بوجود الإله تعالى أظهر من أن يحتاج الى البيان والذكر .

والذي يذكرونه كثيراً قولهم : « ألوهيم . أدوناي . آهيا شراهيا »[1] . وكل ما في التوراة من معجزات موسى عليه السلام فهو بعينه دليل وجود الإله تعالى ، وكـان موسى يقـول : « الحكم هو الـذي أتى بهذه العجـائب ، وأظهـر عجـائب الغرائب » وأما النصارى فاعتـرافهم بوجـود الإله ظـاهر ، ويقـولون : « أبـداً ، إلهـا ، ربا ، قـديساً » والتفـاوت بين السـريانيـة وبين العـربية[2] قليـل . وأما المجوس : فإنهم يسمون الله تعالى بلغتهم :[3] أهـرمن ، أو يزدان . يـزعمون : أنهم إنما جعلوا النار قبلة صلاتهم . لأن النار جسم مشـرف عالي قـاهر ، وهـذه الصفات تتناسب مناسبة غير بعيدة لصفات جلال الله من بعض الوجوه ، فلهذا السبب جعلوا النـار قبلة صلاتهم ، وخصـوهـا بمـزيـد من التعـظيم ، وقـال[4] زردشت في كتاب « زند أوستـا » وهو الكتـاب الذي زعم أن الله أنـزله عليـه : « وتبدو لهم بهيئة أهرمن »[5] .

والأعاجم كانوا يقولـون « خداي » [وتـرجمته بـالعربيـة : أنه بنفسـه جاء يعني أنه بذاته وجد ، وحصل[6]] وتفسيره : أنه واجب الوجود لذاته .

---

(١) في الأصحاح الثالث من سفر الخروج : « وقـال الله أيضاً لموسى : هكذا تقـول لبني إسرائيـل : يهوه إله آبائكم إله إبراهيم وإله اسحق ، وإلـه يعقوب ، أرسلني اليكم . هـذا أسمي إلى الأبد » وفي نفس الأصحاح قبل ذلك : « فقال موسى لله : ها أنا آتي إلى بني إسرائيل ، وأقول لهم : إله آبائكم أرسلني إليكم . فإذا قالوا لي : ما اسمه ؟ فماذا أقول لهم ؟ فقال الله لموسى : أهيـه الذي أهيه » [خروج ٣ : ١٣ ـ] وفي التوراة وردت كثيراً هذه العبارة : « وكلم الـرب موسى قـائلاً : كلم بني إسرائيل وقل لهم . . » وفي الإنجيل : « فأجابـه يسوع : إن أول كـل الوصـايا هي : يـا إسرائيل : الرب الهارب واحد » [مرقس ١٢ : ٢٩].

(٢) السريانية (الآرامية) والعبرية . والعربية : الفروق بينهم قليلة جداً .

(٣) يقول الشهرستـاني في « الملل والنحل » : « ثم إن الثنيـة اختصت بالمجـوس ، حتى أثبتوا أصلين اثنين مدبـرين قديمـين يقتسمان الخيـر والشر ، والنفـع والضر ، والصـلاح والفسـاد . ويسمـون أحدهما النور ، والآخر الظلمة . وبالفارسية : يزدان وأهرمن » .

(٤) وقال يزداد شيئاً في كتاب لا بستا (ز) وفي (س) كتاب لا بسـتا ـ والتصحيح من الشهرستاني ـ .

(٥) عبارة (ز) : ويكمان تلمسية فلومن . وعبارة (س) وتبدو لهم بهيئة هرمز .

(٦) من (ز) .

فهذه الطوائف الأربع وهم الطوائف المعتبرون ممن يقر بنبوة الأنبياء عليهم السلام كلهم مطبقون متفقون على الإقرار بوجود الله تعالى[1] .

وأما سائر الطوائف :

فأحدها : أهل الجاهلية : وهم العرب الذين كانوا موجودين قبل ظهور الإسلام ، وكلهم كانوا مطبقين على الإقرار بوجود الإله [2] ، والدليل عليه [قوله تعالى [3] حكاية عنهم : ﴿ ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ؟ ليقولن : الله﴾[4] وقال تعالى : ﴿ أفي الله شك ؟ فاطر السموات والأرض﴾[5] وكانوا يطلقون لفظ الإله على الأوثان ، أما لفظ الله فما كانوا يذكرونه إلا في حق الله تعالى .

والصنف الثاني : من أصناف أهل الدنيا : [الهند ، وكلهم مطبقون على الإقرار بوجود الإله الحكيم الرحيم ، ولذلك فإنهم يبالغون في العبادة ويحرقون أنفسهم بالنار ، على حب الله تعالى .

والصنف الثالث : من أهل الدنيا][6] : الزنوج وهم أبعد طوائف أهل الدنيا [عن العقل[7]] . ومع ذلك فهم مقرون بوجود إله العالم ، ويقولون : ملكوى جلوى[8] ومعناه : الرب الأعظم .

والصنف الرابع : من أهل الدنيا : الترك ، وهم مقرون بوجود الإله تعالى فيقولون : به ينكرى [9] ، يعني الرب واحد ، وقد يقول بعضهم : إلغ بايات . ومعناه الغني الأعظم .

والصنف الخامس : أهل الصين . ولهم علو عظيم من الإقرار بوجود الإله المدبر الحكيم .

---

(١) الإله (س) .
(٢) الله تعالى (س) .
(٣) من (س) .
(٤) الزمر ٣٨ .
(٥) إبراهيم ١٠ .
(٦) من (ز) .
(٧) من (ز) .
(٨) ملكوى جلوى (ز) .
(٩) به ينكرى (ز) .

والصنف السادس : الروم والبربر ، والقبط ، والحبشة ، وهؤلاء الغالب عليهم النصرانية . وفيهم المسلمون . وعلى التقدير فهم مقرون بوجود الإله تعالى .

والصنف السابع : اليونانيون ، وهم كانوا كالمشعوذين بهذا العلم [والعمل عليه] (١) وما طلبوا علماً من العلوم الدقيقة ولا بغوا بحثاً من المباحث النفيسة إلا ليتوسلوا به إلى معرفة [وجود الإله تعالى ومعرفة] (٢) صفات كبريائه .

فهذا هو ضبط [أصناف] (٣) أهل الدنيا ، وكلهم مطبقون على وجود الإله .

والتواريخ القديمة دالة على أن أهل الدنيا من الدهر الداهر ، والزمان الأقدم ، هكذا كانوا وما كان فيهم أحد ينكر وجود الإله تعالى .

وإذا ثبت هذا فنقول : إن من المعلوم بالضرورة أن عقل [جميع] (٤) أهل المشرق والمغرب في مدة سبعة آلاف سنة ، أو أقل ، أو أكثر : أزيد من عقل واحد مغمور بين الخلق . فعلى هذا لو اتفق لإنسان واحد شبهة ، أو شك في وجود الإله [تعالى] (٥) فيجب أن يقطع بأن ذلك الشك أو الشبهة لقصور عقله وقلة فهمه ، لا لعدم المطلوب . فإن صريح العقل شاهد بأن عقول جملة الخلق في هذه الدهور المتطاولة ، كانت أكمل من عقل هذا الواحد . فهذا طريق قوي جلي في إثبات العلم بوجود الإله الحكيم ، بشرط أن يعترف الإنسان بأن عقله أقل من عقل الكل [ونسأل الله الرحمة](٦) .

والوجه الثاني : من دلائل هذه الطائفة : أن أصحاب التواريخ لما بحثوا

---

(١) من (س).
(٢) من (س).
(٣) من (ز).
(٤) من (ز).
(٥) من (ز).
(٦) من (س).

عن أحوال الدنيا وفتشوا عن أخبارها ، وجدوا أن كل طائفة كان تمسكهم بعبودية الله أشد ، وكان اشتغالهم بعبادة الله أكثر ، وكانت مواظبتهم على ذكر الله [تعالى] [1] وعلى الفكرة في دلائل الله أكثر ؛ كانوا في الدنيا أحسن ذكرا ، وأطول أعماراً ، وأكثر خيراً ونعمة ، وأبعد عن الشرور ، والآفات ، وأقرب إلى دوام الخيرات والسعادات . وكل من كان أبعد عن طاعة الله ، وأكثر استغراقاً في طلب الدنيا وحبها ، كانوا إلى الهلاك والشرور أقرب ، وإلى الوقوع في الآفات والمخافات أوصل . وهذه أحوال لا يعرفها إلا من طالت تجربته في أحوال أهل الدنيا ، وكثرت فكرته في كيفية أحوالهم ، وطالع أيضاً كتب التواريخ ، وعرف أحوال الماضين من المقرين والمنكرين ، فإنه يقطع بعد التجربة التي ذكرناها وبعد الأفكار التي أرشدنا إليها : أن الأمر كما ذكرناه ، وأنه لا شبهة في حقيقة ما ادعيناه .

ومما يقوى ذلك وجوه :

الأول : إن وقوع الظلمة ، وطلاب الدنيا في أنواع القتل والنهب ، أكثر من وقوع أهل العلم والعمل ، في تلك الآفات .

الثاني : إن المدرسة الحقيرة [المبنية] [2] لأهل العلم ، والرباط الحقير المبني لأهل الطاعة قد يبقى مائتي [3] سنة أو ثلثمائة سنة ، وأما القصور العالية ، والأبنية المشيدة التي للملوك ، فإنها لا تبقى إلا زماناً قليلاً ، وذلك يدل على ما قلناه .

الثالث : إن باني المدارس والرباطات ، كلما كان أقرب إلى الدين والطاعة ، كانت أبنيته أبقى .

الرابع : إن ذكر أهل [4] العلم وأهل الدين أبقى من ذكر الظلمة وأهل الشر .

---

(١) من (س).
(٢) من (س).
(٣) مئة (س).
(٤) أهل الدين والطاعة (س).

الخامس : إن ميل القلوب إلى أهل الدين ، والطاعة ، أكثر من ميلها إلى أهل الدنيا ، وكل ذلك يدل على أن كل من كان أوغل في عبودية الله ، كان أقرب إلى الخيرات ، ولما رأينا بحسب هذه التجربة أن الإقرار بالإلهية ، والاعتراف بوجوب الطاعة والخدمة ، كمال السعادات في الدنيا . فهذا من أدل الدلائل على وجود الإله الرحيم الحكيم .

وهذا النوع من الدلائل كثير في القرآن العظيم . قال الله تعالى : ﴿ لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب ﴾ [1] وقال : « كم تركوا من جنات وعيون﴾ إلى قوله : ﴿ فما بكت عليهم السماء والأرض ، وما كانوا منظرين ﴾[2] .

وبالجملة : فلما دلت المشاهدة والتجربة على أن الاعتراف بهذه المعاني سبب لانفتاح أبواب السعادات [والإعراض عنها سبب لانفتاح أبواب الآفات] [3] علمنا أن الطريق الحق والمنهج الصدق هو الإقرار بوجود الإله الحكيم الرحيم . فهذا هو الإشارة إلى الدلائل المستنبطة من علم التواريخ على وجود الإله لهذا العالم .

الطائفة الثانية : طوائف أصحاب الرياضيات وأرباب المكاشفات :

واعلم أن طريقهم يدل على وجود الإله الحكيم الرحيم من أنواع :

النوع الأول : أن نقول : إن صريح العقل شاهد بأن الموجودات على ثلاثة أقسام : الأجسام ، وصفات الأجسام ، والذي لا يكون جسماً ولا حالا في الجسم .

أما القسمان الأولان فهما اللذان يسميان الجسمانيات .

وأما القسم الأخير : فهو المسمى بالروحانيات ، فثبت بهذا التقسيم : أن الموجودات إما جسمانية ، وإما روحانية . إذا عرفت هذا فنقول : إن فطرة جميع

---

(١) يوسف ١١١ .

(٢) الدخان ٢٩ .

(٣) من (ز) .

العقلاء الكاملين تشهد بأن الموجودات الروحانية موجودة . وأنها مع كونها موجودة فهي أعلى ، وأكمل وأشرف من الموجودات الجسمانية .

والذي يدل على ما ذكرناه وجوه اعتبارية .

فالأول[1]: إن كل إنسان كان استغراقه في حب الجسمانيات أكثر ، وكان شغفه بوجدانها والوصول إليها أشد ، كان عند العقلاء من الناس أكثر حقارة وأكمل خساسة ، وكل من كان إعراضه عن الجسمانيات أكثر ، وكان التفاته إليها أقل ، وكان شغفه بالفكر في طلب المعارف أتم ، كان عند كل الخلق أعلى حالا ، وأكمل درجة . والذي يقرر هذا : أنهم إذا اعتقدوا في إنسان أنه جعل أيامه وذكره ، وفكره وقفا على تحصيل المطعوم والملبوس والمنكوح ، وصار بالكلية معرضا عن الأحوال الروحانية ، فإن كل عاقل يقضي عليه بأنه من البهائم ، وأنه خارج عن صفة [2] الإنسانية ، وينظرون إليه بعين الحقارة والإهانة ، ولا يقيمون له في نظرهم البتة [3] وزناً .

وأما إذا اعتقدوا فيه أنه معرض عن طلب هذه الجسمانيات ، وقليل الميل إليها ، وعديم الالتفات إليها ، فإنهم يعظمونه ويعترفون له بوجوب التعظيم والاعتراف بالتقديم .

واعلم : أن هذا الحكم غير مختص بالعقلاء والأكياس من الناس بل جميع طوائف أهل العالم مطبقون متفقون على هذا الحكم ، وهذا يدل على أن جميع الخلق مطبقون على تحقير الجسمانيات ، وعلى تعظيم الروحانيات . بل نقول : إن الأجلاف من الترك والهند والزنج ، مقرون بهذه الأحوال ، لأنهم يحترمون شيوخهم ويعظمونهم ، وما ذاك إلا أنهم اعتقدوا فيهم أنهم بسبب طول العمر عرفوا ما لم يعرفوه ، ووقفوا على ما لم يقفوا عليه ، فلأجل هذا الخيال يحترمونهم حتى إذا أحسوا من بعض الشيوخ بأفعال لا تليق بالمشايخ ، فإنهم يبالغون في

---

(١) هذا هو النوع الأول . والنوع الثاني يأتي بعد قليل ، وهو عن الجسمانيات .

(٢) مرتبة (س) .

(٣) من (ز) .

إهانته وإذلاله ، ويزيدون إهانته على إهانة الصبيان ، وكل ذلك يدل على أن إهانة الجسمانيات ، وتعظيم الروحانيات أمر مركوز في العقول ، مغزوز في النفوس ، يعترف به أهل الملل والنحل ، ويقر به جميع طوائف أهل العالم بل نزيد ونقول : إن الصبيان إذا رأوا الأكابر من الناس يخشونهم ، ويفرون منهم ، وما ذاك إلا لأجل إن روحانية الأكابر أقوى من روحانية الأصاغر بل نزيد ونقول : إن السباع القوية ، والبهائم الشديدة إذا رأت الإنسان فإنها تهابه وتحتشمه ، مع أن الإنسان بالنسبة إليها في غاية الضعف ، وما ذاك إلا لأن الصفات الروحانية مهيبة معظمة بالطبع ، السباع والبهائم الشديدة القوية ، تهاب الإنسان وتحترمه وتعظمه وتفر منه لهذا السبب .

فثبت بهذه التنبيهات : أن تعظيم جانب الروحانيات على الجسمانيات كالأمر المتفق عليه بين جميع الحيوانات .

والوجه الثاني : من الدلائل الدالة على ترجيح جانب الروحانيات على جانب الجسمانيات : أن الصبي إذا بلغ إلى حد أن يفهم الكلام ، فإن المرأة الشيخة إذا جلست وذكرت الحكايات من باب الخرافات لذلك الصبي [صار الصبي] (١) مستغرقاً في سماع تلك الخرافات ، فإذا عرض عليه أطيب الطعام وألذ الشراب ، فإنه يعرض عنه ، ولا يلتفت إليه ، ويبقى مشتغلاً بسماع تلك الحكايات ، وذلك يدل على أن اللذة الحاصلة بسبب سماع تلك الخرافات أشد وأقوى من اللذة الحاصلة من ذلك الطعام [ومن ذلك] (٢) الشراب ، وذلك [يدل] (٣) على أن الروحانيات أقوى حالا من الجسمانيات ، وكذلك المشتغل بلذة (٤) النرد والشطرنج ، قد يبقى معرضاً عن الأكل والشرب مدة طويلة مع أنه لا يحس [البتة] (٥) بألم الجوع والعطش ، وما ذاك إلا لأن لذة الغلبة ، آثر

---

(١) من (س).
(٢) من (ز).
(٣) من (س).
(٤) يلعب (س).
(٥) من (س).

عنده من لذة الأكل والشرب والوقاع ، وكل ذلك يدل على أن الروحانيات أشرف وآثر من الجسمانيات .

والوجه الثالث : أن كل ما كان سعادة وغبطة وكمالاً ، فإن إظهاره يكون مطلوبا لكل أحد ، وإذا كان إظهاره مستقبحاً عند كل أحد ، فيدل على أن ذلك الشيء ليس من جنس الكمالات .

إذا عرفت هذا فنقول : أقوى اللذات الجسمانية : لذة الوقاع فلو كانت هذه اللذة من جنس السعادات والكمالات ، لوجب أن يكون إظهارها مستحسناً في العقول ، ومعلوم أنه ليس الأمر كذلك ، بل العاقل يستحي من ذكره فضلاً عن إظهاره . وأيضاً : قد جرت العادات [1] بأن الناس لا يشتم بعضهم بعضاً إلا بذكر الألفاظ الدالة على تلك الأحوال ، ولو كانت [تلك] [2] اللذة من باب السعادات لما كان ذكرها أعظم أنواع الشتم [والإهانة] [3] وكل ذلك يدل على أن هذه الأحوال ليست من باب [السعادات] [4] البتة .

فأما الأحوال الروحانية ، وهي العلم بحقائق الأشياء ، والإعراض عن الجسمانيات ، والإقبال على عالم الروحانيات ، فإن كل أحد يبتهج بها ويستسعد بذكرها ، حتى أن من كان خاليا عنها ، فإنه يأتي بأفعال وأحوال توهم كونه موصوفاً بها ليتوسل بذلك إلى إقبال الناس على خدمته ، والانقياد الى طاعته . وكل هذه الاعتبارات دالة على أن الجسمانيات مستحقرة باتفاق الخلق [وعلى أن الروحانيات مهيبة معظمة باتفاق جمهور الخلق] [5] .

والوجه الرابع : [من الأعتبارات [6]] الدالة على صحة ما ذكرناه : إنا نجد القلوب والنفوس كلها اتفقت [على أن الإنسان ، كلما أقبل] [7] على ذكر الدنيا وكيفية الحيلة في تحصيلها ، وترتيب الوجوه التي بها يتوصل إلى الفوز بها ،

---

(1) العادة (س) .
(2) من (س) .
(3) من (ز) .
(4) من (ز) .
(5) من (ز) .
(6) من (ز) .
(7) زيادة .

أظلم روحه ، وضاق قلبه ، وكثر ضجره وعظم اضطرابه ، وبقي في الحيرة ، والدهشة ، وكلما كان توغله في حب الدنيا وطلب خيراتها أكثر ، كانت هذه الأحوال الموحشة الظلمانية عنه أقوى وأكمل . أما إذا قلبت القضية وقلت : كلما أعرض عن اللذات الجسمانية ، وأقبل على طلب المعارف ، وعلى عالم الروحانيات ، حصل في قلبه أنواع البهجة والراحة والسرور [فإنك تكون على صواب] (١) وإلى هذا التحقيق الإشارة بقوله تعالى : ﴿ ألا بذكر الله تطمئن القلوب ﴾(٢). وكل ذلك يدل على أن الروحانيات أكمل حالا من الجسمانيات .

والوجه الخامس : في تقرير هذا المعنى أن الإنسان إذا حصل في قلبه نور من أنوار عالم الروحانيات ، قويت قوته ، وعظمت شوكته ، وصار بحيث لا يبالي بملوك الدنيا ، وكل ما سواه ، فإنهم يهابونه ويستعظمون القرب منه .

قال علي بن أبي طالب : « والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولكن بقوة إلهية ». وأيضاً : « فالأنبياء والأولياء لا يبالون بكثرة الأعداء ، ولا يقيمون لهم وزناً عند ظهور الأحوال الروحانية عليهم ، فدلت هذه الاعتبارات على أن العالم الروحاني أعلى وأعظم وأبهج من العالم الجسماني .

إذا عرفت هذا فنقول : إن أصحاب الرياضيات والمشاهدات ، قد انكشف لهم : أن العالم الجسماني [كالمثال للعالم الروحاني ، وأن الأصل هو العالم الروحاني ، وأن العالم الجسماني] (٣) كالظل ، والرسم ، والخيال ، من العالم الروحاني .

وإذا عرفت هذا فنقول : فلنعتبر (٤) أحوال العالم الجسماني ، ثم ننتقل منها إلى اعتبار عالم الروحانيات ، فنقول : إنا (٥) إذا تأملنا في موجودات هذا العالم الجسماني ، وجدناها مختلفة الدرجات في مراتب الكمال والنقصان ،

---

(١) زيادة .
(٢) الرعد ٢٨ .
(٣) من (ز) .
(٤) فلنعرف (س) .
(٥) لما تأملنا (س) .

وذلـك لأن الجسم المحض ، الخالي عن القـوى النفسـانيـة يكـون في غـايـة النقصان ، مثل طبقات العناصر [الأربعة](1) .

ثم إن هذه العناصـر الأربعة أيضـاً متفاوتـة في الكمال والنقصـان ، وكل عنصر كانت الجسمانية فيه أكثر ، والروحانيـة أقل ، كـان أخس . وكل عنصـر كانت الروحانية فيه أكثر كـان أشرف . فـأخس العناصـر هو الأرض لأنـه ليس فيها إلا القبول والتأثير ، والقوة الفاعلة فيها ضعيفة جداً . وأما الماء فإنـه بسبب ما فيه من اللطافة والحركة حصلت له قوة مؤثرة ، فلا جرم كان الماء بالنسبة إلى التراب كالروح بالنسبة إلى البدن . ولما كان الهواء أكمل لطافة ، وأصفى جوهراً من الماء [لهذا السبب ، فإن الهواء مستولي على الماء](2) وأما النار فإنها لما كانت مشرقة عالية قوية على الفعل والتأثير ، لا جرم كانت أشرف العناصر وأعلاهـا . وظهر أنا لما اعتبرنا أحوال العناصر الأربعة وجدنا أنها كلما كانت أقل روحانيـة ، كانت أخس . وكلما كانت أكـثر روحانيـة كانت أشـرف وأعلى ، وهـذا الاعتبار أيضاً يدل على أن الروحانيات أشرف من الجسمانيات .

وأمـا الأجسام السفليـة المركبـة فهي ثلاثـة أنواع : المعـادن ، والنبـات ، والحيوان . ولا شك أن القوة النفسانية الروحانية في المعادن في غايـة القلة ، وفي النبات في المرتبة المتوسطة ، وفي الحيوان في المرتبة العالية . فـلا جرم كـان أخس هذه الثلاثة هو المعادن ، وأوسطهـا النبات ، وأشـرفها الحيـوان . ثم إن الحيوان أنواع كثيرة ولها درجات متفاوتة في الخسية والشرف ، وأكثر الحيوانـات روحانيـة هو الإنسان ، فلا جرم كان الإنسان سلطان الحيوانات ومتصـرفاً فيهـا ، وسائـر الحيوانات كالعبيد له .

ثم نقـول : وأصناف النـاس فيهم كثرة إلا أنهم عـلى اختـلاف أصنـافهم وتباين مراتبهم ، مشتركون في حكم واحد وهو أن كل من كانت الروحانية عليه أغلب ، كان أشرف وأعلى .

---

(1) من (س).
(2) من (ز).

وكل من كانت الجسمانية عليه أغلب ، كان أخس وأبعد من الكمال . ثم لما تأملنا في ضبط صفات الكمال ، وجدناها محصورة في ثلاثة أنواع : الاستغناء ، والعلم ، والقدرة . ثم من المعلوم أن هذه الصفات الثلاثة لا تحصل للإنسان على سبيل الكمال ، بل إنما تحصل له بمقدار القوة البشرية ، والطاقة الإنسانية . فنشاهد أن أصناف أهل العالم ، وإن كانوا كثيرين إلا أن الصنف الواحد من تلك الأصناف أكملهم في هذه الصفات ، ثم في ذلك [الصنف] (١) يوجد أشخاص كثيرون إلا أنه يحصل فيهم شخص واحد هو أكمل أولئك الأشخاص ، وحينئذٍ يكون ذلك الشخص هو أكمل الأشخاص الموجودين في عالم الدنيا ، وهو المسمى عند أهل التصوف بقطب (٢) العالم . وفي لسان الشيعة بالإمام المعصوم . ثم هؤلاء الأفاضل الذين لا يوجد منهم في الدور الواحد إلا الفرد الواحد ، إذا قوبل بعضهم بالبعض ، فسيوجد في كل ألف سنة أو أقل أو أكثر : شخص واحد هو رئيسهم الأكبر ، وإمامهم الأعظم ، وذلك هو النبي الكامل صاحب الوحي والتنزيل .

ولما عرفتك (٣) هذه المراتب في عالم الجسمانيات ، فاعرف مثله في عالم الروحانيات : فالموجودات الروحانية المجردة عن علائق الأجسام كثيرة ومختلفة

---

(١) من (س).

(٢) الحق : أن التصوف ليس من الإسلام . وأنه دعوة اعتنقها بعض الناس في بدء ظهور الإسلام ، ليبعدوا الناس عن العمل في الدنيا ، لعمارتها . وليربطوهم بالمساجد . وإذا ابتعدوا عن عمارة الدنيا ، يتقدم أعداء المسلمين لعمارة الدنيا ، ثم يسيطرون على بلاد المسلمين ، لإذلال المسلمين . ومن هؤلاء الأراذل : الجنيد وأبو يزيد البسطامي ، والحلاج ، والسري السقطي ، وقد آن الأوان ليرفض المسلمون الصادقون ، أفكار هؤلاء المنحرفين عن الدين . فإن الدين عندالله الإسلام ، وليس هو التصوف . ومن خرافات هؤلاء الأرذال : جاء في بعض كتب مناقب الشيخ عبد القادر الجيلي : أنه مات بعض مريديه ، فشكت إليه أمه وبكت ، فرق لها . فطار وراء ملك الموت في السماء ، وهو صاعد إلى السماء ، يحمل في زنبيل ما قبض من الأرواح في ذلك اليوم . فطلب منه أن يعطيه مريده ، أو أن يردها إليه . فامتنع . فجذب الزنبيل منه ، فانفلت فسقط جميع ما كان فيه من الأرواح ، فذهبت كل روح إلى جسدها . فصعد ملك الموت ، وشكا إلى ربه ما فعله عبد القادر . فأجاب الرب - سبحانه . . الخ [ص ٣٨ صراع بين الحق والباطل - سعد صادق محمد].

(٣) ولما عرفت (س).

الدرجات بحسب الكمال [١] والنقصان ، ولكنهم بأسرهم مشتركون في كونهم بأسرهم أكمل من جنس الإنس ومعشر البشر في الصفات الثلاث المذكورة ، أعني الاستغناء والعلم والقدرة ، فإن الأرواح البشرية [بالنسبة إلى تلك الأرواح كالقطرة بالنسبة إلى البحر ، والشعلة بالنسبة إلى الشمس ، وكما أن الأرواح البشرية] [٢] وإن كانت كثيرة جداً إلا أنه لابد ، وأن يوجد فيهم شخص واحد كالرئيس المطلق لهم في الكمالات الروحانية ، بحيث يكونون محتاجين إليه في الاستكمال ، ويكون هو غنياً عنهم . وكذلك الموجودات الروحانية ، وإن اختلفت درجاتهم وتفاوتت مراتبهم .فإنه لابد وأن الموجودات الروحانية ، وإن اختلفت درجاتهم وتفاوتت مراتبهم فإنه لابد وأن يوجد فيهم موجود هو أكمل من كل الروحانيات في صفة الاستغناء ، والعلم ، والقدرة . ومتى كان الأمر كذلك ، فإنه يكون هو غنياً عن كل الروحانيات ، وكلهم يكونون محتاجين إليه . فقد ثبت أن الجسمانيات محتاجة إلى الروحانيات ، وثبت أن جميع الروحانيات محتاجة إلى ذلك الواحد في جميع الكمالات ، وأنه غني عنهم في جميع الكمالات ، وعند هذا يظهر أن ذلك الواحد يكون مستولياً على جميع الروحانيات ، وعلى جميع الجسمانيات ، وكل من سواه يكون محتاجاً إليه في وجوده ، وفي جميع كمالات وجوده . أما هو فإنه يكون غنياً عن كل ما سواه في وجوده ، وفي كل كمالات وجوده . وذلك الموجود هو الله تعالى .

ثم ههنا يظهر دقيقة شريفة ، وهي أن جميع الأرواح البشرية بالنسبة إلى روح الشخص الذي هو قطب العالم ، كالقطرة بالنسبة إلى البحر ، وكالشعلة بالنسبة إلى الشمس . ثم ثبت أن أرواح جميع الأقطاب والأولياء والأنبياء بالنسبة إلى الأرواح الملكية القدسية ، كالذرات والهباءات . ثم إن الأرواح الملكية لا تزال متزايدة في الكمال والرفعة والجلال ، حتى تنتهي إلى الأرواح العالية المقدسة .

ثم إن جميع تلك الروحانيات بالنسبة إلى جلال الله ، كالعدم فإنا بينا

(١) الكمالات والنقصانات (س).

(٢) من (ز).

بالاعتبارات التي نبهنا عليها أنها بأسرها في هذه الصفات ، كما أخبر عنه سبحانه عن هذه الدقيقة . بقوله : ﴿ يوم يقوم الروح ، والملائكة صفا ، لا يتكلمون إلا من أذن له الرحمن . وقال : صواباً ﴾[1] . وإذا كان الأمر كذلك ، فهذه الأرواح البشرية بالنسبة إلى غنى جلال الله تعالى ، أقل من العدم وأحقر من الذرة ، وإذا كان الأمر كذلك ، فمن المحال المحال كونها وافية بمعرفة تليق بكنه صمديته ، وبشكر يليق بأنواع آلائه وكرمه ، وبطاعة تليق بحضرة جلاله ، بل ليس عند البشر إلا الذلة ، والقصور والعجز والمسكنة .

فهذا هو الإشارة إلى هذه الطريقة اللائقة بأصحاب الرياضيات والمكاشفات في معرفة صنوف الروحانيات [والجسمانيات] [2] ولو خاض الإنسان في شرح هذه التفاصيل لقال : ﴿ ولو أن ما في الأرض من شجرة : أقلام ، والبحر يمده من بعده : سبعة أبحر . ما نفدت كلمات الله ﴾[3] . وهذا آخر الكلام في تقرير هذه الطريقة ، وهي عند أرباب العقول الصافية من نفائس الأحاديث [وبالله التوفيق][4] .

واعلم . أن حاصل الكلام من هذه المباحث الطويلة : أن فطر جميع العقلاء شاهدة بوجود الروحانيات وشاهدة بأن الروحانيات أعلى حالاً من الجسمانيات وشاهدة بأن الروحانيات مستولية على الجسمانيات ، وشاهدة بأنه كما أن مراتب الجسمانيات متفاوتة بالكمال والنقصان [فكذلك] [5] مراتب الروحانيات متفاوتة بالكمال والنقصان فيجب أن يحصل في الوجود موجود روحاني هو أعلى وأكمل وأشرف من كل الروحانيات التي هي عالية في الشرف على جميع الجسمانيات . وحينئذ يلزم أن يكون ذلك الموجود أعلى من كل

---

(١) النبأ ٣٨ .
(٢) من (س) .
(٣) لقمان (٢٧) .
(٤) من (ز) .
(٥) من (ز) .
(٦) من (ز) .

الموجودات وأشرف وأكمل [وبالله التوفيق] [1] .

---

(1) من (ز).

ونقول هنا :

يتفق المسلمون وأهل الكتاب على أن للعالم إلهاً حكيماً قداراً يعلم ما في السموات وما في الأرض وهو الذي وحده خلق العالم والناس . ويحيي الناس ويميتهم . وهذا الإله ليس كمثله شيء ، ولا يقدر أحد أن يراه من هيبته وجلاله .

١ ـ ففي التوراة يقول الله تعالى في الوصايا العشر : « أنا الرب إلهك الذي أخرجك من أرض مصر ، من بيت العبودية ، لا يكن لك آلهة أخرى أمامي » [خروج ٢٠ : ٢ ـ ٣] وفي سفر التثنية : « اسمع يا إسرائيل . الرب إلهنا رب واحد . فتحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل قوتك » [تثنية ٦ : ٤ ـ ٥].

٢ ـ وفي الإنجيل يصرح عيسى ـ عليه السلام ـ بأنه غير ناسخ للتورة في قوله : « لا تظنوا أني جئت لأنقض الناموس » [متى ٥ : ١٧] وبناء على عدم نسخه للتوراة تكون الوحدانية المنصوص عليها في التوراة ملزمة لأتباعه التزاماً تاماً .

ويوضح أن عيسى ـ عليه السلام ـ ملتزم بالإله الواحد : هذا النص الذي نذكره من إنجيل مرقس وهو : « فجاء واحد من الكتبة ، وسمعهم يتحاورون . فلما رأى أنه أجابهم حسناً سأله : أية وصية هي أول الكل ؟ فأجابه يسوع : إن أول كل الوصايا هي : اسمع يا إسرائيل : الرب إلهنا رب واحد . وتحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك . ومن كل فكرك ومن كل قدرتك . هذه هي الوصية الأولى . وثانية مثلها هي تحب قريبك كنفسك . ليس وصية أخرى أعظم من هاتين . فقال له الكاتب : جيداً يا معلم . بالحق قلت . لأنه الله واحد ، وليس آخر سواه » [مرقس ١٢ : ٢٨ ـ ٣٢].

٣ ـ وفي القرآن الكريم يقول الله تعالى : ﴿ قل : هو الله أحد . الله الصمد . لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد﴾ [الإخلاص].

والقارىء للتوراة وللإنجيل وللقرآن يجد آيات تدل على صفات أعضاء الله عزّ وجل ، ويجد آيات تدل على صفات معاني الله عزّ وجلّ . ويجد آيات تدل على أن الله تعالى ليس كمثله شيء . والآيات التي تنفي المماثلة هي تنفي أيضاً صفات الأعضاء لله عزّ وجل .

١ ـ ففي التوراة في قصة موسى ـ عليه السلام ـ مع السحرة . لما لم يستطيعوا إخراج البعوض من أرض مصر : « قال العرافون لفرعون : هذا إصبع الله » [خروج ٨: ١٩] أي البعوض قد أشتد أذاه بقدرة الله تعالى . وظاهر نص « إصبع الله » يدل على أن الله جسم ، وهو شبيه بالبشر . « وإصبع الله » صفة عضو . فإن الأصابع أعضاء من الجسم . وفي التوراة صفات المعاني اللائقة بجلال الله تعالى ، فيها صفات : القدرة والإرادة والعلم والسمع والبصر والحياة والقدم والبقاء ، وهكذا سائر الصفات التي تدل على أنه ذات مقدسة عن كل نقص ، ومبرأة من كل عيب ، مثل قوله : « الرب إله رحيم ، ورؤوف . بطيء الغضب . وكثير الإحسان والوفاء ، حافظ الإحسان إلى ألوف ، غافر الإثم =

= والمعصية والخطية ، ولكنه لن يبرىء إبراء » [خروج ٣٤ : ٦ ، ٧].

٢ ـ وفي الإنجيل نجد مثل ما في التوراة عن صفات الأعضاء وصفات المعاني . فعن صفات الأعضاء يقول عيسى ـ عليه السلام ـ : « لا تحلفوا البتة . لا بالسماء لأنها كرسي الله . ولا بالأرض لأنها موطىء قدميه » [متى ٥ : ٣٤ ـ ٣٥] فظاهر النص يدل على أن الله تعالى يجلس على كرسي في السماء ، وأن قدميه على الأرض . والجلوس يستلزم الجسمية والقدمان من صفات الأعضاء . وعن صفات المعاني نجد آيات كثيرة تصف الله تعالى كما وصفته التوراة بالقدرة والإرادة . . الخ ومن ذلك قول عيسى ـ عليه السلام ـ لله عزّ وجلّ أنه أعطاه سلطاناً على كل جسد ليعطي حياة أبدية لكل من يريد الله إعطاءه : « وهذه هي الحياة الأبدية أن يعرفونك أنت الإله الحقيقي وحدك ويسوع المسيح الذي أرسلته أنا مجدتك على الأرض » [يوحنا ١٧ : ٢ ـ ٤] فاعتراف عيسى ـ عليه السلام ـ أن الله تعالى قد اعطاه سلطاناً يدل على أنه قادر واعترافه بأنه مجد الله وعظمه يدل على أن الله متصف بكل كمال ومنزه عن كل نقص.

٣ ـ وفي القرآن الكريم عن صفات الأعضاء : « يد الله فوق أيديهم » [الفتح ١٠] وعن صفات المعاني : ﴿أنّا دمرناهم وقومهم اجمعين . فتلك بيوتهم خاوية بما ظلموا . إن في ذلك لآية لقوم يعلمون﴾ [النمل ٥١] ففي هذا النص إثبات كامل القدرة وأنه عادل وأنه يعلم ذلك ويشهد على ما حدث منه العالمون بحقائق التاريخ .

والقارىء للتوراة وللإنجيل والقرآن يجد آيات تدل على أن الله تعالى « ليس كمثله شيء » ومعنى أنه « ليس كمثله شيء » أنه ليس جسماً . لأن إثبات الجسمية لله تعالى يستلزم الحجم والصورة على حسب التصورات والتخيلات . وإذا تصورنا وتخيلنا على حسب عقولنا ستتصور الله تعالى ونتخيله بما نشاهده في الحياة من مخلوقات خلقها هو . ولأنه تعالى منع من التشبيه إذن لا يكون جسماً . وإذا نفينا الجسمية تنفي الأعضاء من اليد والرجل وغيرهما . وكيف تنفي وقد جاء في الكتب آيات يدل ظاهرها على إثبات الأعضاء ؟ والإجابة على هذا السؤال :

إن التوراة قد نصت على أنه تعالى ﴿ ليس كمثله شيء﴾ وذلك قوله في الأصحاح الثالث والثلاثين من سفر التثنية : « ليس مثل الله » [تث ٣٣ : ٢٦] وكذلك نص القرآن الكريم في قوله تعالى : « ليس كمثله شيء » [الشورى ١١] والعبارات التي تنفي التشبيه هي آيات محكمة ، أي لها تفسير واحد واضح .

وآيات الأعضاء آيات متشابهة أي لها تفسيرين . فاليد تفسر باليد الجارحة وهي تستلزم الجسمية ـ واليد أيضا تفسر بالقدرة ـ والقدرة صفة معنى ـ فأي التفسيرين يتفق مع المحكم ؟ هل اليد الجارحة أم صفة القدرة ؟ بالتأكيد هي صفة القدرة . لأن اليد الجارحة تشبه وتمثل بأي مخلوق كان ، والنص الثاني للتمثيل يمنع من ذلك . وعلى ذلك فمراد الله تعالى من صفات أعضائه هو التأويل إلى صفات معاني ، فاليد تؤول بالقدرة ، والاستواء بالقهر والغلبة وهكذا .

ولماذا عبر الله تعالى بصفات الأعضاء عن نفسه وهو لا يريدها ؟ وهذا سؤال قد أجاب عنه

= كثيرون من العلماء بقولهم : إن الله تعالى يريد تقريب ذاته إلى عقول البشر ، حتى تقدر العقول أن تدرك الألوهية وتقربها . أما هو عز وجل فإنه أكبر وأجل . ولذلك خاطب البشر على قدر عقولهم ، ووضع للعلماء الآيات المحكمات ليدركوا قصد الله تعالى من محكم كتابه . وإذا قلنا : إن الله تعالى قال في التوراة . فقولنا بحسب المكتوب فيها على طريقة إلزام الخصم بما يعتقد به ، ويسلم به .

* * *

ونصرح نحن المسلمين باستحالة الالتقاء في عقيدة التوحيد بين النصرانية والإسلام وبيان ذلك ما يلي :

أولاً : إن المسلمين يعتقدون بأن الله تعالى إله واحد . وهذا الإله الواحد يجب أن ينسب إليه المسلم كل صفات الكمال ، ويجب على المسلم أن ينزه الله تعالى عن كل نقص . فالله تعالى إله واحد ، ومع وحدانيته في الذات والصفات والأفعال يتصف بالقدرة والإرادة والعلم والسمع والبصر والحياة والرحمة والعدل والإحسان ، وهكذا سائر الصفات الطيبة التي تليق بذاته المقدسة . ولا يصح لمسلم أن يصف الله بالعجز والقهر والجهل ، وهكذا من الصفات السيئة التي لا تليق بذاته المقدسة .

ومعنى هذا : أن الوحدانية في الإسلام يلزمها التنزيه . أي أن الله واحد ومنزه عن كل نقص . والدليل على ذلك قول الله تعالى : ﴿ قل : هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ، ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد ﴾ فقد بينت السورة الكريمة سورة الإخلاص أمران : الأول : هو الوحدانية . والثاني : هو التنزيه . والملة النصرانية تقول بالتوحيد لله عز وجل . ولكنه توحيد لا تنزيه فيه . وتقول بالتوحيد قولا ، لا اعتقادا . لأنهم يعتقدون في التثليث . وعلى ذلك : الالتقاء مستحيل بين الوحدانية في الإسلام وبين النصرانية لأن التثليث من عقيدتهم ، والتجسيم من عقيدتهم . وعدم التنزيه من عقيدتهم . أما الإسلام ففيه التوحيد قولا واعتقادا ، وفيه التنزيه . ولنبدأ بشرح عقيدة « التوحيد » عند « الأرثوذكس » فنقول :

يعتقد الأرثوذكس : أن الله تعالى ، حبلت به « مريم » العذراء ، بقوة « الروح القدس » أي بمساعدة « الروح القدس » حبلت مريم بالمسيح . وهذا المسيح هو الله نفسه حل في مريم ، واتخذ جسدا ، وصار مسيحا ، ثم خرج من مريم طفلا رضيعا . ومن يرى هذا الطفل من الناس يعتقد أنه « يسوع المسيح » ولكن في الحقيقة هو الله تجسد في صورة المسيح . ومثل ذلك مثل « جبريل » لما أتى النبي ﷺ في صورة « دحية الكلبي » فالناس اعتقدوا أن الآتي هو « دحية » وفي الحقيقة هو « جبريل » - وبهذا يجادل النصارى - ثم يقولون : إن المسيح لما كبر بلغ الرسالة إلى بني إسرائيل في سن الثلاثين ، وفي سن الثالثة والثلاثين قتله اليهود وصلبوه ، ثم إنه نزل جهنم ، وتعذب فيها ثلاثة أيام ، ثم خرج من جهنم إلى القبر ، ومنه ارتفع إلى السماء . وجلس كما كان أولا .

هذا هو التوحيد عند نصارى الأرثوذكس . الله صار مسيحا . والله قبل التجسد في البطن ، يلقب بلقب « الآب » - وهذا هو الأقنوم الأول - وبعد التجسد ، يلقب بلقب « الابن » لأنه في نظر الناس ابن لمريم ، ولأن المزمور الثاني يتحدث عن ابن - وهذا هو الأقنوم الثاني - وبعد القتل ، يلقب =

= بلقب « الروح القدس » ـ وهذا هو الأقنوم الثالث ـ أي أنهم يقولون بإله واحد متجسد . ذو ثلاثة أقانيم ـ والأقنوم عندهم ، مرحلة من ثلاث مراحل ـ ويقولون إن كل أقنوم متساو مع غيره . ويقولون : إن الجسد هو « الناسوت » ، والروح هو « اللاهوت » ، والقتل والصلب وقعا على الناسوت ، واللاهوت لم يتأثر بشيء . وما جرى على المسيح في الدنيا من الآلام ، جرى عليه من جهة ناسوته ، لا من جهة لاهوته . وتعذيبه في جهنم ، كان من أجل خطايا آدم وبنيه . والعذاب وقع على الناسوت ولم يقع على اللاهوت .

فهل عقيدة الأرثوذكس هذه تتفق مع قول الإسلام ب ١ ـ التوحيد ٢ ـ والتنزيه ؟ إنهم لا ينزهون الله عن النقائص . فقد قالوا : بتجسده وبقتله وبصلبه . وأي نقيصة من بعد هذا ؟ وقد اعترف القرآن بكفرهم في قوله تعالى : ﴿ ولا تقولوا : ثلاثة ﴾ أي ثلاثة مراحل للإله الواحد ﴿ انتهوا . خيرا لكم . إنما الله إله واحد [النساء ١٧] ﴾ وفي قوله تعالى : ﴿ لقد كفر الذين قالوا : إن الله هو المسيح بن مريم ﴾ [المائدة ٧٢] .

ولنثني بشرح عقيدة « التوحيد » عند « الكاثوليك » فنقول :

يعتقد الكاثوليك : أن للكون ثلاثة آلهة : « الأب » وهو الله تعالى . والثاني : « الابن » وهو المسيح بن مريم . والثالث : « الروح القدس » وهو عمل إلهي منتشر في الكون . والثلاثة كانوا معا في بدء الخليقة . وهم على ثلاثة عروش . وكل واحد منهم مستقل بعرشه عن الآخر ، ومستقل بعمله عن الآخر . ويقولون : إن الآب أعظم من الابن . والروح القدس منبثق من الآب والابن . وأن المسيح له طبيعة إنسانية كاملة ، وله طبيعة إلهية كاملة . ومع ذلك الانفصال التام . يقولون بالتوحيد ، أي هم متحدون في الحقيقة الإلهية التي هي « جوهر » الأشياء ويختلفون في بعض الصفات العارضة ، التي تحدث وتزول . ويقولون : إن الثلاثة آلهة ، هم ثلاثة « أقانيم » ومعنى الأقنوم عندهم : « شخص ذو كيان مستقل » وهذا هو معنى الأقنوم في اللغة « السريانية » .

ويقول النصارى أجمعون : أن المسيح « ابن الله » .

وعقيدة الأرثوذكس تختلف عن عقيدة الكاثوليك والبروتستانت في « بنوة » المسيح لله . فالأرثوذكس يعتقدون أن المسيح « ابن » بحسب ١ ـ ما ورد في نصوص التوراة أن كل يهودي ابن لله بالمعنى المجازي أي حبيب إلى قلب الله ، ومقرب منه . فقد ورد في التوراة أن الله قال لبني إسرائيل : « أنتم أولاد للرب إلهكم » [تثنية ١٤ : ١] والمسيح من بني إسرائيل . ٢ ـ بحسب رؤية الناس له ، ونظرتهم إليه أنه ابن لمريم بدون أب ، وجرت عادتهم أن الذي لا يعرفون له أبا ينسبونه إلى الله ، كما جاء في إنجيل لوقا في الأصحاح الثالث : أن آدم ابن الله . ٣ ـ بحسب نبوءة في مزامير داود ، في المزمور الثاني . يتحدث عن النبي المنتظر الذي وعد به موسى في الأصحاح الثامن عشر من سفر التثنية بلغة بني إسرائيل ولسانهم ، تتحدث عنه بلقب « ابن الله » ولما أرادوا أن يطبقوا عليه أطلقوا عليه لقب « الابن » وقالوا : إنه « مولود من الأب قبل كل الدهور » . =

والكاثوليك يقولون بما يقول به الأرثوذكس . ويضيفون عليه : أن المسيح مولود ولادة طبيعية ، والبنوة طبيعية . وهم لا يصرحون بذلك . لكن يفهم من التباسهم عقيدة التثليث من تثليث المصريين القدماء ، والهنود البوذيين ، يفهم من التباسهم أن البنوة طبيعية ، لأن التثليث القديم يدل على البنوة الطبيعية .

هذا كلامهم . فهل عقيدة الكاثوليك هذه ـ وهي عقيدة البروتستانت أيضا ـ تتفق مع قول الإسلام بـ ١ ـ التوحيد ٢ ـ والتنزيه ؟ إنهم يعبدون ثلاثة آلهة ، كل إله منفصل عن غيره . فأين التوحيد ؟ وقد اعترف القرآن بكفرهم في قوله تعالى : ﴿ ولا تقولوا : ثلاثة ﴾ أي ثلاثة آلهة متعددون ﴿ انتهوا خيرا لكم . إنما الله إله واحد . سبحانه أن يكون له ولد ﴾ [النساء ١٧١] وفي قوله تعالى : ﴿ لقد كفر الذين قالوا : إن الله ثالث ثلاثة ﴾ [المائدة ٧٣] .

ثانياً : إن عقيدة المسلمين في التوحيد وفي التنزيه . عليها أدلة من القرآن الكريم ، ومن التوراة ، ومن الإنجيل . وأعني بالإنجيل : الأناجيل الأربعة : متى ، ومرقس ، ولوقا ، ويوحنا .

١ ـ وقد ذكرنا من قبل سورة من القرآن الكريم تدل على التوحيد والتنزيه . وهي سورة الإخلاص .

٢ ـ والتوراة صرحت بوحدانية الله تعالى ، وصرحت بالتنزيه أيضا . وهذه نصوص منها :

(أ) في الاصحاح السادس من سفر التثنية :

« اسمع يا إسرائيل . الرب إلهنا رب واحد . فتحب الرب إلهك من كل قلبك ، ومن كل نفسك ، ومن كل قوتك . . . الخ » [تث ٦ : ٤ ـ ٥] وهذا النص يدل على التوحيد « الرب إلهنا رب واحد » .

(ب) وفي الأصحاح الثالث والثلاثين من سفر التثنية : « ليس مثل الله » [تث ٣٣ ـ ٢٦] وهذا النص يدل على التنزيه ، وعدم مشابهة الله للحوادث .

(ج) ودلت التوراة على أن الله تعالى لا يقدر أحد أن يراه ، وموسى عبده وكليمه لم يقدر أن يراه ففي الأصحاح الثالث والثلاثين من سفر الخروج أن موسى قال لله : « أرني مجدك » فقال له : « لا تقدر أن ترى وجهي . لأن الإنسان لا يراني ويعيش » [خر ٣٣ : ٢٠] .

(د) ودلت التوراة على أن الله تعالى كلم موسى وكلم بني إسرائيل وأنهم سمعوا الصوت ولم يروا ذاته المقدسة . ففي الأصحاح الرابع من التثنية : « فكلمكم الرب من وسط النار ، وأنتم سامعون صوت كلام . ولكن لم تروا صورة بل صوتا » [تث : ٤ : ١٢] .

(هـ) وتبين التوراة أن الله تعالى فعل هذا ، ليتقوا الله ويخافوه . ففي الأصحاح الرابع من سفر التثنية : « إنك قد رأيت هذا . لتعلم أن الرب هو الإله . ليس آخر سواه » [تث ٤ : ٣٥] .

٣ ـ وفي الأناجيل الأربعة المقدسة اليوم لدى النصارى مثل ما في التوراة عن الوحدانية والتنزيه .

* (أ) ففي الأصحاح الثاني عشر من إنجيل مرقس أن عالما من علماء بني إسرائيل سأل المسيح عن الوصية العظمى في التوراة ، وهي وصية التوحيد الواردة في الأصحاح السادس من سفر التثنية . وأجاب المسيح بأن الوصية العظمى هي أن الله إله واحد . يقول مرقس :

« فجاء واحد من الكتبة . وسمعهم يتحاورون . فلما رأى أنه أجابهم حسنا . سأله : أية وصية هي أول الكل ؟ فأجابه يسوع : إن أول كل الوصايا هي . اسمع يا إسرائيل . الرب إلهنا رب واحد . وتحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل فكرك ومن كل قدرتك . هذه هي الوصية الأولى ، وثانية مثلها هي : تحب قريبك كنفسك . ليس وصية أخرى أعظم من هاتين . فقال له الكاتب : جيداً يا معلم بالحق قلت : لأن الله الواحد ، وليس آخر سواه » [مرقس : ١٢ : ٢٨ - ٣٢].

لقد أجاب المسيح بأن الله الواحد كما جاء في التوراة . والكاتب - أي العالم - وافق المسيح على اعترافه بالوحدانية .

(ب) وفي الأصحاح السابع عشر من إنجيل يوحنا : نجد اعترافا صريحا من المسيح بأنه رسول الله . وذلك في قول المسيح لله : « وهذه هي الحياة الأبدية : أن يعرفوك أنت الإله الحقيقي وحدك . ويسوع المسيح الذي أرسلته . أنا مجدتك على الأرض . العمل الذي أعطيتني لأعمل قد أكملته » [يوحنا ١٧ : ٣ - ٤] ويقول المسيح أيضا : « وأما الآن فأنا ماض إلى الذي أرسلني » [يو ١٦ : ٥] ويحكي يوحنا عن شفاء المسيح للأكمة فيقول : « وفيما هو مجتاز - أي المسيح - رأى إنسانا أعمى منذ ولادته . فسأله تلاميذه قائلين : يا معلم من أخطأ ؟ هذا أم أبواه ؟ حتى ولد أعمى .

أجاب يسوع :

لا هذا أخطأ ولا أبواه ، لكن لتظهر أعمال الله فيه . ينبغي أن أعمل أعمال الذي أرسلني . ما دام نهار . يأتي ليل حين لا يستطيع أحد أن يعمل .. الخ» [يو ٩ : ١ -] ومما حكاه يوحنا يفهم منه أن المسيح « معلم » أي أستاذ كبير في نظر أتباعه وتلاميذه ، - وليس هو الله ظهر في الجسد ، وليس هو إله ثان من آلهة ثلاثة - ويفهم منه أن المسيح يعمل أعمال الله الذي أرسله .

(ج) ونجد تصريح الأناجيل بأن الله لا يُرى ولا يقدر أحد أن يراه . يقول يوحنا في الأصحاح الأول من إنجيله : « الله لم يره أحد قط » وحيث أن الناس قد رأوا المسيح بأعينهم فإنه لا يكون الإله .

في رسائل بولس نفس المعنى . ففي الرسالة الأولى إلى « تيموثاوس » يقول عن الله تعالى : « وملك هو الذي لا يفنى . ولا يُرى . الإله الحكيم وحده . له الكرامة والمجد إلى دهر الدهور » [١ تيمو ١ : ١٧] .

ويقول لتيموثاوس أيضا عن الله تعالى : « المبارك العزيز الوحيد ، ملك الملوك ورب الأرباب الذي وحده له عدم الموت ، ساكنا في نور لا يدنى منه الذي لم يره أحد من الناس ، ولا يقدر أحد أن =

النوع الثاني(1) من دلائل أصحاب المكاشفات ، وأرباب المجاهدات : قالوا : قد ثبت أن الموجودات إما روحانية ، وإما جسمانية .

فنقول : أما عالم الأجسام فهي إما نيرة وإما مظلمة . وأما النيِّرات فهي أربعة :

الشمس ، والقمر ، والكواكب ، والنار . وأعلى هذه الأربعة وأشرفها هو الشمس ، لأنها ينبوع النور القاهر ، والضوء الظاهر وعند طلوعها تضمحل

= يراه . الذي له الكرامة والقدرة الأبدية » [1 تيمو 6 : 15 - 16] .

ثالثاً : لقد ظهر مما تقدم أن عقيدة التوحيد مع التنزيه . صرحت بها التوراة ، وصرح بها الإنجيل ، وصرح بها القرآن الكريم . وإذا كان الأمر كذلك . فلماذا يقول النصارى بالتجسد وبالتعدد . وليس على التجسد والتعدد دليل من التوراة ، أو دليل من الإنجيل ؟ إن التوراة - رغم تحريفها - تشهد بالتوحيد وبالتنزيه . والأناجيل - رغم تحريفها - تشهد بالتوحيد وبالتنزيه . فمن أين إذن عقيدة التجسد وعقيدة التعدد ؟

والإجابة على ذلك : تدل كتب التواريخ على أن الإمبراطور الروماني « قسطنطين » جمع النصارى في مدينة « نيقية » وهي « تركيا » الآن . في سنة ثلثمائة وخمسة وعشرين من ميلاد المسيح ، وأراد منهم أن يقولوا بدين فيه عقائد الرومان وفيه عقائد النصارى . أي يوحدوا الديانتين في ديانة واحدة . وكان النصارى يضطهدون من قبل ملوك الرومان لئلا يظهروا أن نبيا بشر به المسيح سيأتي . وسيمتد ملكه إلى أقصى الأرض . وسوف يزيل نفوذ الرومان من العالم . ولقد رضي النصارى القليلو الإيمان بذلك . واتفقوا على « قانون الإيمان » وفيه : الاعتراف بأن الله واحد ، وأن المسيح إله ثان . ثم في مدينة « القسطنطينية » سنة ثلثمائة وواحد وثمانين اتفقوا على أن « الروح القدس » إله ثالث . وفي مجمع « خليقدونية » على شاطىء « البسفور » في سنة أربعمائة وواحد وخمسين انقسم النصارى إلى أرثوذكس وكاثوليك . وظل الانقسام إلى اليوم . فالكاثوليك قالوا بالآلهة الثلاثة . والأرثوذكس قالوا بإله واحد قد تجسم في صورة المسيح . وهذا الكلام ثابت من كتب تواريخ النصارى أنفسهم ، ولا يشك أحد منهم في صدقه .

ولو أن النصارى اليوم ، وقد خف عنهم عذاب الرومان . رجعوا إلى كتبهم المقدسة التي بين أيديهم رغم تحريفها . لوجدوا فيها كما قلنا : عقيدة التوحيد والتنزيه . وأن المسيح بن مريم رسول من رسل الله ، ونبي من أنبياء الله مثل هارون وإلياس واليسع - عليهم السلام - وعندئذ يتفقون مع اليهود ومع المسلمين في عقيدة التوحيد والتنزيه . وإذا أصروا على عقيدة التجسد ، وعقيدة التعدد . فإنهم لا يتفقوا أبدا مع المسلمين ، ولا مع المسيح نفسه ، ولا مع موسى نبي بني إسرائيل في التوحيد والتنزيه . والله أعلم .

(1) لاحظ أنهم أربعة أنواع .

الأضواء ، وتبطل الأنوار ، وأما القمر فهو كالوزير له ، ولهذا السبب صار سلطان الليل ، وأما الكواكب فإنها مرتبة على سبع درجات ، فأقواها في القوة وأعظمها في الجثة ما يكون في حد العظم الأول ، ولا يزال يتناقص حتى ينتهي إلى العظم [السابع[1]] فيصير في غاية الصغر ، وأما النار فإنها نير العالم السفلى ونورها ضعيف جداً من وجوه :

أحدها : أنها وإن قويت وعظمت ، إلا أنها تنطفىء بأدنى سبب .

وثانيها : أنها وإن كانت تفيد الإشراف إلا أنها تفيد الإحراق .

وثالثها : أن نورها ممتزج بالدخان ، وأن استعلاءها قليل ، ويعلوها الدخان والظلمة ، والكدورة . قالوا : فهذه مراتب النيرات في عالم الأجسام . وإذا عرفت هذا فنقول : قد ظهر أن عالم الأرواح أصفى وأكمل وأشرف من عالم الأجسام ، فلما حصلت هذه النيرات في عالم الأجسام ، فبأن تحصل النيرات في عالم الأرواح ، كان أولى . وكما أن درجات النيرات في عالم الأجسام متفاوتة في الكمال والنقصان ، وكان أعظم شيء : واحد هو الشمس . فكذلك يجب أن يكون النير الأعظم في عالم الأرواح واحد فقط . وكما أن من صفة النير الأعظم من عالم الأجسام أن عند طلوعه تبطل أنوار سائر النيرات وتبطل الظلمة عن الظلمانيات ، فيصير النير مظلما والمظلم نيرا . فكذلك النير الأعظم في عالم الأرواح[2] [واحد فقط ، وكما أن من صفة النير الأعظم في عالم الأجسام أن عند طلوعه تبطل أنوار سائر النيرات ، وتبطل الظلمة عن الظلمانيات ، فيصير النير مظلما ، والمظلم نيرا ، فكذلك الأعظم في عالم الروحانيات][3] يبطل في نوره كل نور ، ويبطل في إشراقة وجوده كل موجود . فبكمال فضله ورحمته ، يصير كل معدوم كالموجود ، وبقوة قهر جلاله يصير كل موجود كالمعدوم . فهذه أحوال

---

(١) من (ز) .
(٢) الروحانيات (س) .
(٣) من (ز) .

قريبة عند الأذهان السليمة ، والعقول الصافية . ومن خاض في مقام الرياضات[1] ، وكانت نفسه في أصل الفطرة مشرقة علوية [إلهية][2] أبصر بعين بصيرته كل ما ذكرناه ، إبصارا لا شك له فيه . والله ولي الإرشاد .

النوع الثالث من دلائل أصحاب الرياضات : أن قالوا : إن أصحاب الشكوك والشبهات ، وإن اجتهدوا في تقرير الخيالات الباطلة ، وتأكيد الشبهات الفاسدة في نفي الإله المدبر ، إلا أنه إذا نزلت بهم حادثة مؤلمة وواقعة مهيبة ، فإنهم يجدون من صريح عقولهم وقلوبهم : التضرع ، وإظهار الخضوع لإله العالم ، والطلب منه أن يخلصهم من تلك البلية ، ويخرجهم من تلك المحنة . ووجدان هذه الحالة كالأمر المعلوم بالضرورة بالاستقراء والاعتبار . ثم بعد الخلاص من تلك البلية ، ربما عادوا إلى تقرير الشبهات ، وإيراد الخيالات . وإليه الاشارة في القرآن بقوله : ﴿ فإذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم إلى البر إذا هم يشركون ﴾[3] وهذا يدل على أن جميع العقول السليمة ، مقرة بوجود الإله الحكيم .

النوع الرابع من دلائل أصحاب الرياضات والمكاشفات : ما يعلمه كل أحد بصحة التجربة والاختبار من إجابة دعاء المضطرين ، وإغاثة الملهوفين ، وإعانة المظلومين على الظالمين ، وكل من كان أصفى نفسا ، وأقوى روحا ، وكان أقوى في الأنجذاب إلى الروحانيات ، وأبعد من الالتفات إلى الجسمانيات ، كان في هذا الباب أقوى وأكمل ، وذلك يدل على أن لهذا العالم إلها ، يسمع الدعاء ويجيب النداء ، فهو تعالى منتهى طلب الحاجات ، ومن عنده نيل الطلبات . فالأيدي ترفع إليه ، والأبصار تخشع له ، والرقاب تخضع لقدرته[4] ، والألسنة متشرفة بذكر جلاله . فيستغنى به ، ولا يستغنى عنه ، ويرغب إليه ، ولا يرغب عنه ، ولا تنقطع عن حضرته حوائج المحتاجين ، ولا

---

(١) مقدمات الرياضة (ز) .
(٢) من (ز) .
(٣) العنكبوت ٦٥ .
(٤) تخضع له (س) .

يتشوش علمه بكثرة سؤال السائلين . فـ﴿ هو الحي لا إله إلا هو فادعوه مخلصين له الدين . الحمد لله رب العالمين ﴾(١).

[فهذه هي الوجوه التي حصلناها من كلمات أصحاب الرياضات](٢) .

الطائفة الثالثة من طوائف أهل العالم : الذين حصلت لهم عقول كاملة وأفهام صحيحة ، إلا أنهم لم يشتغلوا بطلب العلوم الدقيقة . ولقد سمعت من هذا الجنس [من الناس] (٣) عبارات صحيحة دالة على إثبات الإله لهذا العالم .

فالطريق الأول : قال بعضهم : رعاية الاحتياط في كل شيء ، أولى من إهمال الاحتياط . فنقول : القول بإثبات الإله المختار للمكلف أقرب إلى الاحتياط من القول بنفيه ، فكان الذهاب إلى هذا القول أولى . أما بيان أنه أحوط . فتقريره أن نقول : هذا العالم : إما أن يكون له إله ، وإما أن لا يكون . فإن لم يكن ، كان القول بإثباته مضراً، فثبت أن القول [بإله العالم](٤) أقرب إلى الاحتياط . ثم نقول : إله العالم إما أن يكون فاعلاً مختاراً ، أو لا يكون(٥) ، فإن لم يكن فاعلاً مختاراً كان إثبات الفاعل المختار غير مضر . أما إن كان فاعلاً مختاراً كان نفيه مضراً . فكان إثبات الفاعل المختار أبعد عن الضرر ، وأقرب إلى الاحتياط .

ثم نقول : هذا الإله الفاعل المختار . إما أن يقال : إنه كلف العباد ، وأمرهم ببعض الأشياء ، ونهاهم عن بعضها ، وإما أن يقال : إنه ليس كذلك ، فإن لم يكن كذلك لم يلزم من القول بكونه آمرا ناهيا ضرر ، وإن كان كذلك كان إنكار كونه آمرا ناهيا أعظم المضار . فثبت بما ذكرنا : أن الاعتراف بأن لهذا العالم إلها ، وأن ذلك الإله فاعل مختار ، وأنه آمر ناهي أبعد عن

(١) غافر ٦٥ .
(٢) من (ز) .
(٣) من (ز) .
(٤) بإثباته (س) .
(٥) العبارة مكررة في (س) .

الخوف ، وأقرب إلى الاحتياط ، وإذا كان الأمر كذلك ، وجب أن يكون المصير إلى هذا المذهب والاعتقاد ، أحوط . لأن عند استيلاء الخوف الشديد ، يكون الأخذ بالجانب الأحوط متعينا . [والله ولي التوفيق] (١) .

الطريق الثاني : كان بعض العقلاء يقول : إن لطمة واحدة تضرب على وجه صبي ، تظهر أن لهذا العالم إلها وأن هذا الإله أمر بعض عباده بأشياء ، ونهاهم عن أشياء ، وأن ذلك الإله أعد للمطيعين ثوابا ، وللمذنبين عقابا ، وأنه(٢) بعث إلى الخلق رسلاً مبشرين ومنذرين . وهذه هي الأصول الأربعة التي هي أشرف المطالب وأعز المقاصد .

أما دلالة هذه اللطمة على المطلوب الأول وهو إثبات الإله تعالى فنقول : ذلك الصبي إذا أحس بتلك اللطمة ، ففي الحال يصيح ويقول : من الذي ضربني ؟ ومن الذي لطم وجهي ؟ ولو أن أهل الدنيا يجتمعون عليه ويقولون : إن هذه اللطمة حصلت [بنفسها] (٣) من غير فاعل ، فإنه لا يقبل هذا القول ، ولا يؤثر فيه هذا الكلام ، وهذا يدل على أن صريح العقل [وأول الفطرة ، شاهدة بأن الفعل] (٤) لا بد له من فاعل والحادث لا بد له من محدث ، ومتى ظهرت هذه المقدمة فنقول : إذا كان صريح العقل يستبعد حدوث تلك اللطمة من غير فاعل ، فحدوث جملة الحوادث في عالم الأفلاك ، وعالم العناصر ، كيف يعقل حدوثها بلا محدث وفاعل ؟ فصار هذا الاعتبار من أدل الدلائل على دلالة حدوث هذا العالم ، على وجود الصانع المدبر . وأما دلالة هذه اللطمة على المطلوب الثاني وهو كون الإله تعالى موصوفاً بالأمر والنهي والتكليف .

فنقول : إن ذلك الصبي إذا عرف أن ذلك الذي لطمه هو فلان ، فإنه في الحال يقول : لم ضربتني ؟ وبأي سبب آذيتني ؟ وهذا يدل على أن صريح عقله حكم بأن الخلق ما تركوا مهملين معطلين ، بل التكاليف عليهم لازمة ،

---

(١) من (ز) .
(٢) عز وجل (س) .
(٣) من (ز) .
(٤) من (س) .

والمطالبات عليهم متوجهة ، ولما حكم صريح عقل ذلك الصبي بأن تلك اللطمة الواحدة لا يجوز خلوها عن التكليف ، والأمر والنهي ، فأفعال كل الخلائق مع كثرة ما فيها من المصالح والمفاسد ، أولى بأن لا يجوز خلوها من التكاليف . وأما دلالة هذه اللطمة على المطلوب الثالث وهو حصول ذات الثواب والعقاب . فنقول : إن ذلك الصبي إذا عرف أن ذلك الإنسان لطمه بغير سبب ، فإنه يطلب منه القصاص . فإن عجز عن استيفائه ، استغاث بمن يعينه على تحصيل ذلك المطلوب ، وهذا يدل على أن صريح عقله حكم [بأنه لا بد للحسنة من ثواب ، ولا بد للسيئة من عقاب ، ولما كان صريح عقله حكم] (١) بأن هذه اللطمة لا يمكن إخلاؤها عن الجزاء أو القصاص ، فكيف يمكن إخلاء أفعال كل الخلق (٢) [عن القصاص (٣) ؟ وأما دلالة هذه اللطمة على المطلوب الرابع وهو بعثة الأنبياء [عليهم السلام] (٤) فهو أن الصبي إذا قرر أنه لا بد من القصاص ، فعند ذلك يطلب إنسانا يبين له ذلك القصاص بحيث يكون خاليا عن الزيادة والنقصان . وهذا يدل على أنه تقرر في عقله أنه لا بد في الخلق من إنسان يبين لهم مقادير المرغبات ، ومقادير الزواجر ، وذلك الإنسان ليس إلا الرسول . فظهر بهذا البيان الذي بحثناه (٥) : أن هذه اللطمة الواحدة ، كافية في إثبات هذه المطالب الأربعة الشريفة العالية [ومن الله التوفيق] (٦) .

الطريق الثالث : وهو طريق الباحثين عن حقيقة المدة والزمان . قالوا : إن بديهة العقل حاكمة بأن كل محدث ، فإنه لا بد وأن يكون وجوده متأخرا عن غيره . وهذا العلم علم بديهي لا يشك العاقل فيه . وإذا ثبت هذا فنقول: لما كان هو متأخرا عن غيره [كان غيره] (٧) متقدما عليه . وذلك الأمر الموصوف بهذا التقدم والقبلية ، إما أن يكون عدما أو وجودا . والأول باطل . لأن العدم المتقدم يشارك العدم المتأخر في المفهوم من كونه عدما ، ويخالفه في القبلية والبعدية ، وما به المشاركة غير ما به المخالفة ، فوجب أن يكون المفهوم من

---

(١) من (س) .
(٢) العباد (س) .
(٣) من (ز) .
(٤) من (س) .
(٥) لخصناه (س) .
(٦) من (ز) .
(٧) من (س) .

القبلية والبعدية [1] معنى مغايرا للعدم المحض ، فوجب أن يكون صفة موجودة . ولو كان الموصوف بهذا التقدم والقبلية عدما محضا ، لزم منه أن يكون العدم المحض والنفي الصرف موصوفا بالصفة الموجودة وأنه محال . ولما بطل هذا ثبت أن الموصوف بالقبلية والتقدم موجود . وثبت أن كل ما صح عليه أن يوجد بعد عدمه ، أو يعدم بعد وجوده ، فإنه لا بد وأن يكون مسبوقا بموجود آخر [وأن يكون ملحوقا بموجود] [2] ثم ذلك الموجود ، إن صح عليه العدم والوجود ، افتقر إلى موجود آخر ، فيصير إلى غير النهاية ، وهو محال ، وإن لم يصح العدم عليه أصلا ، فذلك هو الموجود الواجب لذاته ، وهو المطلوب .

الطريق الرابع وهو طريق الباحثين عن أحوال الفلك : فإنهم قالوا : ثبت أنه متحرك بالاستدارة ، وكل ما كان كذلك فحركته نفسانية إرادية ، وكل ما كان كذلك ، فلا بد من جوهر مجرد عن الجسمية يتولى تحريك ذلك الفلك بإرادته ، وهذا المعنى حاصل في الفلك الأقصى ، فلا بد له من وجود يحركه على سبيل الإرادة . ثم نقول : إن كان ذلك الشيء قديما واجب الوجود لذاته فهو المطلوب . وإن كان حادثا افتقر إلى فاعل آخر . والتسلسل محال فلا بد من الانتهاء إلى قديم واجب الوجود لذاته .

ولنكتف في هذا الباب بهذه الوجوه ، ومن الله الإرشاد والرحمة والهداية .

---

(١) والتقدم (س) .

(٢) من (ز) .

ونقول هنا :

(أ) الدليل على وجود الله تعالى : ١ ـ دليل نقلي من التوراة والإنجيل والقرآن . والآثار القديمة الموجودة في بلاد العالم التي تدل على أن الناس عبدوا الإله الخالق ، وآمنوا بحياة ثانية بعد موتهم كالكعبة في مكة . والأهرامات في مصر . ٢ ـ ودليل عقلي . والأدلة العقلية تنقسم إلى الأقسام التالية :

١ ـ دليل الفطرة ـ أي الغريزة ـ : ومعناه : أن الله لما كوّن جسم الإنسان : كونه من لحم ودم . وجعل من اللحم والدم غرائز كامنة تظهر عند وجود الداعي إلى ظهورها . فغريزة الجوع كامنة في الجسم . وإنها لتظهر عند وجود الطعام الشهي أو عند الجوع . لا يحس الإنسان بغريزة الجوع . لأنها كامنة مستترة . وحال ظهورها يعرف الإنسان أن غريزة الجوع فيه . وغريزة الميل إلى النساء ، هي غريزة مستترة ، ولا يحس بها الإنسان إلا عند الإثارة . وكذلك غريزة الميل إلى الخضوع للخالق جلّ وعلا . هي غريزة في جسم الإنسان ، مولود بها كسائر الغرائز وتظهر غريزة التدين ، إذا أحس =

= الإنسان بالرهبة وأدركه الخوف . وكل غريزة لها سن عند الإنسان تظهر فيه . أي أن الغرائز لا تظهر دفعة واحدة ، وإن كانت هي مخلوقة دفعة واحدة قبل الولادة . فغريزة الجوع ظهرت من الولادة مباشرة . وغريزة التملك بعد سنة تقريبا ، وغريزة الميل إلى النساء تظهر بعد ثلاث عشرة سنة على وجه التقريب . وغريزة التدين تظهر وقتئذ أيضا . والمحرك لها هو الرغبة أو الرهبة . وهذا أمر يحس به كل إنسان لأنه ﴿ فطرة الله التي فطر الناس عليها ﴾ [الروم ٣٠] .

٢ ـ دليل السببية : ومعناه : أن الأثر يدل على المؤثر ، والسبب يدل على المسبب . أي أن وجود « الكرسي مثلا » ـ وهو أثر ـ يدل على الإيمان بذات « النجار » ـ أي المؤثر ـ الذي صنعه . وإن كنا لم نره . كما يقول الراعي : البعرة تدل على البعير ، والأثر يدل على المسير . فسماء ذات أبراج ، وأرض ذات فجاج . ألا تدل على العليم الخبير . وإذا ما قال قائل : إن الدنيا مخلوقة بالمصادفة . نقول له : إن « الإحكام والإتقان » في الكون يدل على الخالق ، ولا يدل على المصادفة . لأن المصادفة إذا أظهرت الإحكام صدفة في أمر من الأمور ، لا تظهره في كل الأمور . والحال أننا نرى العالم محكما ومتقنا ﴿ صنع الله الذي أتقن كل شيء ﴾ [النمل ٨٨] .

٣ ـ دليل الآيات الكونية : ومعناه : أن نبي الإسلام محمدا ﷺ نطق بآيات قرآنية تدل على أمور علمية ، ما كان أحد يعرفها في زمانه . ونطق بها وهو أمي لا يقرأ ولا يكتب . ولم يكن دارسا ، ولم يلقنه معلم . فراعي غنم أميّ وتاجر ينطق بهذا الكلام العجيب الشأن يدل على أحد أمرين : إما أن معلما علمه ، وإما أن الله هو الذي علمه . لا جائز أن يكون المعلم . لأن الآيات العلمية لم يعرفها العلماء إلا بعد أربعة عشر قرنا من نزول القرآن . فإذن يكون مرسل الكلام ـ الذي هو القرآن ـ الله عز وجل ـ فإنه يؤمن الناس بوجود الله بدليل صدق محمد ﷺ فيما أخبر به .

ولقد رأيت بعض العلماء يفسر الآيات الكونية بأن « كل شيء في هذا الكون هو آية ناطقة بأن الله ربها وخالقها . وقد سلك القرآن هذا السبيل لتقرير ربوبية الله وألوهيته . ولذلك عندما نقرأ القرآن نراه يأخذنا في جولات وجولات يرتاد بنا آفاق السماء ، ويسير في جنبات الأرض ، ويقف بنا عند زهرات الحقول ؛ ويصعد بنا إلى النجوم في مداراتها ، وهو في كل ذلك يفتح أبصارنا وبصائرنا ، فيرينا كيف تعمل قدرة الله وتقديره في المخلوقات» .

وهذا التفسير لا يصلح دليلا مستقلا عن دليل السببية ـ لأن هو نفسه دليل السببية ـ أي أنه إذا فسرنا الآيات الكونية بتفسيره هذا فمعناه أن الكون كله يدل على المسبب . ولكن إن فسرناها دليلا على نبوة محمد ﷺ من حيث نطقه بها في القرآن وهو أمي . فإنها تكون سببا مستقلا ، أي دليلا مستقلا .

٤ ـ دليل الهداية : والفرق بين هذا الدليل ودليل الفطرة : أن الفطرة غريزة كامنة عند الإنسان تظهر حال الاستثارة أو الاستفزاز ويحس بها الإنسان نفسه . وأما الهداية فمعناها : النظر إلى تصرف الإنسان وتصرف الحيوان الأعجم . إن تصرف الإنسان يدل على وجود العقل فيه . فمن الذي هدى العقل إلى أن هذا الفعل مفيد أو غير مفيد ؟ إنه الله عز وجل فتصرف الحيوان يدل على أن الله هدى المخلوقات لكي تقوم بالوظائف التي خلقها الله من أجلها ، وقيامها بالوظائف يدل على أن هذه =

= المخلوقات خالقا . ولذلك قال تعالى : ﴿ ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ، ثم هدى ﴾ [طه ٥٠] .

(ب) ويقول الأستاذ عباس محمود العقاد في « الله » :

إن أقرب الأدلة العقلية إلى القبول على وجود الله تعالى هو : برهان الخلق ، وبرهان الغاية ، وبرهان الاستكمال ـ أي المثل العليا ـ وبرهان الأخلاق .

١ ـ أما برهان الخلق : ويعرف في اللغات الأوروبية باسم البرهان الكوني . فهو أقدم هذه البراهين وأبسطها وأقواها في اعتقادنا على الإقناع . وخلاصته : إن الموجودات لا بد لها من موجد . لأننا نرى كل موجود منها يتوقف على غيره ، ونرى غيره هذا يتوقف على موجود آخر ، دون أن نعرف ضرورة توجب وجوده لذاته . ولا يمكن أن يقال : إن الموجودات كلها ناقصة ، وأن الكمال يتحقق في الكون كله . لأن هذا كالقول بأن مجموع النقص : كمال . ومجموع المتناهيات : شيء ليس له انتهاء . ومجموع القصور : قدرة لا يعتبر بها القصور . فإذا كانت الموجودات غير واجبة لذاتها ، فلا بد لها من سبب يوجبها ، ولا يتوقف وجوده على وجود سبب سواه .

ويسمى هذا البرهان ـ في أسلوب من أساليبه المتعددة ـ ببرهان المحرك الذي لا يتحرك ، أو المحرك الذي أنشأ جميع الحركات الكونية على اختلاف معانيها . ومنها الحركة بمعنى الانتقال من حال إلى حال . والحركة بمعنى الانتقال من حيز الإمكان إلى حيز الوجود ، أو من حيز القوة إلى حيز الفعل .

وفحوى البرهان : أن المحرك لا بد له من محرك ، وأن هذا المحرك لا بد وأن يستمد الحركة من غيره . وهكذا إلى أن يقف العقل عند محرك واحد ، لا تجوز عليه الحركة ، لأنه قائم بغير حدود من المكان أو الزمان . وهذا هو « الله » .

٢ ـ وأما برهان الغاية : فهو في لبابه نمط موسع من برهان الخلق ، مع تصرف فيه وزيادة عليه . لأنه يتخذ من المخلوقات دليلا على وجود الخالق ، ويزيد على ذلك : أن هذه المخلوقات تدل على قصد في تكوينها ، وحكمة في تسييرها وتدبيرها .

٣ ـ وأما برهان الاستكمال : ويسمى ببرهان المثل العليا : وفحواه : أن العقل الإنساني كلما تصور شيئا عظيما ، تصور ما هو أعظم منه . لأن الوقوف بالعظمة عند مرتبة قاصرة يحتاج إلى سبب ، وهو ـ أي العقل الإنساني ـ لا يعرف سبب التصور . فما من شيء كامل ، إلا والعقل الإنساني متطلع إلى أكمل منه ، ثم أكمل منه ، إلى نهاية النهايات ، وهي غاية الكمال المطلق التي لا مزيد عليها ولا نقص فيها . وهذا الموجود الكامل الذي لا مزيد على كماله : موجود لا محالة . لأن وجوده في التصور أقل من وجوده في الحقيقة ، فهو في الحقيقة : موجود . لأن الكمال المطلق ينتفي عنه ، بسبب عدم وجوده ، ولا يبقى له شيء من الكمال ، بل نقص مطلق هو عدم الوجود ، فمجرد تصور هذا الكمال مثبت لوجوده .

٤ ـ وأما برهان الأخلاق : فهو « علامة » في النفس الإنسانية . لا يتأتى وجودها فيها وجود إله . وتلك هي علامة الوازع الأخلاقي ، أو علامة الواجب أو علامة الضمير . فمن أين استوجب =

ـ الإنسان أن يدين نفسه بالحق كما تعرفه . إن لم يكن في الكون « قسطاس للحق » يغرس في نفسه هذا الوجوب ؟ ومن أين تقرر في طبع الإنسان : أن الواجب الكريه لديه ، أولى به من إطاعة الهوى المحبب إليه ، وإن لم يطلع أحد على دخيلة سره ؟

(ب) ويذكر الآية القرآنية :﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ [الأنبياء ٢٢] ويقول : لن يقوم على ثبوت الوحدانية برهان أقوى من هذا البرهان . وهو برهان التمانع ، كما يسميه المتكلمون . وأحسن من يشرحه هكذا . لا يخلو إما أن يكون قدرة كل واحد منهما وإرادته كافية في وجود العالم ، أو لا شيء منهما كاف ، أو أحدهما كاف فقط . وعلى الأول يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد . وهو محال . وعلى الثاني يلزم عجزهما ، لأنهما لا يمكن لهما التأثير إلا باشتراك الآخر . وعلى الثالث ألا يكون الآخر خالقا ، فلا يكون إلها .

وصواب الأمر : إن وجود إلهين سرمديين مستحيل . وأن بلوغ الكمال المطلق في صفة من الصفات يمنع بلوغ كمال مطلق آخر في تلك الصفة . وأن « الأثنينية » لا تتحقق في موجدين كلاهما بلا بداية ولا نهاية ولا حدود ولا فروق . وكلاهما يريد ما يريده الآخر ، ويقدر ما يقدره ، ويعمل ما يعمله في كل حال ، وفي كل صغير وكبير . فهذان وجود واحد وليسا بوجودين . فإذا كانا اثنين لم يكونا إلا متمايزين متغايرين . فلا ينتظم على هذا التمايز والتغاير نظام واحد . وإذا كانا هما كاملين . فالمخلوقات ناقصة ، ولا يكون تدبير المخلوق الناقص على وجه واحد ، بل على وجوه .

القسم الثالث

من الجزء الأول

من علوم هذا الكتاب

في الكلام في الوجوب والوجود والإرادات والتعين والماهية. وما يشبهها من المطالب والمباحث

المسألة الأولى

في

البحث عن معنى قولنا: إنه واجب الوجود لذاته

اعلم . أنه يمكن تفسيره بأمور ثلاثة : أحدها : أنه الذي يستحق الوجود من ذاته . وثانيها : أنه الذي لا يقبل العدم ، أو أنه الذي لا يصح عليه العدم . وثالثها : أنه الذي لا يتوقف وجوده على سبب منفصل فهذه وجوه ثلاثة مغايرة .

ولنذكر الفرق بين هذه المفهومات الثلاثة :

أما قولنا : إنه الذي يستحق الوجود من ذاته . فهذا مفهوم ثبوتي . وهو يفيد كون ذاته علة لوجود نفسه . وأما الوجهان الآخران . وهما قولنا : إنه لا يقبل العدم ، أو إنه الذي يستغني عن السبب . فمفهومان سلبيان[1] .

ثم نقول : قولنا : واجب الوجود لذاته هو الذي لا يقبل العدم [من حيث هو هو . فيه بحث . وذلك لأن الوجود من حيث إنه وجود ، لا يقبل العدم][2] البتة ، مع أن مسمى الوجود ، ليس واجبا لذاته .

وأما قولنا : إن واجب الوجود لذاته ، هو الذي لا يكون وجوده معللا بسبب منفصل ، فهذا أيضا فيه نظر . لأن أقسام الموجودات ، بحسب التقسيم

(١) متباينات (ز) .
(٢) سقط (ط ، س).

العقلي ، ثلاثة : الذي يكون موجودا لذاته ، والذي يكون موجودا لغيره ، والذي يكون موجودا ، لا لذاته ولا لغيره .

وهذا القسم الثالث . معناه : أنه تحصيل الوجود للشيء من غير سبب أصلا ، لا من ذاته ، ولا من غيره [ويصح أيضا طريان العدم عليه ، من غير سبب أصلا . لا من ذاته ، ولا من غيره][1] وهذا القسم ، وإن كان باطلا ، إلا أنه قسم من الأقسام المعتبرة ، بحسب التقسيم العقلي الأولي.

إذا ثبت هذا ، فما لم يظهر فساد هذا القسم ، إما بحسب بديهة العقل ، أو بحسب الدليل المنفصل ، لم يلزم من كون الشيء غنيا في وجوده عن السبب المنفصل ، كونه واجب الوجود لذاته ، لأن على تقدير كون [هذا القسم صحيحا ، يكون][2] الشيء غنيا في وجوده عن السبب المنفصل ، مع أنه يكون في نفسه قابلا للعدم وللوجود . إذا عرفت هذا فنقول : من الناس من لم يعرف هذه التفاصيل ، [وقال][3] إما أن يكون الموجود غنيا في وجوده عن السبب ، وإما أن لا يكون كذلك ، فإن كان غنيا في وجوده عن السبب [المنفصل][4] كان واجب الوجود [لذاته ، وهو المطلوب . وإن لم يكن غنيا في وجوده عن السبب][5] كان متحاجا إلى السبب ، فوجوده يدل على وجود السبب . فيثبت أن الاعتراف بوجود موجود [غني عن السبب][6] يوجب الاعتراف بوجود موجود واجب الوجود لذاته . ولقائل أن يقول : إن هذا القدر لا يفيد المقصود ، لأنه يقال : لم لا يجوز أن يقال : إنه وجد ، لا لذاته ولا لغيره ، بل حصل لا لأمر أصلا مع أن ذاته وماهيته قابلة للعدم فهو لأجل أنه حصل لا لسبب أصلا ، كان غنيا عن السبب ، ولأجل أن حقيقته قابلة للعدم ، لم يكن واجب الوجود لذاته ، فما لم تبطلوا هذا القسم ، لا يحصل مطلوبكم .

---

(١) سقط (ط ، س).
(٢) سقط (ط ، س).
(٣) من (ط).
(٤) سقط (ط)
(٥) سقط (ط).
(٦) سقط (ط).

المسألة الثانية

في

أن وجوب الوجود هل هو مفهوم ثبوتي أم لا ؟

من الناس من قال : هذا المفهوم : مفهوم وجودي محصل .

ويدل عليه وجوه :

الأول : إنا بينا أن المراد من الوجوب الذاتي كون تلك الماهية مقتضية لوجود [نفسها][1] وكونها مستحقة للوجود من ذاتها ، وهذا الاستحقاق ليس حصوله بسبب فرض العقل [واعتبار الذهن فقط][2] لأن هذا المعنى حاصل سواء اعتبره [العقل][3] أو لم يعتبره ، ولو جاز أن لا يكون اقتضاء الوجود وصفا وجوديا مع أنه في نفسه نسبة متحققة محصلة ، لجاز أن يقال : إن نسبة الجسم إلى الحيز بالحصول في نفسه ، ليس أمرا ثبوتيا ، بل أمرا عدميا . وعند هذا يظهر للمنصف : أن الاشتباه الواقع في أن الوجوب هل هو أمر ثبوتي أم [لا ؟ كان][4] بسبب عدم التمييز بين المفهومات التي بحثناها[5] وميزنا بين كل واحد منها وبين الآخر . فتارة يسبق الذهن من الوجود إلى العدم توقفه على الغير ، فيحكم بكونه عدميا ، وتارة إلى كونه عبارة عن استحقاق الوجود ، فيحكم

---

(١) من (ز) .

(٢) من (ز) .

(٣) من (س) .

(٤) من (س) .

(٥) لخصناها (س) .

بكـونه ثبـوتيا . فـإن اقتضاء الثبـوت وإيجـابـه[1] كيف لا يكـون ثبـوتيـا ؟ لكن [لعدم][2] التمييز بين المعنيين ، ربما يتحير الذهن .

والوجه الثاني : في بيان أن الـوجوب مفهـوم ثبوتي : أن الـوجوب مـاهية مركبة من قيدين ، أحدهما : أنه لا يمتنع وجوده . والثاني : أنه يمتنع عدمه . أما القيـد الأول [وهو قـولنا][3] إنـه لا يمتنـع وجـوده ، فهـذا مفهـوم ثـابت . لأن الامتناع قيد عـدمي ، إذ لو كـان موجـودا ، لكان المـوصوف بـه أولى أن يكون موجودا . ضرورة أن العدم المحض يمتنع كونه موصوفا بـالصفة المـوجودة ، وإذا ثبت أن الامتناع قيد عدمي ، كان نفيه نفيا للعدم ، ونفي النفي ثبوت ، فكـان نفي الامتناع صفة موجودة ، وهذا يدل عـلى أن هذا القيـد مفهوم ثبـوتي . وأما [القيد][4] الثاني ، وهو قولنا : إنه يمتنع عدمه ، فلا يتعلق غـرضنا ببيـان كونه وجوديا أو عدميا ، لأن البحث الأول يكفي في إفادة المقصود .

والوجه الثالث : في تقرير هذا المطلوب : أن [كثرة الـوجوب] [5] تؤكـد الوجود فلو كـان الوجـود عدمـا ، لكان الشيء متـأكدا بمـا عرف [6] نقيضـا له ومنافيا له ، وذلك محال .

والوجه الرابع : إن استحقـاق الوجـود في مقابلة الـلااستحقاق الـوجود . لكن اللااستحقاق الوجود [يصدق على أمرين : أحدهما : الممتنع ، وهـو واجب العدم . والآخر : الممكن ، وهو جائز العدم . فإذن اللااستحقـاق الوجـود] [7] صادق على المعدوم ، والصادق على المعدوم يمتنع أن يكون صفة موجـودة ، فإذن اللااستحقاق الوجود ، وصف سلبي ، فيجب أن يكون استحقاق الوجود وصفـا ثبوتيا . ضرورة أن النقيضين يجب أن يختلفا بالسلب والإيجاب .

فـإن قيل : قـولكم : اللااستحقـاق . محمـول عـلى الممتنـع وعـلى الممكن

---

(1) والجائز (س) .
(2) من (ز) .
(3) من (ز) .
(4) من (ز) .
(5) من (س) .
(6) يكون (س) .
(7) من (ز) .

الخاص ، وهما معدومان . فنقول : هذا الكلام مغالطة ، ذلك لأن الممتنع إما أن يكون له تخصص وتميز في نفسه ، أو لا يكون ، فإن كان الأول فحينئذ يمكن [1] أن يكون موصوفا بالامتناع ، سواء كان الامتناع وصفا ثبوتيا أو لم يكن . وإن كان الثاني فحينئذ لا يكون للممتنع في نفسه تخصص ولا تميز ، فلا يمكن أن يكون هو في نفسه موصوفا بالامتناع ، لأن ما لا يكون ممتازا عن غيره في نفسه ، كيف يعقل أن يختص بحكم معين ؟ وإذا كان كذلك ، فحينئذ لا يمكن [الحكم] [2] بالامتناع على الممتنع ، إلا من حيث أن الذهن يستحضر ماهيته ، ثم يحكم عليها بامتناع حصول الوجود الخارجي لها ، وعلى هذا التقدير فالمحكوم عليه بهذا الحكم هو تلك الماهية المحصلة في الذهن ، والحكم هو امتناع الحصول [3] الخارجي لها . وإذا كان كذلك فحينئذ [4] لا يكون المحكوم عليه بالامتناع وصفا وجوديا ويندفع كلامكم .

والجواب : أن نقول : المحكوم عليه بالامتناع ليس تلك الماهية الحاضرة في الذهن [من حيث إنها حاضرة في الذهن] [5] وإنما الممتنع هو وجودها في الخارج [لكن وجودها في الخارج] [6] ليس بحاصل البتة . فثبت : أن المحكوم عليه بالامتناع ليس له ثبوت وحصول أصلا [البتة] [7] فسقط السؤال .

واحتج القائلون بأن الوجوب يمتنع أن يكون وصفا وجوديا . بوجوه :

الأول : إنه لو كان أمرا وجوديا لكان مساويا في [الوجوب][8] لسائر الموجودات ، ومخالفا في ماهيته لها ، فيلزم أن يكون وجوب الوجوب زائدا على ماهيته وتلك الماهية تكون موصوفة بذلك الوجوب ، وذلك الاتصاف إما أن

---

(١) لا يمكن (س) .
(٢) من (س) .
(٣) الحضور ، وإذا . . . الخ (س) .
(٤) فحينئذ يجوز أن يكون الامتناع وصفا وجوديا ، ويندفع كلامكم (س) .
(٥) من (ز) .
(٦) من (س) .
(٧) من (ز) .
(٨) يمكن أن تنطق الباء : دالا .

يكون على سبيل [الوجوب أو على سبيل] (١) الإمكان ، والثاني باطل ، وإلا لكان الوجوب بالذات ممكن الوجوب ، فيلزم أن يكون الواجب لذاته [ممكنا لذاته] (٢) وذلك محال . فبقي الأول [فنقول : فعلى هذا التقدير يكون وجوب الوجوب زائدا عليه ، ثم الكلام في الثاني كما في الأول] (٣) وذلك يوجب التسلسل وهو محال .

الثاني : لو كان الوجوب أمرا ثابتا ، لكان إما أن يكون تمام ماهية الواجب ، أو جزءا من تلك الماهية ، أو أمرا خارجا عنها والكل باطل . أما أنه يمتنع أن يكون تمام الماهية فلوجوه :

الأول : إنا إذا قلنا : الجسم واجب الوجود لذاته ، كان الكلام مفيدا [ولو قلنا : واجب الوجوب . واجب الوجوب لم يكن الكلام مفيدا] (٤) فظهر الفرق .

الثاني : إن ماهية واجب الوجود لذاته غير معلومة وكونه واجب الوجود لذاته معلوم ، فوجب التغاير .

الثالث : إن وجوب الوجود كيفية لانتساب الموضوع إلى المحمول .

ولذلك قال أهل المنطق (٥) : الجهات الثلاثة : الوجوب . والإمكان . والامتناع . وإذا كذلك امتنع أن يكون الوجوب تمام الماهية . أما أنه يمتنع أن يكون الوجوب جزءا من الماهية . فلأن كل ما كان كذلك كان مركبا ، وكل مركب فهو ممكن لذاته ، وكل ممكن لذاته فإنما يجب بإيجاب غيره ، فيلزم أن يكون الوجوب الذاتي ممكنا لذاته ، واجبا بغيره ، وهو محال . وأما أنه يمتنع أن يكون الوجوب خارجا عن الماهية ، فلأن بتقدير أن يكون الأمر كذلك ، لم يكن

---

(١) من (ز) .
(٢) من (ز) .
(٣) من (ز) .
(٤) من (ز) .
(٥) قالوا (س) .

جوهرا قائما بنفسه[1] ، مباينا[2] عن الذات الواجبة ، بل يكون صفة لتلك الذات ، والصفة مفتقرة إلى الموصوف . والمفتقر إلى الغير ممكن لذاته ، واجب بغيره فيجب[3] أن يحصل قبل هذا الوجوب وجوب آخر ، حتى يكون ذلك الوجوب السابق علة لوجوب هذا الوجوب[4] اللاحق ، فيلزم وقوع التسلسل ، ويلزم أن يحصل للذات الواحدة أعدادا من الوجوب . وكل ذلك محال .

الوجه الثالث : في بيان أن الوجوب بالذات يمتنع أن يكون وصفا موجودا : وذلك لأن الوجوب بالذات ماهية مركبة . فهي ممكنة لذاتها . ينتج أن الوجوب لذاته [ممكن لذاته][5] ، وهو محال . إنما قلنا : إن الوجوب بالذات ماهية مركبة فلأن الوجوب بالذات والوجوب بالغير متشاركان في المفهوم من كونه وجوبيا[6] ويمتاز عن الآخر بكونه [وجوبيا بالذات ، وكون الآخر][7] وجوبيا[8] بالغير وما به المشاركة غير ما به المخالفة ، فيلزم أن يكون الوجوب بالذات مركبا من هذين القيدين . فإن قالوا : لم لا يجوز أن يقال : الوجوب بالذات ، ممتاز عن الوجوب بالغير بقيد سلبي . وهو أنه لا يحصل معه القيد الزائد الحاصل في جانب الوجوب[9] بالغير ؟ قلنا : لأن الوجوب الذاتي ، وهو القدر[10] المشترك بين الصورتين إما أن يكون واجبا لذاته وإما أن يكون ممكنا لذاته . فإن كان الأول[11] امتنع أن يصير جزءا من ماهية الوجوب بالغير ، لأن ماهية الوجوب بالغير صفة عارضة لماهيات الممكنات ، والعارض للشيء يكون عارضا لذلك الشيء بجميع أجزائه فلو كان أحد أجزائه هو الوجوب الذي هو واجب الوجود لذاته ، لزم أن يكون الواجب لذاته مفتقرا إلى غيره وهو محال . وأما إن قلنا : إن مسمى الوجوب الذي هو القدر[12] المشتريك بين الصورتين

---

(1) بذاته (س) .
(2) منافيا (س) .
(3) فيلزم (س) .
(4) الوجود (س) .
(5) من (س) .
(6) وجوديا (س) .
(7)) من (س) .
(8)) وجودا بالغير (س) .
(9)) الوجود (س) .
(10) القيد (س) .
(11) كان واجبا لذاته (س) .
(12) القيد (س) .

أمر ممكن لذاته ، ثم إنه جزء من قوام ماهية الوجوب الذاتي ، لزم أن يكون الواجب لذاته متقوما بالممكن لذاته ، وهو محال . فثبت بما ذكرنا : أنه لو كان الوجوب بالذات مفهوما ثبوتيا ، للزم كون هذه الماهية مركبة ولما ثبت أن هذا محال ، كان القول بكونه مفهوما ثبوتيا محال .

الوجه الرابع : في بيان أن الوجوب الذاتي يمتنع أن يكون مفهوماً ثبوتيا [1] : هو أن مسمى الوجوب محمول على العدم [المحض ، والمحمول على العدم عدم . فالوجوب عدم . وإنما قلنا : إن الوجوب محمول على العدم] [2] لأن الشيء الذي يصدق عليه [أنه يمتنع أن يوجد يصدق عليه] [3] لا محالة أنه واجب أن [لا] [4] يوجد . فههنا المفهوم من الوجوب محمول على اللاوجود . فثبت أن الوجوب محمول على العدم . وأما إن المحمول على العدم : عدم ، فلأنه لو كان وجودا لزم أن يكون العدم المحض [5] موصوفا بالصفة الموجودة ، وأنه محال . فثبت أن مسمى الوجوب ، لا يمكن أن يكون صفة موجودة .

الوجه الخامس : في بيان أن الوجوب يمتنع أن يكون صفة موجودة : [وذلك لأن الشيء ما لم يجب لم يوجد ، فوجوبه متقدم على وجوده ، فلو كان الوجوب صفة موجودة] [6] لزم أن يكون حصول تلك الصفة الموجودة للماهية سابقا على وجود تلك الماهية في نفسها . وهذا محال . لأن وجود الشيء في نفسه [متقدم بالرتبة على وجود غيره له . فأما أن يقال : إن وجود غيره له ، متقدم بالرتبة على وجوده في نفسه . فهذا] [7] محال لا يقبله العقل .

الوجه السادس : إذا قلنا في شيء : إنه واجب الوجود لذاته ، فهذا التصديق لا يحصل منه في العقل أمر [محصل] [8] إلا إذا فرضنا حقيقة ، ثم فرضناها موصوفة بالوجود ، ثم فرضنا أن موصوفية تلك الحقيقة بذلك الوجود

---

(١) ذاتيا (س) .
(٢) من (ز) .
(٣) من (س) .
(٤) من (س) .
(٥) من (س) .
(٦) من (س).
(٧) من (ز) .
(٨) من (س) .

موصوفية منعوتة بنعت الوجوب واللزوم .

وإذا كان كذلك ، فهذا الوجوب صفة من صفات النسبة الحاصلة بين الموضوع وبين المحمول ، وتلك النسبة صفة من صفات ذلك الموضوع . وصفة الشيء مفتقرة [إلى الموصوف ، والمفتقر إلى الشيء ، أولى بالافتقار ، فيثبت أن الوجوب مفتقر] (١) إلى الغير ، والمفتقر [إلى الغير] (٢) ممكن لذاته . فالوجوب بالذات [ممكن بالذات ، وذلك متناقض وباطل . فثبت أن الوجوب بالذات] (٣) لا يمكن أن يكون وصفا موجودا .

فهذا جملة ما يذكر في هذا الباب .

والجواب : **أن نقول** : لا شك أن في الوجود [موجودا] (٤) ولا شك أن ذلك الموجود إما أن يكون واجبا لذاته ، وإما أن يكون ممكنا لذاته ، وهذه الشكوك التي ذكرتموها في الطعن في الوجوب بالذات ، معارضة بالشكوك المذكورة في الطعن في الإمكان الذاتي . ولما تعارضت هذه الشكوك ، بقي ما ذكرناه من الدلائل الدالة على أن الوجوب بالذات أمر حاصل متحقق سليما عن الطعن [وبالله التوفيق] (٥) .

---

(١) من (ز) .
(٢) من (س) .
(٣) من (س) .
(٤) من (ز) .
(٥) من (ز) .

المسألة الثالثة

في

أن وجود الله - تعالى - نفس ماهيته أو صفة زائدة على ماهيته ؟

إنه من المعلوم بالضرورة أنا نصف واجب الوجود لذاته بأنه موجود ، ونصف أيضا ممكن الوجود لذاته بأنه موجود . فنقول : إما أن يكون وقوع لفظ الوجود على هذين القسمين بحسب مفهوم مشترك بين هذين القسمين ، وإما أن لا يكون كذلك [بل يكون ذلك][1] . بحسب الاشتراك اللفظي فقط ، فإذا كان الحق هو القسم الأول . فنقول : هذا القسم ينقسم إلى قسمين آخرين ، وذلك لأن ذلك المفهوم المسمى بالوجود ، إما أن يقال : إنه في حق واجب الوجود مقارن لماهية أخرى ، ويكون هذا الوجود صفة لتلك الماهية ولاحقا من لواحقها ، وإما أن يقال : إنه [أمر][2] قائم بنفسه مستقل بذاته [من غير أن يكون صفة لشيء من الماهيات][3] ومن غير أن يكون عارضا لشيء من الحقائق .

فيثبت : أن القول في وجود الله تعالى لا يمكن أن يخرج عن هذه الاقسام الثلاثة . فالأول قول من يقول : لفظ الموجود الواقع على الواجب لذاته ، وعلى الممكن لذاته ، لا يفيد مفهوما واحدا مشتركا فيه بين القسمين ، بل هو بحسب

---

(١) من (س) .
(٢) من (ز) .
(٣) من (س) .

الاشتراك اللفظي فقط . والثاني قول من يقول : لفظ الموجود يفيد مفهوما واحدا ، إلا أنه في حق واجب الوجود لذاته ، وجودا مجردا ، أعني أنه وجود بشرط كونه غير عارض لشيء من الماهيات ، بل يكون وجودا قائما بنفسه ، وبهذا التقدير يكون وجود الله تعالى نفس حقيقته . والثالث : قول من يقول : إن الوجود صفة من صفات حقيقة الله تعالى ، ونعت من نعوت ماهيته ، وبهذا التقدير فوجود الله غير ماهيته . وهذه الأقوال الثلاثة قد ذهب إلى كل واحد منها عالم من الناس . فالأول : قول طائفة عظيمة من المتكلمين كأبي الحسن الأشعري ، وأبي الحسين البصري . والثاني : هو القول الذي اختاره أبو علي بن سينا في جميع [كتبه][1] والثالث : قول طائفة عظيمة من المتكلمين ، وهو الذي نصرناه في أكثر كتبنا . ويجب على العاقل أن يتأمل في هذا التقسيم الذي ذكرناه حتى يعلم يقينا أن هذه الأقوال الثلاثة لا مزيد عليها البتة . ونقول : أما القول الأول وهو أن لفظ الموجود واقع على الواجب لذاته ، وعلى الممكن لذاته ، لا بحسب مفهوم واحد ، بل بحسب الاشتراك اللفظي فقط . فنقول : إنا قد دللنا في مسائل الوجود على فساده ، ولا بأس بإعادة بعض تلك الوجوه في هذا المقام ، فنقول : الذي يدل على فساده وجوه :

الأول : إن بديهة العقل حاكمة بأن الوجود لا يقابله إلا العدم ، وإن العدم لا يقابله إلا الوجود ، فوجب أن يكون الوجود مفهوما واحدا ، كما أن العدم مفهوم واحد ، حتى يصح ذلك التقابل بينهما .

الثاني : إن الوجود يصح تقسيمه إلى الواجب ، وإلى الممكن والجوهر والعرض ، ومورد التقسيم مشترك بين كل الأقسام .

الثالث : إن اعتقاد كونه موجودا ، لا ينافيه اعتقاد كونه واجبا أو ممكنا أو جوهرا أو عرضا ، فوجب أن يكون المفهوم من كونه موجودا فيه قدر مشترك بين الكل .

---

(١) من (س) .

الرابع : إن بديهة العقل حاكمة بأن المراد من كونه[1] موجودا ، كونه محصلا في الاعتبار ، محققا في الأعيان ، وهذا المفهوم لا يختلف بأن يكون ذلك المحصل [المحقق][2] واجبا أو ممكنا . أو سوادا أو بياضا ، كما أنه لما كان المعقول من الحجمية : التحيز والامتداد في الجهات ، لم يختلف ذلك باختلاف كونه لطيفا أو كثيفا أو حارا أو باردا ، وكما أن بديهة العقل حاكمة بأن المفهوم من الحجمية أمر واحد ، فكذلك حاكمة بأن المفهوم من الحصول والتحقق أمر واحد لا يختلف باختلاف الحقائق .

الخامس : إن واحدا من الشعراء لو ذكر شعرا وجعل قافية أبياته الوجود أو الثبوت أو الحصول ، يقضي عقل جميع العقلاء بأن تلك القافية مكررة . ولو أنه ذكر شعرا وجعل قافية أبياته لفظ العين إلا أنه أراد بهذا اللفظ في كل بيت معنى غير المعنى الذي أراده في البيت الآخر يقضي عقل كل عاقل بأن القافية غير مكررة في المعنى ، وذلك يدل على أن صريح عقول العقلاء قاضية بأن معنى الحصول والوجود والتحقق معنى واحد في الكل .

السادس : إنا إذا رجعنا إلى عقولنا ، وجدنا معنى الحصول والوجود معنى معلوما من فطرة العقل ، ومن بديهته ، وإنا لا نجد [البتة][3] شيئا آخر أعرف من معنى الحصول ، يعرّف معنى الحصول به ، وهذا إنما يكون لو كان معنى الحصول معنى واحدا في الكل ، أما لو كان معنى الحصول [معنى][4] يختلف باختلاف المواضع ، وليس بين تلك الحصولات معنى واحد مشترك [فحينئذ][5] وجب أن لا يقدر[6] على تصور معنى الحصول [المطلق][7] وأن يفتقر في تصور كل واحد من المعاني المسماة بالحصول والوجود ، إلى تعريف خاص ، وبيان

---

(١) كيفية (س) .
(٢) من (ز) .
(٣) من (س) .
(٤) من (ز) .
(٥) من (س) .
(٦) وجب أن الفقد لا معنى تصور . . . الخ (س) .
(٧) من (ز) .

خاص ، وحيث لم يكن الأمر كذلك ، علمنا أن معنى الحصول ، والوجود [معنى] (1) واحد في الكل .

السابع : [نحن] (2) إذا عقلنا معنى السواد [ومعنى] (3) البياض ، قضى العقل بامتياز معنى السواد عن معنى البياض بنفسه من غير أن يحتاج فيه إلى إلحاق قيد آخر ، بها يوجب الامتياز . فلو كان وجود الواجب ، حقيقة مخالفة لوجود الممكن ، لكنا إذا تصورنا هذين الوجودين ، وجب أن تحكم بديهة العقل بامتياز أحدهما عن الآخر ، لكن من المعلوم بالضرورة أنه ليس كذلك ، فإنا ما لم نصف أحد الموجودين (4) إلى الواجب ، والموجود الآخر إلى الممكن ، لم يحصل في العقل امتياز أحد الموجودين عن الآخر .

فعلمنا أن الموجودات (5) في أنفسها ليست متمايزة من حيث إنها وجودات ، بل الوجود من حيث إنه وجود ، مفهوم واحد ، وأنه إنما يمتاز بعضها عن بعض بسبب خارج (6) عن ماهيتها .

الثامن : إنا إذا أقمنا الدليل على أن العالم محدث ، قضى العقل بافتقاره إلى موجود يوجده ، ثم بعد ذلك يقع البحث في أن ذلك الموجود الذي أوجد العالم ، هل هو قديم أو محدث ؟

وبتقدير أن يكون قديما ، فهل هو واجب لذاته ، أو واجب بسبب وجوب علته ؟ وهل هو جسم أو حال في الجسم [أو لا جسم ولا حال في الجسم] (7) ؟ وعلى جميع التقديرات فإن اعتقاد أن العالم لا بد له من موجد يوجده ، ومن كائن يكونه ، باقي ثابت غير متغير ، وكل ذلك يدل على أن المعقول من كونه موجودا متحققا في الأعيان : أمر واحد مشترك فيه بين كل الأقسام .

التاسع : إن بديهة العقل شاهدة بأن المعقول من كونه واجب الوجود

---

(1) من (س) .
(2) من (ز) .
(3) من (ز) .
(4) الوجودين (س) .
(5) الوجودات (س) .
(6) خالص (س) .
(7) من (س) .

لذاته ينافي المعقول من كونه ممكن الوجود لذاته [وبالعكس . وأيضا] [1] المعقول من كونه حجما متحيزا ، ينافي المعقول من كونه [موجودا] [2] مجردا ، فجميع هذه الاعتبارات متناقضة متغايرة ، وصريح العقل شاهد بأن المعقول من كونه موجودا محصلا في الأعيان ، لا يناقض شيئا من هذه الاعتبارات ولا ينافيها . وذلك يدل على أن كونه موجودا ، مفهوم مغاير لهذه الاعتبارات المخصوصة باقي مع كل واحد منها . وذلك يدل على أن المفهوم من كونه موجودا [مفهوما] [3] واحدا لا يختلف باختلاف هذه [الصور] [4] .

العاشر : إنا إذا قلنا : الوجود غير مشترك فيه بين جميع الموجودات . فهذا الحكم إنما يتناول جميع الموجودات ، لو كان المفهوم من الوجود من حيث إنه وجود ، مفهوما واحدا . إذ لو كان الوجود له مفهومات كثيرة ، فلعل هذا المفهوم ، وإن كان غير مشترك فيه بين الموجودات ، فالمفهوم الآخر يكون مشتركا فيه بين كل الموجودات . فيثبت أن قولنا : الوجود غير مشترك فيه ، إنما يعم هذا الحكم ، ويثبت في كل موجود ، ولو ثبت أن الوجود مشترك [فيه] [5] يثبت : أن قولنا : الوجود غير مشترك فيه : كلام ، يفضي [ثبوته] [6] إلى نفيه . فيكون باطلا .

واعلم أنا قد استقصينا هذه المسألة في أول كتاب الوجود وأحكامه . إلا أنا إنما أعدناه مع زوائد كثيرة في هذا الموضع ، حتى يكون الكلام في هذه المسألة مجموعا في موضع واحد .

وثبت بهذه البراهين : أن لفظ الوجود [7] الواقع على الواجب [لذاته] [8] وعلى الممكن لذاته ليس بحسب الاشتراك اللفظي فقط ، بل بحسب أنه يفيد معنى واحدا مشتركا فيه بين الضدين [9] وإذا ثبت هذا

---

(1) من (س) .
(2) من (ز) .
(3) من (ز) .
(4) من (ز) .
(5) من (س) .
(6) من (ز) .
(7) الوجود (س) .
(8) من (ز) .
(9) الصورتين (ز) .

فنقول : بقي لنا في المسألة قولان :

أحدهما : قول من يقول : [تمام حقيقة الله تعالى هو هذا الوجود ، بشرط كونه غير عارض بشيء من الماهيات .

والثاني : قول من يقول] [1] إن وجود الله تعالى صفة عارضة لماهيته .
فنقول : القول الأول باطل ، والذي يدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : أن نقول : الوجود من حيث إنه وجود إما أن يقتضى أن يكون قائما بنفسه ، مستقلا بذاته ، غنيا عن كل ما سواه . أو لا يقتضي ذلك . فإن كان الأول وجب أن يكون كل وجود كذلك ، فجميع الموجودات تكون قائمة بأنفسها ، مستقلة بحقائقها ، واجبة التفرد [2] بما هي هي ، وهذا ظاهر البطلان ، وإلا لزام أن لا يكون شيء من الممكنات موجودا أصلا ، وإن كان الثاني فحينئذ الوجود من حيث إنه وجود [لا يكون] [3] قائما بنفسه [ولا مستقلا بحقيقته ، فوجب أن لا يكون في الوجود موجود قائم بنفسه] [4] مستقل بحقيقته [وذلك مناقض لقول من يقول : إن وجود الله تعالى قائم بنفسه ، مستقل بحقيقته] [5] من حيث إنه هو . وهذا الكلام بلغ في الجلاء والوضوح إلى حيث تشهد فطرة العقلاء [6] وغريزتهم بأنه لا يقبل السؤال والاعتراض البتة .

الحجة الثانية : وهي قريبة مما تقدم . أن نقول : الوجود من حيث إنه وجود إما أن يقتضي أن يكون عارضا [لماهية من] [7] الماهيات ، أو يقتضي [أن يكون] [8] غير عارض لشيء من الماهيات ، أو لا يقتضي ، لا العروض ولا التجرد . فإن كان الحق هو الأول ، فكل وجود فهو عارض لماهية من الماهيات ، ووجود واجب الوجود كذلك . وإن كان الحق هو الثاني ، فكل

---

(١) من (ز) .
(٢) التقرير (س) .
(٣) من (س) .
(٤) من (س) .
(٥) من (ز) .
(٦) العقل (ز) .
(٧) من (ز) .
(٨) من (ز) .

وجود فهو مجرد غير عارض لشيء من الماهيات ، فيلزم أن يقال : هذه الممكنات ليست موجودة أصلا ، وإن كانت موجودة كانت موجودة بوجودات هي أعيانها . فحينئذ يلزم أن يكون لفظ الوجود[1] واقعا على الوجودات بالاشتراك اللفظي ، وهو محال . وإن كان الحق هو الثالث ، فحينئذ يمتنع أن يصير الوجود متقيدا بقيد كونه عارضا تارة ، وبقيد كونه لا عارضا أخرى ، إلا بسبب منفصل ، فيكون [وجود][2] واجب الوجود لذاته متعلقا بسبب منفصل ، فيكون واجب الوجود [لذاته ، واجب الوجود][3] بغيره . وهو محال .

الحجة الثالثة : وهي أيضا قريبة مما تقدم : إذا قلنا : إن وجود[4] واجب الوجود [مجردا عن كونه عارضا بشيء من الماهيات ، فالمقتضى لهذا التجرد ، ولهذا الاستغناء][5] إما طبيعة الوجود من حيث إنه وجود وإما أن[6] يكون حالا فيه ، وإما أن لا يكون حالا فيه ولا محلا له ، والكل باطل ، أما بيان بطلان القسم الأول فلأنه يلزم أن يكون كل وجود كذلك ، لأن لازم الماهية مشترك فيه بين جميع أفراد تلك الماهية ، وأما بيان بطلان القسم الثاني : فلأن تلك الصفة الحالة في ذلك الوجود ، إما أن تكون لازمة لذلك الوجود ، أو لا تكون لازمة له ، والأول باطل ، لأنه [يعود[7] إلى] التقسيم في أن المقتضى لذلك اللزوم إما نفس طبيعة الوجود ، وإما أن يكون حالا فيها [أو محلا لها][8] أو ما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها . فإن كان ذلك بسبب حال آخر . لزم التسلسل وهو محال ، وأما إن كانت تلك الصفة الحالة في ذلك الوجود ليست لازمة لذلك الوجود ، فحينئذ يكون ممكن الزوال ، وبتقدير زواله فإنه يجب زوال ذلك الاستغناء ، ويجب زوال ذلك الاستقلال ، فحينئذ يصير الواجب لذاته ، ممكنا لذاته وهو محال . وأما بيان بطلان القسم الثالث وهو أن يكون المقتضى لذلك التجرد ، ولذلك الاستغناء شيء يكون محلا لذلك

---

(١) الموجود (س) .
(٢) من (ز) .
(٣) من (س) .
(٤) وجوب (س) .
(٥) من (ز) .
(٦) ما (س) .
(٧) من (ز) .
(٨) من (س) .

الوجود ، فنقول : هذا باطل . لأن على هذا التقدير يكون الوجود عارضا لذلك الشيء ، وتكون ماهية ذلك الشيء موصوفة بالوجود ، فحينئذ يكون وجود الله تعالى صفة قائمة بماهيته ، مع أن الفرض والتقدير هو أن وجود الله تعالى ليس عارضا لشيء من الماهيات . هذا خلف .

وأما بيان بطلان القسم الرابع : وهو أن كون ذلك الوجود مستقلا بنفسه ، قائما بذاته ، معلل بسبب منفصل ، مغاير لذلك الوجود ، ولا يكون حالا فيه ، ولا يكون محلا له . فنقول : فعلى هذا التقدير يلزم أن يكون واجب الوجود لذاته ، واجب الوجود لغيره ، وذلك محال . لأن بتقدير فرض عدم ذلك الغير إن لم يبق ذلك الشيء ، قدح ذلك في كونه واجب الوجود لذاته ، وإن بقي قدح ذلك في كونه واجب الوجود لغيره ، ويثبت أن هذا الاجتماع باطل ، فوجب القطع بأن هذا القسم محال . فيثبت بما ذكرنا : أنه لو كان وجود الله تعالى وجودا قائما بنفسه ، لكان الحق هو أحد هذه الأقسام الأربعة ويثبت أن كل واحد منها باطل ، فيثبت أن ذلك الكلام باطل .

الحجة الرابعة : إنا قد دللنا على أن لفظ الموجود واقع على الواجب وعلى الممكن ، بحسب مفهوم واحد . وإذا ثبت هذا فنقول : إما أن يكون المعقول من كونه تعالى موجودا ، والمعقول من كونه تعالى واجبا لذاته : أمر واحد من غير تغاير البتة ، وإما أن يكون المعقول من كل واحد منها مغايرا للمعقول من الآخر . والأول باطل ، لأنه لما كان كونه واجبا لذاته غير مشترك فيه وبينه وبين الممكنات ، وجب أن لا يكون كونه موجودا أمرا مشتركا فيه بينه وبين الممكنات والوجوب الذاتي غير مشترك فيه بينه وبين الممكنات ، فوجب القطع بأن كونه موجودا مغايرا لكونه واجبا ، وإذا ثبت هذا التغاير فنقول : إما أن يقال : الوجوب بالذات إما أن يستلزم [الوجود] [1] أو يقال بالعكس منه وهو أن الوجود يستلزم الوجوب بالذات ، أو يقال لا هذا يستلزم ذاك ولا بالعكس ، ولكن حصلت ماهية ثالثة . وتلك الماهية تكون مستلزمة لهذين القيدين ، وإما

(١) من (ز) .

أن يقال : لا هذا يستلزم ذاك ولا ذاك يستلزم هذا ، وليس هناك ماهية ثالثة [تستلزمهما معا . فهذه أقسام أربعة لا مزيد عليها.

أما القسم الأول : وهو أن يقال : الوجوب بالذات] (١) يستلزم الوجود . فعلى هذا التقدير ، يكون الوجود عارضا للوجوب بالذات . وقد فرضنا ذلك الوجود ، غير عارض بشيء من الماهيات . هذا خلف .

وأما القسم الثاني : وهو أن يقال : الوجود يستلزم الوجوب بالذات ، فهذا فاسد لأن مسمى الوجود هو القدر المشترك بينه وبين الممكنات ، وما به المشاركة يمتنع أن يستلزم ما به الممايزة ، لأن الأشياء المتساوية في النوع ، يمتنع أن تلزمها لوازم مختلفة بالنوع .

وأما القسم الثالث : وهو أن يقال : حصل هناك مفهوم ثالث ، يستلزم هذين القيدين . فنقول : فعلى هذا التقدير يكون الوجوب بالذات ويكون الوجود عارضين (٢) لتلك الماهية . وقد فرضنا أنه ليس كذلك . هذا خلف .

وأما القسم الرابع : وهو أن لا يكون واحدا منهما مستلزما للآخر ، وليس هناك ثالث يستلزمهما . فنقول : فعلى هذا التقدير لا يكون ذلك الوجود مستلزما للوجوب الذاتي ، بل يكون [ذلك الوجود عارضا مفارقا لذلك الوجود ، فحينئذ لا يكون الواجب لذاته ، واجبا لذاته ، بل] (٣) ممكنا لذاته ، وذلك باطل (٤) . فثبت بهذا البرهان : أن القول بأن واجب الوجود لذاته لا حقيقة له إلا الوجود المجرد . كلام باطل فاسد .

الحجة الخامسة : لا شك أنه تعالى مبدءا لوجود الممكنات ، وكونه مبدءا لها : إما أن يكون لنفس كونه وجودا ، أو لنفس كونه وجودا مع قيد سلبي ، أو لنفس كونه وجودا مع قيد وجودي ، والأول باطل . وإلا لوجب أن يكون كل

---

(١) من (ز) .
(٢) عارض (ز) .
(٣) من (ز) .
(٤) محال (س) .

موجود جنس[1] المبدأ لجميع الآثار الصادرة عن واجب الوجود ، وذلك لا يقوله عاقل ، والثاني باطل لوجهين:

الأول : إن على هذا التقدير يصير القيد العدمي ، جزءا من ماهية المبدأ الأول من حيث إنه مبدأ لغيره ، وذلك محال ، لأن العدم لا يكون علة للوجود ، ولا جزءا من علة الوجود .

والثاني : وهو أن المقتضى لذلك السبب إن كان هو طبيعة الوجود ، لزم حصوله في كل الموجودات ، وحينئذ يلزم أن يكون كل وجود متساويا بالذات للمبدأ الأول في اقتضاء كل الآثار . وذلك باطل . وإن كان قيدا آخر سلبيا عاد التقسيم [الأول][2] فيه .

وأما القسم الثالث : وهو أن يقال : إن كون ذلك الوجود مبدأ لوجود الممكنات ، ليس لكونه وجودا فقط ، بل لكونه وجودا مع قيد ثبوتي . فنقول : ذلك القيد الثبوتي إما أن يكون معروضا لذلك الوجود أو عارضا له ، أو لا معروضا له ولا عارضا له . فإن كان معروضا لذلك الوجود ، كان ذلك الوجود عارضا لماهية أخرى ، وقد فرضنا أنه ليس كذلك . هذا خلف . وإن كان عارضا لذلك الوجود [فكل عارض][3] فهو محتاج، فالمقتضى لذلك العارض إن كان هو الوجود فقط ، أو الوجود بقيد سلبي ، عادت المحالات المذكورة ، وإن كان المقتضي لذلك العارض هو الوجود بقيد [عارض][4] آخر ، كان الكلام فيه كما في الأول ، ولزم التسلسل وهو محال . وبتقدير أن لا يكون التسلسل محالا ، لكنا نقول : هل ههنا شيء يستلزم [شيئاً][5] أو لم يحصل ذلك ؟ فإن كان الأول كان ذلك الاستلزام إما لنفس الوجود ، أو لنفس الوجود مع قيد سلبي ، أو لنفس الوجود مع قيد ثبوتي ، وإن كان الثاني كان ذلك

---

(١) خسيس (ز) جنس (س) .
(٢) من (ز) .
(٣) من (ز) .
(٤) من (ز) .
(٥) من (ز) .

[نفياً][1] للاستلزام ، وحينئذ لا يجب في المبدأ الأول كونه مبدأ لغيره ، ولا يجب في غيره كونه محتاجاً إليه ، بل ربما انقلب فيصير الواجب ممكناً ، والممكن واجباً . وكل ذلك باطل محال . فثبت أن القول بأن حقيقة واجب الوجود وجود مجرد يفضي إلى هذه الأباطيل ، فكان القول به باطلاً .

الحجة السادسة : إن صريح العقل يشهد بأن فرض شيء لا حقيقة له إلا مجرد الحصول في الأعيان يكون محالا ، بل لا بد وأن يفرض العقل ماهية وحقيقة ، ثم يحكم عليها بأنها حاصلة في الأعيان . فأما فرض موجود لا ماهية له ، ولا حقيقة له إلا مجرد الحصول في الأعيان ، فهذا لا يقبله العقل البتة .

والذي يزيد هذا الكلام تقريرا : ذلك لأن الحكماء ذكروا في باب الوجود مسألة ، وهي أن قالوا : الموجود هو نفس الكون في الأعيان ، لا ما به يحصل الكون في الأعيان ، وأطنبوا في تقرير هذا المعنى وفي إيضاحه ، وإذا ثبت أن الوجود ليس له حقيقة إلا مجرد الحصول في الأعيان ، فالحصول في الأعيان [يمتنع] [2] تقرره في العقل إلا إذا فرض العقل ماهية يحكم عليها بأنها حصلت في الأعيان ، وإذا كان كذلك ، كان هذا اعترافا بأن الوجود بدون الماهية لا يتقرر البتة ، بل بديهة العقل حاكمة بأنه متى حصل معنى الحصول في الأعيان ، فقد حصلت هناك ماهية هي المحكوم عليها بأنها حصلت في الأعيان ، وذلك يفيد الجزم [بأن الوجود] [3] بدون الماهية لا يعقل البتة ، ومما يقوي ذلك : أن الحكماء اتفقوا على أن طبيعة الوجود لا يمكن تعقلها وحدها ، بل ما لم يفرض العقل أمرا من الأمور يحكم عليه بأنه حصل في الأعيان ، استحال منه إدراك معنى الحصول في الأعيان .

فإذا كان معنى الوجود أمرا بلغ في الضعف والحاجة إلى حيث [لا] [4]

---

(١) من (س) .
(٢) من (س) .
(٣) من (س) .
(٤) حيث يمكن (س) .

يمكن تعقله وحده بدون الماهية ، ثم ثبت أن طبيعة الوجود من حيث إنه هو وجود أمر واحد ، في الواجب والممكن ، فكيف تعقل طبيعة الوجود من حيث إنها وجود ، طبيعة واحدة في الواجب وفي الممكن ؟ ثم إنه بلغ في القوة في جانب الواجب إلى حيث كان غنياً عن كل سواه ، وكان كل ما سواه محتاجا إليه ، وبلغ في الضعف والحاجة في جانب الممكن إلى حيث كان محتاجا إلى الماهية في الخارج وفي الذهن ، حتى إن العقل لا يمكنه أن يتصوره وحده ، بل ما لم يجعله تابعاً لغيره ، فإنه لا يمكنه إدراكه وتصوره . وكل من أنصف عَلِمَ أن هذا الكلام معلوم البطلان ببديهة العقل .

الحجة السابعة : اتفق الحكماء على أن تصور الوجود تصور بديهي جلي ، غني عن كل التعريفات ، واتفقوا أيضا على أن الحقيقة المخصوصة لواجب الوجود غير معلومة للبشر [وعبروا عن هذا المعنى بهذه العبارة وهي قولهم : كنه ذات الله تعالى غير معلوم للبشر][1]، ولما كان الوجود أولى بالتصديق[2]، وكانت الحقيقة المخصوصة غير متصورة ، فضلا عن أن تكون أولية التصور ، كان هذا برهانا قاطعا في أن حقيقة الله تعالى ، غير[3] وجوده .

[وقال الداعي إلى الله رحمه الله] [4] حقا . إني لكثير التعجب من هؤلاء الأفاضل كيف جمعوا بين هذين المذهبين ؟ فإن قيل : مرادهم بقولهم : إن كنه حقيقة الله تعالى غير [معلوم] [5] ومتصور للبشر : هو أن البشر ما أحاط عقلهم بكنه صفات الله تعالى ؟ قلنا : هذا بعيد جدا ، لأن معرفة الصفات غير ، ومعرفة الذات غير . والقوم قالوا : كنه الذات غير معلوم ، فكيف يجوز صرف هذا الكلام إلى الصفات ؟ وأيضا : فالقوم حصروا صفات الله تعالى في : السلوب وفي الإضافات ، وهذان القسمان معلومان ، فكيف يقال : المراد أن

---

(١) من (ز) .
(٢) التصور (ز) .
(٣) عين (س) .
(٤) من (ز) .
(٥) من (ز) .

الصفات غير معلومة ؟ وأيضا : فهب أن القوم لم يسلموا بأن الوجود بديهي التصور ، ولم يسلموا أن كنه ذات الله تعالى غير معلوم للبشر ، لكن هاتان المقدمتان قد صحتا بالبراهين اليقينية . أما الأول ففي كتاب الوجود . وأما الثاني ففي المسألة المشتملة على أن [كنه حقيقة] (١) الله تعالى غير معلوم (٢) للبشر ، وإذا كان الأمر كذلك فقد حصل المطلوب على أظهر الوجوه.

الحجة الثامنة : قد ثبت في المنطق أن الوجوب (٣) والإمكان والامتناع جهات . وفسر أهل المنطق هذا المعنى بأن قالوا : كل قضية فلها موضوع ومحمول ، ولا بد وأن يحصل بين الموضوع وبين المحمول نسبة مخصوصة ، وتلك النسبة معناها كون ذلك الموضوع موصوفا بذلك المحمول . وكل قضية فلا بد فيها من حصول هذه الثلاثة . ثم إن موصوفية الموضوع [بالمحمول] (٤) تارة تكون على نعت الوجوب ، وتارة على نعت الإمكان ، وتارة على نعت الامتناع . وهذا الكلام لخصوه في المنطق [وهو كلام حق معلوم] (٥) تشهد فطرة العقل بصحته . إذا ثبت هذا فنقول : إذا قلنا : الله واجب الوجود . فهذه قضية لا بد فيها من موضوع ، ومن محمول ، ومن رابطة ، ومن جهة . أما الموضوع فهو قولنا : الله . أما المحمول فهو قولنا : موجود . وأما الرابطة فمحذوفة في اللفظ ولكنها معتبرة في المعنى ، والتقدير : الله هو موجود . وأما الجهة فهي الوجوب .

إذا عرفت هذا فنقول : المحكوم عليه بأنه موجود ، إما أن يكون هو كونه موجودا وإما أن يكون حقيقة غير الوجود ، وتلك الحقيقة هي الموضوع للوجود [ويكون الوجود] (٦) محمولا على تلك الحقيقة ، والأول باطل ، وإلا لصار تقدير هذه القضية : الوجود يجب أن يكون محكوما عليه بكونه موجودا . ومعلوم أن ذلك باطل . والثاني حق إلا أنه تصريح بأن الوجود محمول ، وأن موضوع هذا المحمول ماهية مخصوصة ، وحقيقة مخصوصة هو المحكوم عليها لهذا

---

(١) على أن صفات الله .... الخ (س) .
(٢) غير معلوما (س) .
(٣) الوجود (س) .
(٤) من (س) .
(٥) من (س)س .
(٦) من (س) .

الـوجود ، وإذا قلنـا [ذلك فقـد قلنا] [1] إن مـاهيـة الله تعـالى يجب أن تكـون غير [2] وجوده ، وذلك هو المطلوب .

الحجة التاسعة : إن الحكماء استـدلوا عـلى أن وجود الممكنـات زائد عـلى ماهياتها . فإن قالوا : يمكننا أن نتصور المـاهية مـع الشك في الـوجود ، والمعلوم مغاير لما هو غير معلوم ، فالماهية غير الوجود ، فنقول : هذا البرهان بعينه قـائم في وجود واجب الوجود ، وذلك لأنا إذا تصورنا من واجب الوجـود ، أنه الـذي يستغني في وجوده عن الغير ، وأنه الذي يستحق الوجود من ذاتـه . فمن المعلوم بالضرورة أن هذا القدر من التصور لا يوجب الجزم بوجـود هذا المـوجود ، بـل يعـد حصول هـذا التصور يبقى العقـل شـاكـا في أن هـذه الحقيقـة ، هـل هي مـوجودة أم لا ؟ فثبت أن في هـذا الموضـع يمكن تصـور المـاهيـة مـع الشـك في الوجود ، وهذا يقتضي كون الماهية مغايرة للوجـود ، فإن لم يلزم من هـذا المعنى حصـول التغـايـر [في هـذا المـوضـع ، لم يلزم أيضـا حصـول التغـايـر في] [3] الممكنات . فإن قالوا : الفرق أن ممكن الوجود يمكن [انفكاكه عن الوجود ، فلا جرم أمكن] [4] تعقله [مع الشك في الوجود . أما واجب الـوجود فـإنه لا يمكن تعقله] [5] من حيث إنه واجب الوجود إلا مع تعقل الوجود ، لأنه من المستحيل أن يقال : إنه مع كونه واجب الوجود ، لا يكون موجودا .

فنقول : فعلى ما ذكرتم يلزم في كل من تصور أن واجب الوجود لـذاته ، ما هو ؟ أن يجزم بأن واجب الوجود موجود ، ولما كان هذا باطلا [فاسدا] [6] في بـديهة العقـل ، علمنا أنـه يمكن حصول تصـور واجب الـوجـود مـع الشـك في وجوده . وإذا كان [الأمر] [7] كذلك وجب أن يكون وجوده زائدا على ماهيته .

الحجة العاشـرة : لا شك أن قـولنا : الله واجب الـوجـود ، كـلام حق وصدق . فقولنا : الله موضوع ، وقولنا : موجود محمول ، وقولنا : واجب صفة

---

(1) من (ز) .
(2) عين (س) .
(3) من (س) .
(4) من (س) .
(5) من (س) .
(6) من (ز) .
(7) من (ز) .

لانتساب الموضوع إلى المحمول، ونقول : المراد بالموضوع وهو قولنا الله ، إما أن يكون هو الوجود ، أو أمرا مغايرا للوجود ، والأول باطل لوجوه : أحدها : أن على هذا التقدير يصير معنى الكلام أن الوجود واجب الوجود . ولكن هذا باطل ، لأن الوجود الذي جعل موضوعا ، إما أن يكون هو الوجود الذي جعل محمولا أو غيره ، والأول باطل لأن جعل الشيء موضوعا لنفسه ومحمولا لنفسه ، كلام فاسد ، عار عن الفائدة . فإن من قال : الجدار : جدار . والمثلث : مثلث . كلامه كلام فاسد ، وإن كان الثاني لزم أن يكون الوجود الذي جعل موضوعا ، مغايرا للوجود الذي جعل محمولا ، فحينئذ يلزم من كونه موجودا : خبرين [1] وأيضا : فلما كانت طبيعة الوجود واحدة ، كان الوجود الذي هو الموضوع مساويا في تمام الماهية للوجود الذي هو المحمول ، وحينئذ لم يكن أحدهما بأن يكون موصوفا والآخر بأن يكون صفة ، أولى من العكس . فيثبت بهذا البرهان : أنا إذا قلنا : الله يجب أن يكون موجودا ، لم يكن المشار إليه بقولنا [2] نفس الوجودية ، بل حقيقة أخرى سوى الوجودية ، وقد صدق حكم العقل عليها بوجوب اتصافها بالموجودية ، وذلك يدل على أن وجود الله تعالى ليس أمرا قائما بنفسه بل هو صفة لماهية أخرى . وذلك هو المطلوب .

فإن قالوا : لم لا يجوز أن يكون المراد من قولنا : الله ، حقيقة لا ندري ماهيتها ولا تعينها ولكنا نعرف في الجملة كونها موجودة ؟ فنقول : هب أنا لا نعرف أن تلك الحقيقة ما هي ؟ إلا أنا نعرف منها أنها إما أن تكون هي الوجود ، أو حقيقة مغايرة للوجود [فإن كانت هي الوجود ، لزمت المحالات . وإن كانت حقيقة مغايرة للوجود] [3] لزم كون وجود الله تعالى صفة لتلك الحقيقة . وذلك هو المطلوب . ولما كان هذا الكلام الذي يفيد مقصودنا متقرر ، سواء عقلنا خصوصية تلك الحقيقة ، أو لم نعقلها ، لم يكن عدم علمنا بتلك

---

(١) مرتين (ز) .
(٢) بقوله (س) .
(٣) من (ز) .

الحقيقة المخصوصة من حيث إنها هي ، قادحا في مطلوبنا .

الحجة الحادية عشر في إثبات هذا المطلوب : أن نقول : لا شك أن الحق تعالى ذات متعينة ممتازة بتعينها عن كل ما سواه من الذوات المعينة ، ولا شك أن الوجود من حيث إنه وجود حقيقة يشترك فيها الواجب والممكن والجوهر والعرض ، فنقول : ذاته المخصوصة إما أن يكون هو هذا المفهوم المشترك فيه بين كل الموجودات ، وإما أن يكون هو هذا المفهوم ، مع قيد زائد يقتضي تخصصه وتعينه . والأول باطل ، لأن هذا المفهوم المشترك يصدق عليه كونه مشتركا بين الكل ، وذاته المخصوصة لا يصدق عليها هذا المعنى . فبطل القول بأن ذاته المخصوصة هو هذا المفهوم المشترك .

بقي أن يقال : إنه هو هذا المفهوم مع قيد زائد . فنقول : ذلك [القيد] [1] الزائد إما أن يكون سلبيا أو ثبوتيا ، والأول باطل ، لأنه سبحانه من حيث إنه هو ذلك المعين موجود ، وما لأجله التعين جزءا من المعين ، فلو كان ما لأجله حصل التعين قيدا سلبيا ، لزم أن يكون القيد السلبي جزءا من الماهية الثابتة ، وهو محال . وأما إن كان القيد الذي لأجله حصل التعين أمرا ثابتا ، فإما أن يكون ذلك الأمر المخصوص موضوعا والوجود المشترك فيه محمولا ، وإما أن يكون الأمر بالعكس منه . والأول هو المقصود . لأن على هذا التقدير تكون تلك الهوية المخصوصة المعينة موصوفة بالوجود ، فيكون ذلك الوجود عارضا لماهيته ، والثاني باطل لوجهين : أحدهما : أنه ثبت في المنطق أن الأخص بالموضوعية والأعم أولى بالمحمولية . والثاني : وهو أنا لو جعلنا الوجود المطلق موضوعا ، وجعلنا تلك الخصوصية محمولة له ، لزم أن يقال : الوجود المشترك فيه هو تلك الخصوصية ، وحمل تلك الخصوصية عليه ، يمتنع من كونه مشتركا فيه بينه وبين غيره ، فلزم أن يقال : الأمر المشترك فيه غير مشترك فيه ، وذلك محال . فثبت : أن القول بأن حقيقته وجود مجرد ، يفضي إلى أقسام باطلة فيكون القول به باطلا .

---

(١) من (س) .

الحجة الثانية عشر : أجمع العقلاء على أن أفراد النوع الواحد يجب تساويها في اللوازم ، وصريح العقل شاهد بصحة هذه المقدمة .

وإذا ثبت هذا فنقول : الوجود في حق واجب الوجود ، والوجود في حق ممكن الوجود : طبيعة نوعية واحدة . فوجب أن يصح على كل واحد منهما ، ما يصح على الآخر . ولما كان ذلك باطلا ، علمنا أن الحقيقة المخصوصة لواجب الوجود لذاته حقيقة ، تخالف سائر الحقائق . وأيضا : فقد اتفقت الحكماء على أن الطبيعة النوعية إنما يعرض لها التعدد [1] بسبب القوابل [والماهية الموصوفة بالوجدان ، جارية مجرى القوابل بتلك الوجودات . فثبت أنه لولا] [2] الماهيات [المختلفة] [3] لامتنع وقوع التعدد في طبيعة الوجود ، وحيث وقع التعدد فيه ، علمنا أن وقوع التعدد فيها ، إنما كان بسبب الماهيات المختلفة .

فهذه البراهين التي ذكرناها ولخصناها : وجوه ظاهرة جلية قطعية في إفساد هذا المذهب .

واحتج الشيخ الرئيس : [أبو علي] [4] في بيان أن وجود الله تعالى يمتنع كونه عارضا [لشيء] [5] من الماهيات بوجه واحد ذكره في كتاب الإشارات . وأنا أذكر ذلك الوجه ، وأضم إليه تقريرات قوية ، وبيانات كاملة . فنقول : وجود الله تعالى إما أن يكون مستقلا بنفسه [6] قائما بذاته ، من غير أن يكون تحققه محتاجا إلى تحقق غيره ، وإما أن لا يكون كذلك ، بل يكون تحققه محتاجا إلى تحقق غيره . فإن كان الحق هو الأول ، كان ذلك الوجود قائما بذاته مستقلا بنفسه ، فلا يكون عارضا لشيء من الماهيات . وإن كان الحق هو الثاني ، وهو كون ذلك الوجود غير مستقل بنفسه بل يكون مفتقرا إلى غيره ، فنقول : فذلك الوجود مفتقر إلى غيره ، وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن لذاته ، فذلك الوجود

---

(١) التفرد (س) .
(٢) من (س) .
(٣) من (ز) .
(٤) من (س) .
(٥) من (س) .
(٦) مستقلا بنفسه ، قائما بنفسه (ز) .

ممكن لـذاته . وكـل ممكن لذاتـه فلا بـد له من سبب ، وذلـك السبب إما تلك الماهية أو غيرها . ولا جائز أن يكون سبب ذلك الوجود هـو تلك الماهيـة ، لأن كون تلك الماهية مقتضية لذلك الوجود ، إما أن يكون مشروطا بكـونها موجـودة [أو لا يكون] (١) مشروطا بهذا الشرط . ولا جائز أن يكون اقتضاء تلك الماهيـة لـذلك الـوجود ، مشـروطا بكـونها مـوجـودة ، لأن الـوجـود الـذي هـو شـرط الاقتضاء ، إن كان هو غير (٢) الـوجود الـذي هو الأثـر (٣) ، لزم كـون الشيء الواحد شرطا لنفسه ، وهو محال ، وإن كان غيـره لزم أن يكـون الشيء الواحـد موجودا مرتين ، وهو محال . ولأن الكلام في الوجـود الثاني كـالكلام في الأول ، يلزم إمـا التسلسل ، وإمـا الدور وهمـا محالان . هـذا كله إذا قلنا : إن اقتضـاء تلك الماهية لذلك الوجود ، مشروط بكون تلك الماهية مـوجودة . أمـا إن قلنا : إن هذا الشرط غير معتبر ، فحينئذ يكون هذا قولا بأن ما ليس بموجود ، يكـون مقتضيا للوجود ، وذلك محال في بديهة العقل ، لأن الشيء ما لم يكن موجودا في نفسه ، يمتنع كونه علة في وجود غيره . وهذا كله إذا قلنا : العلة المقتضية لذلك الوجود هي تلك الماهية . أما إذا قلنا : العلة المقتضية لذلك [الوجود] (٤) شيء آخر سوى تلك الماهية ، فحينئذ يكون وجود واجب الوجود لذاته ، مستفادا من سبب منفصـل ، فيكون واجب الـوجود لـذاته [واجب الـوجود بغيـره ، وذلـك محال . فثبت أن القول بـأن وجود واجب الـوجود لـذاته] (٥) عـارض لماهيتـه : يفضي إلى هـذه المحالات ، فـوجب أن يكـون القـول بـه محـالا . فثبت أنـه لا حقيقة له إلا الوجود المجرد عن جميع الماهيات . وهذا هو تقرير هذه الحجة عـلى أقوى الوجوه .

واﻟﺠواب عن هذه الشبهة من وجوه :

الأول : لم لا يجـوز أن يقال : إن ذلـك الوجـود غني عن تلك المـاهيـة ؟

(١) من (ز) .
(٢) عين (س) .
(٣) الله (س) .
(٤) من (ز) .
(٥) من (ز) .

قوله : « لو كان غنيا عنها لكان قائما بنفسه ، ولم يكن صفة لتلك الماهية » قلنا : ألستم تقولون : إن الصورة علة لوجود المادة [1] ، مع أن الصورة حالة في المادة ، وما يكون علة لوجود الشيء ، يكون غنيا عن ذلك المعلول في وجوده ، فالصورة غنية في وجودها عن المادة ، مع أن الصورة حالة في المادة ؟ فلم لا يجوز أن يقال : إن ذلك الوجود غني عن تلك الماهية ، ومع كونه غنيا عنها ، فإنه يكون حالا فيها ؟ وتقرير الكلام من وجهين :

الأول : أن يقال : الوجود وإن كان غنيا في نفسه عن تلك الماهية ، إلا أنه علة لكونه حالا في تلك الماهية ، وعلى هذا التقدير فالوجود مع كونه غنيا عن تلك الماهية ، يكون حالا فيها . أو يقال : تلك الماهية توجب كون [ذلك] [2] الوجود حالا في تلك الماهية ، فهذان الاحتمالان قائمان ، وكل واحد منهما لا يقدح في كون الوجود حالا في الماهية مع كون الوجود غنيا عن الماهية . وبهذين الطريقين جوزنا كون الصورة علة لوجود المادة ، مع كون الصورة حالة في المادة . ههنا .

الوجه الثاني في الجواب : سلمنا أن بتقدير أنه يجب حصول ذلك الوجود [في تلك الماهية ، فإنه يلزم كون الوجود] [3] مفتقرا إلى تلك الماهية ، ويلزم من كون الوجود مفتقرا إلى الماهية كون الوجود ممكنا ، إلا أنا نقول : ههنا دليل يمنع كون الوجود موصوفا بالإمكان . وتقريره : وهو أن ممكن الوجود هو الذي لا يمتنع كون حقيقته حاصلة مع الوجود تارة ، ومع العدم أخرى . وهذا المعنى لا يعقل في حق الوجود ، لأنا لو قلنا : إن ماهية الوجود تارة تحصل مع الوجود ، وأخرى مع العدم ، لزم كون الوجود على أحد التقديرين موصوفا بوجود آخر ، وعلى التقدير الثاني يكون موصوفا بالعدم . وكل ذلك [محال] [4] أما الأول فلأنه يلزم اجتماع الوجودين للشيء الواحد . وأيضا : فلا يكن أحدهما

(١) الماهية (س) .
(٢) من (س) .
(٣) من (ز) .
(٤) من (س) .

بالموصوفية والآخر بكونه صفة للأول أولى من العكس . وأما الثاني فلأنه يلزم الجمع بين الوجود وبين العدم ، وهو محال . فيثبت : أن وصف الوجود بكونه ممكن الوجود والعدم محال . فيثبت : أن [الدليل] (١) الذي ذكرتم ، وإن اقتضى كون الوجود موصوفا بالإمكان ، إلا أن الدليل الذي ذكرناه يمنع منه .

الوجه الثاني في الجواب (٢) : وهو الجواب المعتمد أن نقول : لم لا يجوز أن يقال : المقتضى لذلك الوجود هو الماهية ؟ قوله : « اقتضاء تلك الماهية لذلك الوجود إما أن يكون مشروطا بكون تلك الماهية موجودة ، وإما أن لا يكون مشروطا بذلك » قلنا : المختار أن الماهية من حيث هي هي ، كافية في اقتضاء ذلك الوجود .

والذي يدل على أن هذا الذي ذكرناه غير مستبعد ، وجوه :

الأول : لا نزاع أن ماهيات الممكنات مغايرة لوجوداتها ، وأن تلك الماهيات قابلة لتلك الوجودات . [فنقول : إن كان الشرط في كون تلك الماهيات قابلة لتلك الوجودات] (٣) كونها موجودات في نفسها ، ألزمت المحالات التي ذكرتموها ، وإن لم يكن كون الماهية قابلة للوجود مشروطا بكونها موجودة ، بل الماهية من حيث إنها هي ، تكون قابلة ، فلم لا يجوز أن يقال : المؤثر في ذلك الوجود هو تلك الماهية من حيث إنها هي ؟ وبالجملة فكل ما تذكرونه في جانب القبول ، لم لا يجوز مثله في جانب التأثير ؟

الثاني : إن الماهية الممكنة مقتضية للإمكان لما هي هي ، وأما الوجود فإنما يحصل من السبب المنفصل ، وما بالذات قبل ما بالغير ، فاقتضاء الماهية الممكنة للإمكان سابق على اتصافها بالوجود ، فيثبت : أن اقتضاء الماهية للوازمها ، سابق على اتصافها بالوجود ، فيثبت : أن اقتضاء الماهية للوازمها لا يتوقف على كون تلك الماهية موجودة . وإذا عقل ذلك في الجملة ، فلم لا يعقل مثله في

---

(١) من (س) .
(٢) في الأصل : الثالث
(٣) من (ز).

اقتضاء الماهية لوجود نفسها ؟ .

الثالث : إن الماهية الموجودة قابلة للوجود . وقابلية الوجود [سابقة على حصول الوجود . ثم نقول : قابلية الوجود صفة خارجة عن الماهية ، لأن قابلية الوجود] [1] نسبة مخصوصة بين الماهية وبين الوجود ، والنسبة بين الأمرين مغايرة لذات كل واحد منها ، فقابلية الماهية للوجود صفة خارجة عن الماهية لازمة لها ، فتكون [معلولة الماهية لقابلية الوجود لا تكون مشروطة بالوجود ، لأن الوجود متأخر بالرتبة عن قابلية الوجود ، والمتأخر] [2] لا يكون شرطا للمتقدم . فيثبت : أن اقتضاء الماهية لهذا الحكم ، غير مشروط بالوجود ، وإذا كان كذلك ، فلم لا يجوز أن يقال : إن اقتضاء الماهية للوجود لا يكون مشروطا بوجود آخر ؟ وحينئذ يندفع ما ذكرتموه .

فإن قالوا : فالماهية إذا لم يكن اقتضاؤها للوجود ، مشروطا بكونها موجودة . فحينئذ يجوز كونها مقتضية للوجود حال عدمها . فحينئذ يلزم كون المعدوم علة للموجود ، وذلك محال . فنقول : لا شك أن قبول الماهية للوجود غير مشروط بكونها موجودة ، ثم مع هذا لا يلزم أن يقال : المعدوم موصوف بالوجود . وإذا لم يلزم هذا في جانب القبول ، فكذلك مثله في جانب التأثير . وتحقيق القول فيه : أن الماهية من حيث إنها هي ، مغايرة لكونها موجودة أو معدومة . وإذا كان الأمر كذلك فقد سقطت هذه الحجة التي عولوا عليها من جميع الوجوه .

---

(1) من (ز) .

(2) في (س) : فتكون معلولة لها ، باقتضاء الماهية لقابلية الوجود ، لا يكون مشروطا للمتقدم ... الخ .

المسألة الرابعة

في

تحقيق القول في بيان أن المبدأ الأول هل هو تلك الحقيقة المخصوصة ؟

اعلم . أن هذا البحث يجب أن يكون مسبوقا بمقدمة . وهي : أنا نقول : أنا إذا قلنا : الماهية الفلانية من حيث هي هي ، لا موجودة ولا معدومة[1] فهذا الكلام يحتمل وجهين :

أحدهما[2] : أن يكون المراد : أن الماهية الفلانية من حيث[3] إنها هي ، عبارة مغايرة لكونها موجودة أو معدومة .

الثاني : أن يكون المراد أن الماهية الفلانية خالية عن الوجود وعن العدم [والمفهوم الأول حق][4] والمفهوم الثاني باطل . لأنا إذا اعتبرنا المثلث من حيث إنه مثلث ، فهذا الاعتبار من حيث إنه هو ، مغاير لكونه موجودا ، أو لكونه معدوما . والدليل : أن المفهوم من لفظ الموجود ومن لفظ المعدوم مغاير للمفهوم من لفظ المثلث . بدليل : أنه يصح تعقل الموجود وتعقل المعدوم حال الذهول عن تعقل معنى المثلث ، وكذلك يحصل أيضا تعقل المثلث من حيث إنه مثلث مع الذهول عن كونه موجوداً أو عن كونه معدوماً. فظهر بهذا أن كونه مثلثاً[5] [غير[6]] وموجوداً أو معدوماً غير. وأما الاحتمال الثاني وهو

---

(١) موجودة (ز) .

(٢) الأول (س) .

(٣) من حيث هي هي ، لا موجودة ولا معدومة (ز) .

(٤) من (س) .

(٥) من (س)

(٦) زيادة .

أن يقال: إن كونه مثلثاً ينفك عن الموجود وعن المعدوم، فهذا محال لأن الشي إما أن يكون له حصول في الأعيان ، وإما أن لا يكون له حصول في الأعيان ، وكونه خاليا عنهما أمر محال في العقل . فالحاصل : أن كونه مثلثا مغاير لكونه موجودا أو معدوما ، ولكنه يمتنع أن ينفك عنهما معا . وإذا عرفت هذا فنقول : إذا فرضنا أن حقيقة من الحقائق ، وماهية من الماهيات كانت علة لوجود نفسها ، فعلة الوجود هي تلك الماهية من حيث هي هي لا كونها موجودة ولا كونها معدومة ، وحينئذ يصدق أن يقال : مبدأ ذلك الوجود لا موجود ولا معدوم ، ويصدق أيضا أن يقال : المبدأ موجود وهو أحق الموجودات بكونه موجودا .

أما الأول : فإنما يصدق لما بينا أن مبدأ ذلك الوجود هو تلك الماهية ، وبينا أن تلك الماهية من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة . وأما الثاني : فإنما يصدق لأن تلك الماهية لما كانت علة لذلك الموجود لعينها ولذاتها، فحينئذٍ يمتنع عقلا خلو تلك الماهية عن الوجود ، فكانت لا محالة موجودة ، وكانت أحق الموجودات بصفة الوجود .

إذا عرفت هذا فنقول : عقل من بعض الناس أنهم قالوا : المبدأ الأول لا موجود ولا معدوم ، بل هو هو فقط ، وأنه هوية لا يمكن التعبير عنها بالوجود والعدم .

وأما الجمهور فإنهم اتفقوا على أن المبدأ الأول موجود ، بل هو أحق الموجودات بصفة الموجودية ، وطالت المنازعات بين الفريقين في هذا الباب ، وإذا تأملت في الكلام الذي بحثناه وشرحناه علمت أن النزاع واقع في اللفظ المحض [وبالله التوفيق][1] .

---

(١) من (ز) .

المسألة الخامسة

في
بيان أنه سبحانه يخالف جملة الممكنات، لذاته المخصوصة، لا لصفة زائدة على الذات

اعلم . أن جمهور المتكلمين يقولون : الذوات متساوية في كونها ذوات ، وإنما يمتاز بعضها عن بعض بصفات قائمة بها ولما اعتقدوا ذلك ، قالوا : إنه سبحانه وتعالى ذات ، وإن الجسم أيضا ذات ، وامتياز ذاته عن ذوات الأجسام ، لا بد وأن يكون لأجل صفة اختص بها ذات الله تعالى ، ولأجل تلك الصفة امتازت ذاته عن سائر الذوات . والذي نقول به : أن ذاته سبحانه وتعالى ذات مفردة منزهة عن جميع جهات التركيب [وأن تلك الذات لعينها ولذاتها ، مخالفة لسائر الذوات ، وقبل الخوض في الدليل لا بد من تقديم مقدمة وهي في بيان أن الشيء قد يخالف غيره لعينه ولذاته ، من غير حاجة إلى صفة زائدة][1] والذي يدل على صحة ما ذكرناه وجوه :

الأول : إنا لو فرضنا كون الذوات متساوية في الذاتية ، وفرضنا أنه إنما يخالف بعضها بعضا لأجل الصفات القائمة بها ، فتلك الصفات إما أن يكون بعضها مخالف للبعض ، أو لا يكون . والثاني باطل لأن تلك الصفات إذا لم تكن متخالفة ، استحال ضرورة أن تكون تلك الذوات متخالفة لأجلها ، وإن كانت تلك الصفات متخالفة فاختلافها إما أن يكون لصفات أخرى ، وحينئذ يلزم منه التسلسل ، وهو محال . وإن كان اختلافها لأنفسها ولأعيانها ، فحينئذ

(١) من (ز) .

تكون تلك الصفات متخالفة لأنفسها من غير اعتبار صفة أخرى ، وذلك يدل على أنه لا يمتنع كون تلك الأشياء مختلفة لأنفسها ولأعيانها .

الحجة الثانية في صحة هذا المطلوب : أن نقول : الذات والصفة[1] لا بد وأن يكون كل واحدة منهما مخالفة للأخرى ، إذ لو كانتا متساويتين في تمام الماهية ، فحينئذ لم يكن كون إحداهما ذاتا والأخرى صفة أولى من العكس . فثبت أن الذات والصفة يجب كون كل واحدة منهما مخالفة للأخرى . فنقول : تلك المخالفة الحاصلة بينهما إما أن تكون لأجل صفة أو لا لأجل صفة؟ والأول باطل . لأنا بينا أن كون الذات موصوفة بالصفة مشروط بكون كل واحد منهما مخالفا للآخر . فلو عللنا كون كل واحدة منهما مخالفة للأخرى بقيام الصفة بها ، لزم الدور وهو محال . فثبت : أن كون الذات والصفة مختلفين ليس معللا لشيء من الصفات ، بل هو لعين حقيقتهما ، ولنفس ماهيتهما . وذلك هو المطلوب .

الحجة الثالثة في صحة هذا المطلوب : إنا إذا قلنا : إن هذا الشيء يماثل ذلك الشيء من بعض الوجوه ويخالفه من سائر الوجوه .

فهذا كلام مجازي . وذلك لأن الوجه الذي لأجله حصلت المشاركة مغاير للوجه الذي لأجله حصلت المخالفة ، وإلا لزم اجتماع النقيضين في الشيء الواحد وهو محال . بل الحق أن كل واحد من هذين الشيئين مركب من جزءين . وأحد الجزءين من أحد الجانبين يماثل الجزء الآخر من الجانب الثاني مماثلة في حقيقتها [ومساواة في ماهيتها][2] والجزء الثاني من الجانب الأول يخالف الجزء الثاني من الجانب الثاني مخالفة تامة ، لنفس الحقيقتين . وإذا عرفت هذا فقد ظهر أن الشيئين اللذين [تماثلا فإنما][3] يتماثلان لتمام حقيقتهما ولنفس ماهيتهما ، لا لصفة زائدة ، وأن الشيئين اللذين يختلفان [فإنما يختلفان][4] لتمام

---

(١) الذوات والصفات (س) .
(٢) من (س) .
(٣) من (ز) .
(٤) من (ز) .

حقيقتها [ولنفس ماهيتها][1] لا لصفة [زائدة][2] فظهر بما ذكرنا : أن التماثل أو الاختلاف لا يعقل أن يكون معللا بأمر زائد ، بل لا يحصلان إلا لنفس الماهية والحقيقة . وإذا عرفت هذه المقدمة فنقول : ندعي أن ماهية الله تعالى مخالفة لماهيات جميع الممكنات لنفسها ولعينها من غير أن تكون تلك المخالفة لأجل صفة أو حالة . والذي يدل على صحة ما ذكرناه : أن الحقيقة المخصوصة في حق الله تعالى ، إما أن تكون مساوية لحقائق الممكنات من حيث إنها هي ، وإما أن لا تكون مساوية لها من حيث هي هي ، فإن كان الحق هو القسم الثاني فحينئذ يظهر أنه يمتنع تعليل تلك المخالفة بشيء من الصفات ، لأن كل حكم حصل لذات الشيء ، ولماهيته ، فإنه يمتنع حصوله لغيره ، لأن الشيء الواحد لا يكون واجب الوجود لذاته أو لغيره معا . وأما إن كان الحق هو القسم الأول فنقول : لما كانت الذوات بأسرها متساوية في مجرد كونها ذوات، فاختصاصات ذات الله تعالى بالصفة التي لأجلها امتازت ذاته عن سائر الذوات، إما أن يكون لا لأمر، أو يكون لأمر . والأول باطل لأن الذوات لما كانت متساوية في تمام الذاتية وجب أن يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر ، فلو اختصت ذات معينة بصفة معينة دون سائر الذوات ودون سائر الصفات لا لمرجح ولا لمؤثر ، كان ذلك رجوحا[3] للممكن من غير سبب ، وذلك محال . وأما الثاني وهو أن يقال : إن تلك الذات المعينة اختصت بتلك الصفة لأمر آخر ، فحينئذ يعود الكلام في اختصاص تلك الذات بذلك المرجح ، فيكون لمرجح [آخر][4] وحينئذ يلزم إما التسلسل وإما الدور وهما محالان . فثبت أن القول بأن ذات الله سبحانه مساوية لسائر الذوات في الذاتية ، وأن امتياز ذاته عن سائر الذوات إنما كان لأجل اختصاص ذاته بصفة ، لأجلها حصل الامتياز : قول يفضي إلى أقسام باطلة ، فوجب أن يكون هذا القول باطلا ، فيثبت : أن حقيقته سبحانه تخالف سائر الحقائق والماهيات لنفسها ولعينها . وذلك هو المطلوب .

---

(١) من (س) .

(٢) من (س) .

(٣) وقوعا (س) .

(٤) من (س) .

واحتج المخالف على صحة قوله . بوجوه :

الأول : إن الذوات بأسرها متساوية في كونها ذوات ، فامتياز بعضها عن البعض لا بد وأن يكون لصفة . بيان المقام الأول : أنا نقول : الذات ما يكون مستقلا بنفسه ، والصفة [1] لا تكون إلا بالغير . فيعقل من الذات هذا المفهوم الواحد ، وذلك يدل على أن الذوات متساوية في كونها ذوات .

وبيان المقام الثاني : أنه لما وقع الاستواء في المفهوم من كونها [ذوات] [2] وجب أن يحصل الامتياز بمفهوم غير ذلك المفهوم ، ضرورة أن جهة المساواة غير جهة المخالفة . .

والثاني : أن نقول : إن حقيقة ذات الله تعالى إما أن تكون هو أنه ذات فقط ، أو تكون حقيقته أنه ذات مّا معينة مخصوصة .

فإن كان الأول لزم أن يكون كل ما يصدق عليه [أنه ذات ، يصدق عليه أنّه][3] هو الله سبحانه ، وإن كان الثاني فحينئذ يكون المفهوم من ذلك التعين وتلك الخصوصية أمرا زائدا على المفهوم من كونه ذاتا . وذلك يدل على أن امتياز ذاته تعالى عن سائر الذوات ، لا بد وأن يكون بصفة .

والثالث : أن نقول : نحن [نعلم] [4] بالضرورة أنه لا يمكننا تعريف ذات من الذوات المخالفة لسائر الذوات ، إلا بأنه المختص بالصفة الفلانية ، أو الموصوف بالأمر الفلاني ، ولأجل اختصاصها بتلك الصفة ، أو بذلك الأمر ، وقع الامتياز . وذلك يدل على مخالفة بعض الذوات لبعض ، معللة بالصفات .

والجواب عن الأول : إنا لا ننازع في أن الذوات متساوية في المفهوم من كونها ذوات . لكن لم لا يجوز أن يكون ذلك المفهوم مفهوما سلبيا ، ويكون معناه أنه أمر ما ليس تابعا [5] لغيره في الحصول والتحقق ؟ وقد عرفت في كتب

---

(١) والصفة ما يكون تابعا لغيره ، فتعقل والذات (س) .

(٢) من (س) .

(٣) من (س) .

(٤) من (س) .

(٥) مانعا (س) .

المنطق : أن الاستواء في المفهوم [1] ، لا يوجب الاستواء في الماهية ، وعلى هذا التقدير لا يبعد استواء الذوات في هذا المفهوم السلبي ، مع أنه يكون كل واحد منها ممتازا عن الآخر بتمام حقيقته .

والذي يقوي هذا الذي ذكرناه : أن الدليل الذي ذكرتم في كون الذوات متساوية في المفهوم من كونها ذوات ، فهو أيضا بعينه يدل على أن الصفات متساوية في المفهوم من كونها صفات . وإذا كان كذلك وجب أن لا يحصل الاختلاف البتة ، لأن الاختلاف لو حصل لحصل إما في الذوات ، وإما في الصفات ، وعلى التقديرين فالاختلاف مفقود [2] ، فوجب أن لا يحصل الاختلاف البتة ، وحيث حصل ، علمنا أن ما ذكرتم من الدليل ساقط .

والجواب عن الثاني : إنا بينا بالدلائل الثلاثة في مقدمة هذه المسألة : أنه لا يلزم من كون الشيء مخالفا لشيء آخر ، أن تكون تلك المخالفة واقعة لأجل صفة زائدة ، وإذا تقررت هذه المقدمة سقطت تلك الشبهة . وهذا هو الجواب بعينه عن الشبهة الثالثة .

واعلم أن حاصل الكلام في هذه المسألة أنا نقول : كل واحدة من الذوات تخالف غيرها ، في كونها تلك الحقيقة المخصوصة ، إلا أن هذه الحقائق المختلفة ، يلزمها لازم واحد سلبي ، وهو كونها ذوات . والأشياء المختلفة لا يمتنع اشتراكها في لازم سلبي [3] . أما الخصوم فإنهم يقولون : الذوات متساوية في كونها ذوات إلا أن كل واحدة منها يلزمها صفة معينة لأجلها تمتاز عن غيرها وذلك محال . لأن الأشياء المتساوية يمتنع أن يلزمها لوازم مختلفة . فهذا تمام هذا الكلام في هذا الباب [وبالله التوفيق] [4] .

---

(١) السكوت (س) .
(٢) مقصود (ز) .
(٣) واحد (س) .
(٤) من (ز) .

المسألة السادسة

في
بيان كونه - تعالى - قديمًا أزلياً

اعلم . أن كل ما كان واجب الوجود لذاته ، فإنه يجب كونه قديما أزليا . لكن ليس كل ما كان قديما أزليا ، فإنه يجب كونه واجب الوجود لذاته .

أما بيان الأول . فهو أن كل ما كان واجب الوجود لذاته كانت حقيقته غير قابلة للعدم ، وكل ما كان كذلك ، فإنه يجب أن يكون موجودا أزلا وأبدا . إذ لو كان معدوما [في الأزل أو سيصير معدوما](1) في الأبد ، فحينئذ تكون حقيقته قابلة للعدم ، وقد فرضنا أنه ليس كذلك . فثبت أن كل ما كان واجب الوجود لذاته ، فإنه يجب أن يكون قديما أزليا باقيا سرمديا .

وأما بيان الثاني : وهو أنه لا يلزم من كونه قديما أزليا باقيا سرمديا : كونه واجب الوجود لذاته [فهو أنه لا يمتنع في أول العقل : كون شيء معلول شيء آخر واجب الوجود لذاته](2) والمعلول يجب دوامه بدوام علته [فهذا المعلول يكون قديما باقيا أزليا سرمديا ، مع أنه لا يكون واجب الوجود لذاته . فثبت بما ذكرنا : أن كل ما كان واجب الوجود لذاته ، فإنه يجب أن يكون قديما أزليا سرمديا ، وقد يكون أزليا سرمديا](3) ولا يكون واجب الوجود لذاته .

---

(١) من (ز) .
(٢) من (س) .
(٣) من (ز) .

إذا عرفت هذا فنقول : إنا لما بينا بالبرهان القاطع كونه تعالى واجب الوجود لذاته ، فحينئذ يلزم كونه قديما أزليا باقيا سرمديا . إلا أنا نريد أن نذكر مذاهب الناس في هذا الباب ، وطرقهم . ليكون هذا الكتاب حاويا لكل ما قيل في هذا الباب . فنقول : للمتكلمين في هذا الباب طريق ، وللفلاسفة طريق آخر . أما المتكلمون فإنهم لما أقاموا الدلالة على حدوث هذا العالم الجسماني قالوا : العالم محدث ، وكل محدث فله محدث . فالعالم له محدث ثم قالوا : ذاك المحدث إن كان محدثا كانت [علة][1] الافتقار إلى المحدث حاصلة فيه ، وحينئذ يلزم افتقاره إلى محدث ، والكلام فيه كما في الأول ، فيلزم إما الدور وإما التسلسل ، وهما باطلان .

فيثبت أن القول بأن صانع العالم محدث يفضي إلى الأقسام الباطلة[2] فيكون القول بحدوث الصانع باطلا ، فوجب الجزم بكونه أزليا قديما . ثم يقيمون الدليل على أن ما ثبت قدمه ، امتنع عدمه وعند هذا يحكمون بأنه تعالى كما أنه قديم أزلي ، فكذلك يجب أن يكون باقيا سرمديا .

فهذا تقرير كلامهم .

ولقائل أن يقول : إن هذا الذي ذكرتم لا يدل البتة على أن خالق هذا العالم يجب أن يكون قديما وبيانه من وجوه :

أحدها : أنه يقال : لم لا يجوز أن يقال : إن الإله الذي هو واجب الوجود لذاته خلق موجودا آخر ، وخلق فيه القدرة على إيجاد الأجسام . وذلك الشيء الآخر هو الذي خلق هذا العالم الجسماني ، وبهذا التقدير فإنه لا يكون خالق هذا العالم الجسماني قديما أزليا . بل يكون محدثا مخلوقا ، وخالقه يكون قديماً أزلياً ، وبهذا التقدير فالدور والتسلسل لا يلزمان البتة .

---

(١) من (س) .
(٢) الثلاثة (س) .

وثانيا : أن يقال [لم لا يجوز أن يقال : إن](1) الموجود الذي هو واجب الوجود لذاته أوجب لذاته موجودا ليس بجسم ولا بجسماني ، وذلك الموجود موصوف بالعلم والقدرة [والحكمة](2) وهو الذي خلق هذا العالم وأوجده ، وعلى هذا التقدير فخالق هذا العالم قديم أزلي موصوف بالعلم والقدرة ، إلا أنه لا يكون واجب الوجود لذاته ، بل هو معلول علة قديمة واجبة الوجود لذاتها .

فالسؤال الأول : يتفرع على أن الموجود الذي هو واجب الوجود لذاته يكون قادرا مختارا .

والسؤال الثاني : يتفرع على كونه موجبا بالذات ، لا فاعلا بالاختيار(3) . فيثبت على كلا التقديرين(4) أن هذا السؤال لازم . وأيضا : فعلى تفريع قول من يقول : إن الموجود الذي هو واجب الوجود لذاته موجب بالذات لا فاعل مختار ، يصح أن يقال : إن خالق هذا العالم لا يكون قديما ، بل يكون محدثا . وتقريره : أن [على تقدير أن] (5) يكون الواجب لذاته موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار ، فإنه لا يمكن إسناد هذه الحوادث اليومية إليه ، إلا بأن يقال : بأن تأثيره في وجود كل حادث ، مسبوق بحصول حادث آخر قبله ، لا إلى أول ، وإذا جاز هذا ، جاز أيضا أن يقال : إنه حصل في الأزل جوهر ليس بجسم ولا بجسماني . مثل : عقل ، أو نفس . ويكون ذلك الموجود محلا لإدراكات جزئية متعاقبة ، ولتصورات جزئية متلاحقة . ولما انتهت تلك التصورات إلى تصور خاص [وذلك التصور الخاص بسبب الفيضان ـ موجود قادر عالم لذاته ـ عن المبدأ الأول ، ثم إن ذلك الشيء] (6) صار خالقا لهذا العالم الجسماني .

فيثبت أن على تقدير القول بأن واجب الوجود لذاته موجب بالذات لا فاعل بالاختيار فإن هذا الاحتمال باق . وإذا وقفت على هذه المباحث،

---

(1) من (س) .
(2) من (ز) .
(3) ومختارا (س) .
(4) الطريقين (س) .
(5) من (س) .
(6) من (ز) .

فعند هذا تنفتح أبواب كثيرة من الاحتمالات :

أحدها : أن يقال : إن خالق هذا العالم الجسماني موجود واحد ، وهو إما مخلوق المبدأ الأول ، أو معلول له .

وثانيها : أن يقال : إن خالق الذوات شيء من معلولات المبدأ الأول ، وخالق الصفات شيء آخر .

[وثالثها: أن يقال : خالق بعض الصفات والذوات شيء ، وخالق نوع آخر من الصفات والذوات شيء آخر] [1] .

وبالجملة : فعلى جميع التقديرات ، ثبت : أن الدليل الذي ذكروه لا يفيد البتة تقرير أن خالق هذا العالم الجسماني قديم أزلي واجب الوجود لذاته .

واعلم . أنه حصل ههنا مقامان :

أحدهما : طريقة القائلين بأنه لا سبيل إلى تحصيل المعارف الإلهية إلا بالتمسك بطريقة الأولى والأخلق .

والثاني : طريقة القائلين بأنه لا بد من الدلائل اليقينية .

أما الطريق الأول : فتقريره : أن يقال : إنه لما ثبت أن العالم محدث ، وجب افتقاره إلى فاعل ، فذلك الفاعل إن كان محدثا ، افتقر إلى فاعل آخر . فإما أن يتسلسل ، أو يدور ، أو ينتهي بالآخر إلى فاعل قديم واجب الوجود لذاته . أما الدور والتسلسل فهما باطلان [2] وأما إثبات الوسائط مع الانتهاء إلى موجود واجب الوجود لذاته [فنقول : لما دلت الدلائل على أنه لا بد من الاعتراف بوجود واجب الوجود لذاته] [3] ولم تدل الدلائل على وجود هذه الوسائط ، وجب إسقاط هذه الوسائط من البين ، والاكتفاء بالموجود الذي هو واجب الوجود لذاته . فهذه طريقة القائلين بالأولى والأخلق .

---

(١) من (ز) .
(٢) محالان (س) .
(٣) من (ز) .

وأما إقامة الدلالة على [نفي] [1] هذه الوسائط .

فاعلم أن المتكلمين ذكروا في هذا الباب طرقا واهية ونحن نذكرها وننبه على ضعفها .

الحجة الأولى : قالوا : ليس القول بحدوث بعض تلك المراتب وقدم بعضها أولى من العكس . فإما أن نحكم بحدوث الكل ، وحينئذ يلزم ، إما التسلسل أو الدور ، أو نحكم بقدم هذا العالم وهو المطلوب . ولقائل أن يقول : ما المراد من قولكم : ليس البعض بأولى من البعض ؟ إن أردتم [عدم] [2] الأولوية في نفس الأمر فهذا ممنوع . فلم لا يجوز أن يقال : إن بعض تلك المراتب أولى بالحدوث ، والمرتبة المغايرة للمرتبة الأولى أولى بالقدم ؟ وإن كنا لا نعرف سبب تلك الأولوية ، فإن عقولنا ضعيفة ، وأفهامنا قاصرة ، وليس كل ما لا نعرفه ، وجب أن لا يكون موجودا .

وإن أردتم به عدم الأولوية في أذهاننا وعقولنا ، فهذا لا يفيد إلا وجوب التوقف وعدم الجزم بقسم واحد من هذه الأقسام المحتملة فإما أن تجزم بنفي البعض وثبوت الباقي . وذلك باطل قطعا .

الثانية : قالوا : لا يجوز أن يكون شيء من الذوات علة لذات أخرى . لأنا بينا في المسألة المتقدمة : أن الذوات بأسرها متساوية في الذاتية ، وأن الاختلاف ليس إلا بالصفات ، فلو كانت ذات علة لذات ، لكان كل ذات علة لكل ذات . فيلزم كون الذات المعينة علة لنفسها . ويلزم كون الذات المعلولة عامة للذات التي فرض كونها علة [وكل] [3] ذلك محال . فيثبت أنه لا يجوز أن يكون شيء من الذوات علة لشيء منها .

ولقائل أن يقول : هذا بناء على أن الذوات متساوية في كونها ذوات ،

---

(١) من (ز) .
(٢) من (س) .
(٣) من (س) .

ونحن قد بينا بالبرهان اليقيني أن ذلك باطل ، إذ لو كان الأمر كذلك ، لزم أن تكون الأشياء المتساوية ، يلزمها لوازم مختلفة . وذلك محال في العقول .

أما لو قلنا : إنها في أنفسها مختلفة إلا أنها مع اختلافها في حقائقها متشاركة في كونها ذوات ، بمعنى أنها أمور غير تابعة في وجودها لغيرها ، فعلى هذا التقدير فقد حصلت أشياء مختلفة في الماهية ، مع أنها تكون مشتركة في بعض اللوازم . فثبت : أن الحق ما ذكرناه . وإذا كان الأمر كذلك فقط سقط كلامكم .

وأيضا : فمدار هذه الحجة على مقدمتين :

إحداهما : أن الذوات بأسرها متساوية في الذاتية .

والثانية : أن الأشياء المتساوية وجب أن يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر . فنقول : إن كان الأمر كذلك كما ذكرتم ، فحينئذ يلزمكم جواز أن ينقلب الخالق مخلوقا والمخلوق خالقا [والممكن واجبا] (١) والواجب ممكنا ، وحينئذ يبطل عليكم كل ما ذكرتموه [ولما لم يلزم هذا ،فكذا] (٢) ههنا .

الحجة الثالثة : إن فاعل العالم بتقدير كونه محدثاً ، فإنه يجب أن يكون الإله الأكبر [الذي هو الخالق لخالق هذا العالم قادرا على خلقه وإيجاده ، وإذا ثبت ذلك فوجب أن يكون] (٣) قادرا على كل الممكنات ، وإذا ثبت ذلك فوجب أن يكون قادرا على خلق هذا العالم ، وإذا ثبت هذا فنقول : لو فرضنا شيئا آخر يقدر على خلق هذا العالم ، لزم حصول مقدور واحد لقادرين وهو محال . فوجب أن يكون هذا الفرض محالا .

واعلم : أن هذه الحجة لا تتم إلا إذا قلنا : إنه لا يؤثر شيء في وجود [شيء] (٤) إلا قدرة الله تعالى ، وأكثر أهل العالم ينازعون في هذا الباب ،

(١) من (ز) .
(٢) من (س) .
(٣) من (س) .
(٤) من (س) .

وستأتي [هذه المسألة بالاستقصاء] (١) في باب قادرية الله تعالى .

فهذا تمام الكلام في حكاية كلام المتكلمين في إثبات كونه تعالى قديما أزليا .

وأما الوجه الذي تمسكوا به في إثبات كونه باقيا أبديا . فهو أنهم قالوا : ثبت بما ذكرنا كونه تعالى قديما أزليا . فنقول : ما ثبت قدمه ، فإنه يمتنع عدمه . واحتجوا على صحة هذه المقدمة بوجوه :

الحجة الأولى : وهي الحجة التي عليها تعويل الأشعرية . أن قالوا : هذا القديم لو عدم بعد وجوده ، فإما أن يكون عدمه لإعدام معدم أو لطريان ضد ، أو لانتفاء شرط ، والأقسام الثلاثة باطلة . فالقول بعدم القديم باطل . فيفتقر ههنا إلى بيان أمرين : أحدهما : بيان حصر الأقسام ، والثاني : إفساد كل واحد منها . أما بيان الحصر فهو أنا نقول : كل شيء عدم بعد وجوده ، فإنه لا بد وأن يكون ذلك العدم جائزا . إذ لو كان ذلك العدم واجبا لذاته ، لكان ذلك العدم دائما ، ولو كان العدم دائما ، لما كان (٢) الوجود أزليا ، وإذا كان ذلك العدم أمرا جائزا ، وجب أن يكون له مرجح ، وذلك المرجح إما أن يكون عدميا أو وجوديا ، فإن كان عدميا فهو أن يقال : إنه إنما عدم لأجل أنه عدم شيء . كان ذلك الشيء محتاجا في وجوده إليه ، وهذا هو الذي قلنا : إنه ينعدم لانتفاء شرط ، وإما إن كان المقتضي لذلك العدم أمراً وجودياً فتأثيره في ذلك الإعدام ، وإما أن يكون على سبيل الاختيار (٣) وهو الذي سميناه الإعدام بالفاعل ، أو على سبيل الإيجاب ، وهو الذي سميناه بالعدم لأجل طريان الضد ، فيثبت بما ذكرنا : بيان حصر هذه الأقسام [الثلاثة] (٤) وأما بيان فساد كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة فهو أن نقول : إنما قلنا : إنه يستحيل أن يصير معدوما لأجل أن معدما أعدمه لوجهين :

---

(١) من (س) .
(٢) لكان (س) .
(٣) الإعدام (ز) .
(٤) من (س) .

الأول : إن وقوع الإعدام بالفاعل محال غير مقبول ، لأن الفاعل لا بد له من فعل ، والقادر لا بد له من أثر ، والعدم نفي محض وسلب صرف ، فالقول بأن العدم وقع بالفاعل محال .

والثاني : وهو أن ذلك الفاعل الذي يعدمه إما أن يكون قديما [أو حادثا . لا جائز أن يكون قديما] (١) لأنه ليس أحد القديمين بأن يقدر على إعدام الثاني ، أولى من العكس . ولا جائز أن يكون حادثا . لأن القديم أقوى وجودا من الحادث ، فيمتنع كون الحادث قادرا على إعدام القديم . وإنما قلنا : إنه يستحيل أن يصير معدوما لطريان ضده لوجوه :

الأول : إن المضادة حاصلة بين الضدين ، وإذا كان كذلك كان طريان الضد الحادث مشروطا بانتفاء الضد الثاني ، فلو جعلنا انتفاء الضد الثاني معللا بطريان الضد الحادث ، لزم الدور وهو محال .

والثاني : وهو أن المضادة حاصلة من الجانبين ، فليس انتفاء الباقي لأجل طريان الطارىء أولى من اندفاع الطارىء لأجل الباقي . بل هذا الجانب(٢) أولى ، لأن الدفع أسهل من الرفع .

الثالث : وهو أن ذلك الضد إن كان [حادثا] (٣) قديما ، فحينئذ قد كان الضدان موجودين في الأزل وذلك محال . وإن كان حادثا ، كان الأصل الحادث أضعف وجودا من القديم ، والأضعف لا يقوى على إعدام الأقوى . وإنما قلنا : إنه لا يجوز أن يقال : إن ذلك القديم ، عدم لانتفاء شرط ، لأن ذلك الشرط ، إن كان قديما كان الكلام في كيفية عدمه ، كالكلام في عدم القديم الأول ، وإن كان حادثا فهو محال . لأن القديم متقدم في وجوده على الحادث ، والمتقدم على الشيء يمتنع كونه مشروطا به . فيثبت بما ذكرنا : أن القديم لو عدم بعد وجوده ، لكان عدمه : إما أن يكون لإعدام معدم ، أو لطريان ضد ،

---

(١) من (س) .
(٢) الحادث (س) .
(٣) من (س) .

أو لانتفاء شرط . وثبت أن الكل محال ، فكان القول بعدم القديم محالا .

الحجة الثانية : وهي التي أستنبطها للمتكلمين [1] في إثبات أن العدم على القديم محال : أن نقول هذا القديم إن كان واجب الوجود لذاته كان العدم عليه محالا وإن كان ممكن الوجود لذاته كان وجوده لمرجح ، وذلك المرجح يلزم إما أن يكون فاعلا مختارا ، أو علة موجبة ، والأول باطل لأن الفاعل المختار إنما يفعل بواسطة القصد [والاختيار ، والقصد] [2] إلى تكوين الشيء ، إنما يكون قبل حدوثه ، أو حالة حدوثه .

والعلم به بديهي ، فإن كل ما يقع بواسطة القصد والاختيار ، فهو حادث ، وكل ما ليس بحادث امتنع وقوعه بإيقاع الفاعل المختار ، ولما بطل هذا القسم ، ثبت : أن القديم لو كان ممكن الوجود لذاته ، لكان وجوده معللا بمؤثر موجب بالذات ، وذلك الموجب [3] إن كان ممكنا عاد التقسيم الأول ، فبقي أنه كان واجب الوجود لذاته . ونقول : تأثيره في إيجاد ذلك المعلول القديم ، إن كان موقوفا على شرط ممكن الوجود ، عاد التقسيم في كيفية وجود ذلك الشرط ، وإن كان موقوفا على شرط واجب الوجود أو ما كان موقوفا على شرط أصلا ، فحينئذ يلزم من دوام وجوب تلك العلة الواجبة لذاتها ، أو دوام شرط التأثير الذي هو موجود واجب الوجود لذاته : دوام ذلك الأثر . فيثبت بما ذكرنا : أن كل ما كان قديما فهو إما أن يكون واجب الوجود لذاته ، وإما أن يكون معلولا لعلة واجب الوجود لذاتها ، ويثبت أن على كلا التقديرين أن يكون العدم عليه محالا . فيثبت بما ذكرنا : أن كل ما يثبت قدمه ، فإنه يمتنع عدمه .

الحجة الثالثة : أن كل ما كان قديما فإنه يكون واجب الوجود لذاته . [وما كان كذلك] [4] فإن العدم عليه ممتنع . بيان المقام الأول :

---

(١) استنبطها المتكلمون (ز) .
(٢) من (س) .
(٣) الممكن (ز) .
(٤) زيادة .

أن القديم لو لم يكن واجب الوجود لذاته ، لكـان ممكن الوجـود لذاتـه ، وهو يحتاج إلى المؤثر . إلا أن ذلك محال [(١)] ، لأن القديم ليس له حال عـدم ، ولا حال حدوث البتة ، بل هو أبدا كان موجودا ، فلو احتاج إلى المؤثـر ، لكان إنما احتاج إلى المؤثر ، حال وجوده . فيلزم أن يكون ذلـك المؤثر مؤثـرا في حال وجـوده ، فيلزم تحصيل الحـاصل ، وتكـوين الكائن ، وذلـك محال . فيثبت بما ذكرنا : أن كل قديم فإنه واجب الوجود لذاته .

وبيان المقام الثاني وهو أن كل واجب الوجود لذاته ، فإنه لا يقبل العدم : هـو أن نقول : واجب [الـوجود] [(٢)] لـذاته هـو الذي لا تكـون حقيقته قـابلة للعدم ، وما كان كذلك امتنع طـريان العـدم عليه . فيثبت بمـا ذكرنـا : أن كل قديم فإنه واجب الوجود لذاته ، ويثبت أن كل واجب الوجود لذاته ، فإنه يمتنع العدم عليه ، ينتج : أن كل مـا يثبت قدمـه ، فإنـه يمتنع عـدمه . هـذه الحجة لخصناها للمتكلمين [وهذا جملة ما يليق بأصول الكلام في هذا الباب] [(٣)] .

وأما الطرق اللائقة بالأصول الفلسفية في إثبات كـونه تعـالى أزليا أبـديا . أن نقول :

الوجه الأول [(٤)] : لو صح عليـه العدم بعـد وجوده ، لكـان عدمـه بعد وجـوده لا بد وأن يكـون لسبب ، إما وجـودي ، وإما عـدمي . وحينئـذ يكـون وجوده موقوفا على عدم ذلك المعدم ، وما يكون وجوده موقـوفاً عـلى اعتبار حـال الغير ، كان ممكنا لذاته . فواجب الوجود لذاته [ممكن الـوجود لـذاته] [(٥)] هـذا خلف .

---

(١) عبارة (س) :
فإنه يكون واجب الوجود لذاته ، وكل ما كان غير واجب الوجود لذاتـه ، كان ممكن الـوجود لـذاته ، وكل ممكن الوجود لذاته ، فهو محتاج إلى المؤثر . ينتج : أن ذلك القديم محتاج إلى المؤثر ، إلا أن ذلك محال . . . الخ .

(٢) من (س) .

(٣) من (ز) .

(٤) زيادة .

(٥) من (س) .

والوجه الثاني في بيان امتناع هذا المعنى : أن حقيقة ماهيته ، إن لم تكن قابلة للعدم البتة ، فقد حصل المطلوب ، وإن كانت قابلة [للعدم] (1) فإما أن يكون قبولها للوجود والعدم على سبيل السوية ، وإما أن يقال : إن جانب الوجودية أولى من جانب [العدم] (2) فإن كان الأول لزم افتقاره إلى المرجح ، لما ثبت أن الممكن المتساوي [لا] (3) يعقل رجحان أحد طرفيه على الآخر إلا لمرجح ، وحينئذ يكون الواجب لذاته ، واجبا بغيره . وهو محال . [وإن كان الثاني وهو أن يقال : إن حقيقته قابلة للعدم وللوجود ، إلا أن الوجود أولى بها من العدم . فنقول : هذا محال] (4) لأنا بينا : أن الجمع بين أصل الإمكان مع حصول الأولوية محال باطل . فيثبت بما ذكرنا : أن واجب الوجود لذاته ، يجب كونه أزليا وأبديا .

الوجه الثالث في بيان وجوب كونه أزليا وأبديا : أنه حين كان موجودا . إما أن يقال : إنه كان ممكن الوجود لذاته ، أو كان واجب الوجود لذاته .

فإن قلنا : إنه ممكن الوجود لذاته ، وكل ممكن الوجود لذاته فإنه لا يوجد إلا بسبب . فالمغني عن السبب مفتقر إلى السبب . هذا خلف . وإن قلنا : إنه كان واجب الوجود لذاته فلو فرضنا أنه عدم في وقت من الأوقات ، فحينئذ انتقل من الوجوب الذاتي ، إما إلى الإمكان الذاتي ، أو إلى الامتناع الذاتي . وكل ذلك محال . لأن على هذا التقدير ، يكون ذلك الوجوب الذاتي قابلا للتغير ، وكل ما كان قابلا للتغير فإنه لا يكون وجوبا بالذات ، ينتج : أن الوجوب بالذات ليس وجوبا بالذات . هذا خلف . فيثبت بمجموع ما لخصناه : أن واجب الوجود لذاته ، يجب أن يكون أزليا وأبديا . وهذا تمام المقصود من هذا الباب . وبالله التوفيق .

---

(1) من (س) .
(2) من (س) .
(3) من (ز) .
(4) من س .

المسألة السابعة

في

استقصاء الكلام في حقيقة الأزل والأبد

اعلم أن هاتين اللفظتين مختصرتان ، ولأجل اختصارهما لا يقف العقل على تمام المعنى المقصود من لفظ الأزل والأبد . والعلماء ذكروا أمثلة كثيرة كاشفة عن حقيقة هذا المعنى .

فالمثال الأول : قالوا : لو فرضنا أن داخل الفلك الأعظم كان مملوءا من حبات الجاورس[1] ، وفرضنا أن في كل ألف ألف سنة تفنى حبة واحدة من تلك الحبات ، ثم فرضنا اجتماع هذه الحبات بأسرها على كثرتها ، وامتناع وقوف العقل على جزء من أجزائها ، ثم قابلنا ذلك المجموع بالمعنى المفهوم من الأزل ، كان ذلك المجموع بالنسبة إلى الأزل ، كالعدل بالنسبة إلى الوجود . وذلك لأن ذلك المجموع وإن بلغ في الكثرة إلى الحد الذي يعجز العقل عن الإحاطة بالجزء القليل منه ، إلا أن العلم البديهي حاصل بأنه إنما يتولد من ضم المقادير المتناهية بعضها إلى بعض : مرات متناهية ، والمجموع الحاصل من ضم المتناهي إلى المتناهي يكون متناهيا .

فهذا المجموع له أول . واللانهاية واللاأولية غير متناهية . والمتناهي بالنسبة إلى [غير][2] المتناهي ، يكون كالعدم في مقابلة الوجود . وهذا المثال

(١) من (ز) .

(٢) من (ز) .

يكشف حقيقة الأزلية من بعض الوجوه .

المثال الثاني : إن لرقوم حساب الهند ترتيبا عجيبا ، فإن الواحد في المرتبة الأولى واحد ، وفي الثانية عشرة ، وفي الثالثة مائة ، وفي الرابعة ألف ، وفي الخامسة عشرة آلاف وفي السادسة مائة ألف ، وفي السابعة ألف ألف .

وإذا عرفت هذا فنقول : لنفرض أن بحسب كل رأس دائرة[1] من مجموع الفلك الأعظم ، حصل عالم مثل هذا العالم الجسماني المشتمل على الأفلاك السبعة[2] والعناصر الأربعة ، ثم فرضنا أن هذه العوالم امتدت امتدادا بحيث صارت في الثخن بمقدار قشرة الثوم ، ثم أمليت جميع تلك السطوح من مراتب الأعداد برقوم الهندسة[3] ثم أوقعت المقابلة بين مجموع تلك الحسابات وبين حقيقة الأزل ، كان ذلك المجموع في مقابلة حقيقة الأزل ، كالعدم في مقابلة الوجود ، بالبيان الذي لخصناه في المثال الأول . فظهر بهذين المثالين : أن حقيقة الأزل والأبد لا قدرة للعقول البشرية على الوقوف عليها . ثم نقول : إن هذه الحسابات التي ذكرنا أنها مقادير متناهية ، والعقول البشرية لا سبيل لها إلى الوقوف على ذرة[4] من ذراتها . إذا كان [الحال في][5] المقادير المتناهية كذلك ، فما ظنك بما لا نهاية له ؟ فيثبت: أن العقول عاجزة عن الوصول إلى أوائل هذه المعاني ، فضلا عن الانتهاء إلى أواخرها وغاياتها .

وإذا وقفت على حقيقة الأزل والأبد من الاعتبارات المذكورة ، فنقول : ههنا مباحث لا بد من الوقوف عليها .

فالأول : قالوا : تقدّم الله تعالى على هذا اليوم ، إما أن يكون بمدة متناهية ، أو بمدة غير متناهية ، فإن كان الأول لزم كون الله تعالى حادثا ، وهو محال .

وإن كان الثاني لزم أن يقال : إنه قد انقضى قبل هذا اليوم مدة غير

---

(١) إبرة (س) .
(٢) التسعة (س، ز) .
(٣) الهند (س) .
(٤) كثرة (س) .
(٥) من (ز) .

متناهية ، [لكن انقضاء مدة غير متناهية][1] محال . فكان حصول هذا اليوم موقوفا على شرط محال . والموقوف على المحال : محال . فكان يجب أن يكون حصول هذا اليوم محالا . وحيث لم يكن كذلك : علمنا أن الذي انقضى قبله ، كان متناهيا ، لا غير متناهي .

والثاني : إن الأزل والأبد يتقابلان تقابل المتناقضين ، وكل أمرين هذا شأنهما ، فلا بد وأن يتميز أحدهما عن الآخر ، فيجب أن يكون آخر الأزل متصلا بأول الأبد ، إلا أن هذا محال . لأن كل [حد][2] فرض كونه آخرا للأزل ، وأولا للأبد ، فإن آخر الأزل وأول الأبد ، كان موجودا قبله ، لأن الوقت الذي يكون متقدما على ذلك الوقت بمقدار مائة سنة ، يكون خارجا عن الأزل وداخلا في الأبد ، وعلى هذا التقدير يمتنع تميز الأبد عن الأزل ، وقد فرضناه متميزا عنه . هذا خلف .

الثالث : إذا قلنا : كان الله موجودا في الأزل ، وسيكون موجودا في الأبد . فقولنا : كان : يفيد أمراً كان موجوداً، وقد انقضى الآن ، وما بقي . وقولنا : يكون . يفيد أمرا سيكون موجودا في الأبد ، وهو الآن غير حاصل . فإذن كل ما يصدق عليه أنه كان وسيكون ، ففيه أحوال متغيرة متجددة . وذات الله تعالى ، لما كان واجب الدوام ، ممتنع التغير ، وجب أن لا يصدق عليه : أنه كان في الأزل ، وسيكون في الأبد ، وأنه كان الآن ، وكل ما كذبت عليه هذه الألفاظ الثلاثة ، فإنه يمتنع كونه موجوداً. هذا خلف .

واعلم : أن مباحث الأزل والأبد ذكرناها على الاستقصاء التام ، في الكتاب المشتمل على البحث عن حقيقة المكان والزمان .

وليكن هذا آخر كلامنا في الكتاب الأول من العلم الإلهي .

وقال المصنف مولانا الداعي إلى الله ، رحمة الله عليه : تم ذلك يوم الجمعة من ذي القعدة سنة ٦٠٣ ثلاث وستمائة . والحمد لله على كل حال .

---

(١) من (س) .
(٢) من (ز) .

وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي ، الطاهر الزكي ، وعلى آله وصحبه وسلم . كلما ذكرك[1] الذاكرون ، وغفل عن ذكره الغافلون][2].

تم الجزء الأول : من كتاب « المطالب العالية من العلم الإلهي » للإمام فخر الدين الرازي .

ويليه الجزء الثاني . وموضوعه : « الدلائل الدالة على التوحيد والتنزيه » .

---

(١) الصحيح (ذكره).
(٢) من (ز).

مواضيع الكتاب الأول
من المطالب العالية من العلم الإلهي

الموضوع	الصفحة
ـ التعريف بكتاب المطالب العالية ، وهو تسعة أجزاء	٥
ـ موضوع الكتاب هو البحث في ذات الله تعالى وصفاته	٧
ـ علم الكلام هو الفلسفة الإسلامية	٨
ـ حياة مؤلف الكتاب [٥٤٣ ـ ٦٠٦ هـ]	١١
ـ ثناء العلماء عليه	١١
ـ من مؤلفات الإمام فخر الدين الرازي	١٤
ـ توثيق كتاب المطالب العالية	١٥
الجزء التاسع هو آخر أجزاء المطالب العالية	١٨
ـ مخطوطات الكتاب	١٩
ـ مخطوطة أسعد أفندي في تركيا أرسل صورتها « الدكتور حسين آتاي » إلى مصر	٢٠
ـ صور المخطوطات	٢٢
مقدمة مؤلف كتاب المطالب العالية . وفيها فصول :	٣٥
الفصل الأول : في بيان أن هذا العلم أشرف العلوم على الإطلاق	٣٧
الفصل الثاني : في أنه هل للعقول البشرية سبيل إلى تحصيل الجزم واليقين في هذا العلم أم يكتفى في بعض مباحثه ومطالبه بالأخذ بالأولى والأخلق ؟	٤١
الفصل الثالث : في أن تحصيل هذه المعارف المقدسة . هل الطريق إليه واحد ، أم أكثر من واحد ؟	٥٣
الفصل الرابع : في ضبط معاقد هذا العلم	٦٠
الجزء الأول من كتاب المطالب العالية في الدلائل الدالة على إثبات الآله لهذا العالم المحسوس . وإثبات كونه واجب الوجود لذاته	٦٥

تمهيد : ٦٧
القسم الأول من الجزء الأول من كتاب المطالب العالية : في ذكر الدلائل
القطعية اليقينية وفيه مقدمة وفصول ٦٩
المقدمة : في بيان معاقد هذا الباب ٧١

مقدمة الجزء الأول من كتاب المطالب العالية :

الفصل الأول : في مراتب مقدمات هذه الدلائل
على الوجه المشهور عند الحكماء ٧٢
الفصل الثاني : في بيان أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر ،
إلا لمرجح ٧٤
الفصل الثالث : في تقرير قول من يقول
هذه المقدمة استدلالية ٨٧
الفصل الرابع : في حكاية شبهات القائلين بأن رجحان
الممكن لا يتوقف على المرجح ٩١
الفصل الخامس : في تقرير الجواب عن هذه الشبهات ١١٥
الفصل السادس : في إيراد نوعين آخرين من السؤال .
على قولنا : الممكن لا بد له من مرجح ١٢٢
الفصل السابع : في بيان أن هذا البرهان المذكور في
إثبات معرفة واجب الوجود ، لا يتم على أصول الحكماء
إلا بعد إقامة الدلالة على أن العلة واجبة الحصول ،
حال حصول المعلول ١٣٠
الفصل الثامن : في إيراد هذا البرهان على وجه آخر .
ويظن أن إيراده على ذلك الوجه يوجب سقوط الأسئلة عنه .
وبيان أن ذلك الظن خطأ من الناس ١٣٤
الفصل التاسع : في إقامة البرهان على أن
القول بالدور باطل ١٣٦
الفصل العاشر : في إبطال التسلسل ١٤١
الفصل الحادي عشر :
في إبطال التسلسل ، سوى ما تقرر ذكره ١٥٤
الفصل الثاني عشر : في إيراد سؤال ، على القائل المذكور

في إثبات واجب الوجود لذاته ، وتحقق الجواب الحق عنه ١٥٨
الفصل الثالث عشر : في حكاية شبهات من يقدح في
إثبات واجب الوجود لذاته ١٦٤
الفصل الرابع عشر : في بيان أن العالم المحسوس ،
ليس واجب الوجود لذاته ١٧٠
الفصل الخامس عشر : في إثبات إله العالم ـ عز وجل
بناء على التمسك بإمكان الصفات ١٧٧
الفصل السادس عشر : في بيان كيفية الاستدلال بإمكان
الصفات على وجود الإله القادر ١٨٤
الفصل السابع عشر : في تعديد الدلائل المستنبطة
من إمكان الصفات ١٩٢
الفصل الثامن عشر : في إثبات العلم بوجود الإله تعالى ،
بناء على التمسك بحدوث الذوات ٢٠٠
الفصل التاسع عشر : في تقرير طريقة للحدوث ،
لا يحتاج فيها إلى ضم الإمكان ٢٠٧
الفصل العشرون : في تقرير قول من يقول : الاستدلال
بالحدوث على الفاعل ، لا يتم إلا بدليل منفصل ٢١٠
الفصل الحادي والعشرون : في إثبات العلم بالصانع ،
بطريقة حدوث الصفات ٢١٥
الفصل الثاني والعشرون : في الاستدلال على وجود الإله
الحكيم الرحيم ، بكيفية تولد الإنسان من النطفة ٢١٨
الفصل الثالث والعشرون :
في إقامة الدلالة على وجود إله العالم ،
بناء على حدوث الصفات ، من طريق آخر ٢٢٨
الفصل الرابع والعشرون : في تقرير طريقة أخرى
ـ في إثبات الإله ـ تعالى ـ لهذا الخلق ٢٣٣
القسم الثاني من الجزء الأول
من كتاب المطالب العالية
في تفصيل الدلائل الدالة على وجود الإله القديم .
الدلائل الموجودة في عالم الأفلاك وعالم العناصر .

وفيه فصول ٢٣٧
الفصل الأول :
في بيان أن الاستكثار من هذه الدلائل من أهم المهمات ٢٣٩
الفصل الثاني :
في حكاية كلمات منقولة عن أكابر الناس في هذا الباب ٢٤٠
الفصل الثالث :
في تعديد الدلائل التي تذكرها أصناف طوائف العالم ٢٤٩
القسم الثالث من الجزء الأول :
من المطالب العالية
في الكلام في الوجوب والوجود والإرادات والتعين
والماهية . وما يشبهها من المطالب والمباحث .
وفيه مسائل : ٢٧٩
المسألة الأولى : في البحث عن معنى قولنا :
إنه واجب الوجود لذاته ٢٨١
المسألة الثانية : في أن وجوب الوجود ،
هل هو مفهوم ثبوتي ، أم لا ؟ ٢٨٣
المسألة الثالثة : في أن وجود الله ـ تعالى
نفس ماهيته ، أو صفة زائدة على ماهيته ؟ ٢٩٠
المسألة الرابعة : في تحقيق القول في بيان
أن المبدأ الأول . هل هو تلك الحقيقة المخصوصة ؟ ٣١١
المسألة الخامسة : في بيان أنه ـ سبحانه ـ يخالف جملة
الممكنات ، لذاته المخصوصة لا لصفة زائدة على الذات ٣١٣
المسألة السادسة : في بيان كونه ـ تعالى ـ قديماً أزليا ٣١٨
المسألة السابعة : في استقصاء الكلام
في حقيقة الأزل والأبد ٣٢٩
ـ فهرس مواضيع الكتاب الأول من المطالب العالية ٣٣٣

تم فهرس الجزء الأول من كتاب المطالب العالية من
العلم الإلهي . للإمام فخر الدين الرازي

المطالب العالية

من

العلم الإلهي

وهو المسمى في لسان اليونانيين "بأثولوجيا"
وفي لسان المسلمين "علم الكلام" أو "الفلسفة الإسلامية"

تأليف
الإمام فخر الدين الرازي
المتوفى ٦٠٦ هـ

تحقيق
الدكتور أحمد حجازي السقا

الجزء الثاني

الناشر
دار الكتاب العربي

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

اعلم[1] أنا إذا قلنا : الله واحد ، فله تفسيران :

أحدهما : أن ذاته ليست مركبة من الأجزاء والأبعاض . وذلك لا يتم إلا ببيان أنه تعالى ليس بمتحيز ، ولا في جهة .

والثاني : بيان أنه ـ سبحانه ـ منزه عن الضد والند . ولهذا السبب ترتب هذا الكتاب على قسمين :

القسم الأول : في بيان كونه [سبحانه وتعالى[2]] منزها عن التحيز والجهة .

[والقسم الثاني : في بيان أنه ـ سبحانه ـ منزه عن الضد والند[3]]

---

١ (١) في التنبيه على دلائل التوحيد والتنزيه . اعلم . . . الخ (س)
(٢) من (س)
(٣) زيادة

القسم الأول

في بيان كونه سبحانه وتعالى منزهاً عن التحيز والجهة

الفصل الأول

في
بيان أن إثبات موجود ليس بجسم ولا حال في الجسم: ليس بممتنع الوجود في بديهة العقل

اعلم . أن كثيراً من الناس ، يزعمون : أن كل موجودين . فلا بد وأن يكون أحدهما سارياً في الآخر ، أو مبايناً عنه في جهة من الجهات الست[1] . وزعموا: أن إثبات موجود لا يكون حالاً في هذا العالم الجسماني، ولا مبايناً عنه بحسب شيء من الجهات : ممتنع الوجود . ثم زعموا : أن العلم بهذا الامتناع : علم بديهي ضروري ، غني عن الحجة والدليل .

وأما الجمهور الأعظم من العقلاء فإنهم اتفقوا على أن إثبات موجود ليس بمتحيز ، ولا حال في المتحيز ، وليس في العالم ، ولا في خارج العالم : ليس معلوم الامتناع في بديهة العقل ، بل الأمر في إثباته ونفيه موقوف على الدليل . فإن دل الدليل على إثباته وجب القضاء به ، وإلا وجب التوقف في إثباته ونفيه . وهذا القول هو الذي نذهب إليه ونقول به .

والذي يدل على أن الأمر كذلك وجوه :

الحجة الأولى : أن نقول : لو كانت هذه القضية بديهة لامتنع وقوع الاختلاف فيها بين العقلاء ، لكن الاختلاف واقع فيها ، فوجب أن لا يكون بديهيا . بيان الملازمة : أن الجمع العظيم من العقلاء لا يجوز إطباقهم على إنكار

---

(١) جهات العالم (س)

الضروريات . وبيان أن هذا الاختلاف واقع : هو أن الفلاسفة اتفقوا على إثبات موجودات ليست بمتحيزة ، ولا حالة في المتحيز مثل : العقول والنفوس والهيولى . واتفقوا على أن الشيء الذي يشير إليه كل إنسان بقوله : أنا . فهو موجود ، وليس بجسم ولا بجسماني . ولم يقل أحد من العقلاء : إنهم في هذا القول منكرون للبديهات ، بل نقول . إن جمعا من أكابر المسلمين[1] اختاروا هذا المذهب مثل معمر بن عباد السلمي من المعتزلة ، ومثل أبي سهل [النوبختي[2]] ، ومحمد بن النعمان من الرافضة . ومثل أبي القاسم الراغب ، وأبي حامد الغزالي من أهل السنة والجماعة وأيضا : فأكثر العقلاء من أرباب الملل والنحل المختلفة أطبقوا على تنزيه الله تعالى عن كونه متحيزا ، وعن كونه حالا في المتحيز ، وعن كونه داخلا في العالم ، وخارجا عنه . فيثبت بما ذكرنا : أن هذه القضية لو كانت بديهية لامتنع وقوع الاختلاف فيها ، ولما ثبت أن الاختلاف واقع فيها ، بل الأكثرون ينكرون تلك القضية ، ويقطعون بفسادها ، لزم القطع بأنها ليست من البديهيات .

الحجة الثانية : إن صريح العقل شاهد بأن التقسيم الصحيح أن يقال : الموجود إما أن يكون متحيزاً أو حالاً في المتحيز، أو لا يكون متحيزاً ولا حالاً في المتحيز . ولو أنا قلنا : الموجود إما أن يكون متحيزاً ، أو حالا في المتحيز . واقتصرنا على هذا القدر . فإن بدائه العقول قاطعة بأن هذا التقسيم غير تام . بل لا بد وأن نضم إليه القسم الثالث ، وهو الذي لا يكون متحيزا ، ولا حالا في المتحيز حتى يتم ذلك التقسيم . ولو أن قائلا قال : هب أن هذا القسم معتبر بحسب التقسيم ، إلا أنه معلوم الامتناع بالبديهة . فنقول : ليس الأمر كذلك ، لأنا إذا عرضنا على بديهة العقل قولنا : إن هذا القسم ممتنع الوجود ، وعرضنا أيضا على البديهة : أن الواحد ضعف الاثنين . فإنا نجد البديهة جازمة بكذب هذه الثانية ، وغير جازمة بالأولى . ومن أنكر التفاوت بين الصورتين كان مكابرا في أجلى البديهات وأقواها . فيثبت بما ذكرنا : إن إثبات موجود ليس

---

(١) جمهور أكابر (س)

(٢) من (و)

بمتحيز ولا حال في المتحيز ليس من البديهيات البتة .

الحجة الثالثة : إنا نعلم باضرورة : أن أشخاص الناس مشتركة في المعنى المفهوم من قولنا : إنسان. ومتباينة بتعيناتها وخصوصياتها[1] وما به المشاركة غير ما به المخالفة . وهذا يدل على أن الإنسان من حيث هو إنسان : مفهوم مجرد عن الشكل المعين ، والحيز المعين . فثبت أن الإنسان معقول مفهوم مجرد . وإذا كان الأمر كذلك ، فكيف يستبعد في العقل أن يكون خالق المخلوقات[2] منزها عن لواحق الحس وعلائق الخيال ؟ فإن قيل : هذا الكلام مغالطة ، وذلك لأن

---

(١) قال ابن سينا في « الإشارات والتنبيهات » في النمط الرابع من الإلهيات :

« اعلم : أنه قد يغلب على أوهام الناس : أن الموجود هو المحسوس ، وأن مالا يناله بجوهره ، ففرض وجوده محال . وأن مالا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم ، أو لسبب ما هو فيه كأحوال الجسم . فلاحظ له من الوجود . وأنت يتأتى لك أن تتأمل نفس المحسوس ، فتعلم منه بطلان قول هؤلاء . لأنك ـ ومن يستحق أن يخاطب ـ تعلمان أن هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد . لا على سبيل الاشتراك الصرف ، بل بحسب معنى واحد . مثل اسم الانسان . فإنكما لا تشكان في أن وقوعه على زيد وعمرو ، بمعنى واحد : موجود . وذلك المعنى الموجود ، لا يخلو. إما أن يكون بحيث يناله الحس، أو لا يكون. فإن كان بعيدا من أن يناله الحس، فقد أخرج التفتش من المحسوسات : ما ليس بمحسوس . وهذا أعجب . وإن كان محسوسا فله لا محالة وضع وأين ومقدار معين وكيف معين ، لا يتأتى أن يحس ، بل ولا أن يتخيل إلا كذلك . فإن كل محسوس وكل متخيل ، فإنه يتخصص لا محالة لشيء من هذه الأحوال . وإذا كان كذلك لم يكن ملائما لما ليس بتلك الحال ، فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في تلك الحال .

فإذن الإنسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الأصلية التي لا تختلف فيها الكثرة ـ غير محسوس ، بل معقول صرف . وكذلك الحال في كل كلي . ولعل قائلا منهم يقول : إن الإنسان مثلا إنما هو إنسان من حيث له أعضاء ، من يد وعين وحاجب وغير ذلك . ومن حيث هو كذلك ، فهو محسوس . فتنبه ونقول له : إن الحال في كل عضو كلي ، مما ذكرته أو تركته ، كالحال في الإنسان نفسه .

« تنبيه » : إنه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس . لكان الحس والوهم يدخلان في الحس والوهم ، ولكان العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم . ومن أبعد هذه الأصول، فليس شيء من العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن، مما يدخل في الحس والوهم ، وهي من علائق الأمور المحسوسة . فما ظنك بموجودات ، إن كانت خارجة الذوات عن درجات المحسوسات وعلائقها » أهـ .

(٢) فثبت : أن الإنسان من حيث هو إنسان ، مفهوم مجرد عن . فقد أخرج التفتيش عن المحسوس ما هو معقول مجرد . وإذا كان الأمر كذلك ، فكيف يستبعد في العقل أن يكون خالق المحسوسات . . . الخ (س) والعبارة مصححة .

القدر المشترك بين أشخاص الناس ليس له وجود خارج الذهن ، بل الموجود في الخارج هو الذوات المتعينة ، والأشخاص المتباينة ، فأما القدر المشترك فلا وجود له إلا في الذهن . والنزاع إنما وقع في أنه : هل يوجد في الأعيان موجود مجرد عن الوضع والحيز ؟ فأين أحد البابين من الآخر ؟ فيثبت : أن هذا الكلام مغالطة محضة . والجواب عنه من وجهين :

الأول : إنه ثبت بالدليل الذي ذكرناه : أن القدر المشترك بين الأشخاص الإنسانية هو مجرد المفهوم من معنى لفظ الإنسان . نقول : هذا المفهوم إما أن يكون موجوداً ، وإما أن يكوم معدوما محضا . والثاني باطل . لأن المفهوم من كون الإنسان إنسانا ، جزء من ماهية هذا الإنسان ، والعدم المحض يمتنع أن يكون جزءا من ماهية الموجود . فيثبت : أنه موجود . فإما أن يكون موجوداً في الأعيان ، وإما أن لا يكون . والثاني باطل . لأن الإنسان المعين موجود في الأعيان . وما كان موجودا في الأعيان كان جزء ماهيته أيضا موجوداً في الأعيان ، لأن بديهة العقل شاهدة بأن المركب لا يوجد إلا عند وجود جميع اجزائه . فلما كان المفهوم من الإنسان جزءا من ماهية هذا الإنسان ، وثبت أن هذا الإنسان موجود في الأعيان ، لزم أن يكون الإنسان من حيث هو إنسان موجودا في الأعيان . لكن الإنسان من حيث هو إنسان مغاير لمعنى الوضع والحيز . فيثبت : أن الإنسان من حيث هو مع قطع النظر عن لواحقه ، وعن عوارضه : مجرد عن الوضع والحيز . وهذا غاية ما يمكن ذكره في تقرير هذا الكلام ، مع أن البحث باق فيه . فإن لقائل أن يقول : هذا الكلام يفيد أن الإنسان من حيث هو إنسان ، مغاير لمعنى الوضع والحيز ، ولا يفيد أن المفهوم من الإنسان ينفك عن هذه المعاني . والمطلوب : إثبات موجود تنفك حقيقته في الوجود الخارجي عن هذه المفهومات .

وما ذكرتموه لا يدل عليه .

الوجه الثاني في الجواب : أن نقول : هب أن هذا المفهوم المجرد لا وجود له إلا في الذهن ، إلا أن هذا يدل على أن صريح العقل لا يستبعد تصور

موجود مجرد عن الوضع والحيز ونحن لا نطلب في هذا المقام إلا هذا القدر . فأما الجزم . بأن هذا الشيء موجود أو ليس بموجود فذاك موقوف على الدليل المنفصل . ولقائل أن يقول : إن العقل إذا فهم معنى الإنسانية فإنه يحكم بأن هذا المعنى إذا وجد في الأعيان فإنه لا ينفك عن الوضع والحيز . والمقصود من هذا البحث : أن العقل هل يجوز إثبات موجود في الأعيان بشرط كونه مجردا عن الوضع والحيز ؟ وهذا الكلام لا يفيد هذا المطلوب ، فيثبت : أن هذا الدليل ليس بقوى في إفادة هذا المطلوب . والشيخ الرئيس أبو علي ذكره في الإشارات وعوّل عليه في هذا الباب . إلا أن البحث فيه ما ذكرناه .

الحجة الرابعة : إن الواحد منا حال ما يكون مستغرق الفكر والرؤية في استخراج مسألة معضلة . فقد يقول في نفسه : إني حكمت بكذا أو اعترفت بكذا فهو حال ما يقول في نفسه إني عقلت كذا وحكمت بكذا . لا بد وأن يكون عارفاً بنفسه إذ لو لم يعرف نفسه لامتنع منه أن يحكم على نفسه بأنه حكم بكذا ، أو عرف كذا . ثم إنا نعلم بالضرورة : أنه في تلك الحالة قد يكون غافلا عن معنى الشكل [والوضع والحيز(١)] والمقدار ، فضلا عن أن يعلم كون ذاته في حيز وموصوفه بشكل ومقدار . فيثبت : أن العلم بالشيء الموجود في الأعيان قد يحصل عند عدم العلم بحيزه أو بشكله أو مقداره . وذلك يفيد القطع بأن الشيء المجرد عن هذه الأشياء يصح أن يكون معقولا .

الحجة الخامسة : أن نقول : إن خصومنا في هذا الباب إما الكرامية وإما الحنابلة . أما الكرامية . فإنا إذا قلنا لهم : لو كان الله تعالى مشارا إليه بالحس لكان ذلك الشيء إما أن يكون منقسما فيكون مركبا مؤلفا من الأبعاض والأجزاء [وأنتم لا تقولون(٢)] به وإما أن يكون غير منقسم فيكون في الصغر والحقارة مثل النقطة التي لا تنقسم ومثل الجزء الذي لا يتجزأ . وأنتم لا تقولون به . وعند هذا الكلام قالت الكرامية : إنه واحد منزه عن التركيب والتبعيض . ومع

---

(١) من (س)
(٢) من (ز)

ذلك فإنه ليس بصغير ولا بحقير . ومعلوم أن هذا الذي ذكروه مما لا يقبله الحس والخيال البتة ، بل لا يقبله العقل البتة . لأن المشار إليه بحسب الحس . إن حصل له امتداد في الجهات والأحياز كان أحد جانبيه مغايراً للثاني ، وذلك يوجب الانقسام ، وإن لم يحصل له امتداد في شيء من الجهات لا في اليمين ولا في اليسار ولا في الفوق ولا في التحت ولا في القدام ولا في الخلف ، كان نقطة غير منقسمة ، وكان في غاية الصغر والحقارة . وإذا لم يبعد عندهم التزام كونه تعالى غير قابل للقسمة مع القول بكونه عظيما غير متناه فكيف حكموا بأن القول بكونه تعالى ليس بمتحيز [ولا حال في المتحيز[1]] مدفوع في بديهة العقل . فيثبت : أن الذاهب إلى هذا القول : متعنت . يحكم على ما كان بديهي البطلان بالصحة ، ويحكم على غير البديهي بكونه بديهيا .

وأما الحنابلة الذين التزموا الأجزاء والأبعاض . فهم أيضا معترفون بأن ذات الله تعالى مخالفة لذوات هذه المحسوسات . فإنه تعالى لا يساوي هذه الذوات في قبول الاجتماع والافتراق ، وفي الصحة والمرض وفي الحياة والموت والصلابة واللين والاستئناس بالغير ، والتوحش بسبب الوحدة . فهم معترفون بأن هذه الأشياء ممتنعة الثبوت في حق الله تعالى . فإنا إذا قلنا لهم : لو وصل شيء إلى ذاته . فهل يمكنه أن يغوص فيه أولا يمكنه ؟ فإن أمكنه كانت ذاته بمنزلة الماء والهواء . فتتمزق وتتفرق تلك الذات وإن تعذر عليه ذلك كانت ذاته بمنزلة الحجر الصلد . وأيضا : الحي الذي لا يأكل ولا يشرب ولا يطيب قلبه بسبب الاستئناس بالغير ، ولا تستوحش نفسه بسبب التفرد : غير معقول . فإن قيل للحنابلة : هذه الكلمات . قالوا : إنه تعالى يخالف خلقه . فلا يجوز أن يقاس حاله بحال غيره . وإذا ثبت هذا فنقول : إنهم قد اعترفوا في هذا المقام : بأن حكم الوهم والخيال غير مقبول في حق الله تعالى . وإذا كان الأمر كذلك ، فكيف يمكنهم أن يحكموا بأن حكم الوهم والخيال في أن كل موجود إما أن يكون متحيزاً ، وإما أن يكون حالا في المتحيز : يجب أن يكون مقبولا ؟

---

(١) من (ل)

وحاصل الكلام : أن حكم الوهم والخيال في حق الله تعالى . إن كان مقبولا وجب أن يقبل على الإطلاق . وذلك باطل بالاتفاق . وإن لم يكن مقبولا وجب أن لا يلتفت إليه البتة . فأما قبوله في بعض المواضع ورده في سائرها فهو حكم باطل .

الحجة السادسة : أن نقول : إن معرفة [أفعال[1]] الله تعالى وصفاته ، أقرب إلى العقل من معرفة ذات الله تعالى . ثم إن المشبهة وافقونا على أن معرفة [أفعال الله ومعرفة[2]] صفاته ، على خلاف حكم الحس والخيال .

أما تقرير هذا المعنى في أفعال الله تعالى فذلك من وجوه : الأول : إن الذي رأيناه وشاهدناه [ليس [إلا[3]] تغير الصفات مثل انقلاب الماء المذاب نباتا وانقلاب النبات حيونا[4]] فأما حدوث الذوات والأجسام فهذا شيء ما شاهدناه وما عرفناه البتة . الثاني : إنا لا نعقل حدوث شيء يصاغ إلا عن مادة مخصوصة وإلا في زمان مخصوص . فإن تكون الخاتم والسوار من غير شيء يصاغ ذلك الخاتم والسوار منه ، غير مفهوم ولا محسوس . وأيضا : فيكون حدوث الخاتم والسوار من غير زمان ووقت غير معقول . ثم إن أرباب الملل والأديان أقروا بذلك واعترفوا به مع أنه غير موهوم ولا محسوس . والثالث : إنا لا نعقل [فاعلا يفعل[5]] بعد ما لم يكن فاعلا إلا لأجل تغير حاله وتبدل صفته . ثم إن أرباب الملل اعترفوا بأنه خالق للعالم من غير تغير شيء في صفاته ولا تبدل في أحواله . والرابع : إنا لا نعقل فاعلا يفعل فعلا إلا لجلب منفعة أو لدفع مضرة . ثم إنا اعترفنا بأنه تعالى خلق هذا العالم من غير شيء من هذه الأحوال . فيثبت : أن الوهم والخيال معزولان في معرفة أفعال الله تعالى .

وأما تقرير هذا العجز في الصفات : فذلك من وجوه :

---

(١) من (ل)
(٢) من (س)
(٣) من (س)
(٤) من (ل)
(٥) من (س)

الأول : إنا لانعقل ذاتا يكون عالما بمعلومات لا نهاية لها على التفصيل دفعة واحدة . فإنا إذا جربنا أنفسنا وجدنا أنها متى اشتغلت باستحضار معلوم معين ، امتنع عليها في تلك الحالة استحضار معلوم آخر ، ثم إنا مع ذلك نعتقد بأنه تعالى عالم بجميع المعلومات على التفصيل من غير أن يحصل في ذلك العلم اشتباه والتباس ، فكان كونه تعالى عالما بجميع المعلومات أمرا على خلاف مقتضى الوهم والخيال .

الثاني : إن كل من فعل فعلا فلا بد له من آلة أو أداة . وأن الأفعال الشاقة تكون سببا للكلال واللغوب والتعب . ثم إنا نعتقد أنه تعالى يدبر من العرش إلى تحت الثرى مع أنه منزه المشقة والتعب .

والثالث : إنا نعتقد أنه تعالى يسمع أصوات الخلق من العرش إلى ما تحت الثرى ، ويرى الصغير والكبير فوق أطباق السماوات العلى وتحت الأرض السفلى . ومعلوم أن الوهم والخيال لا يتصوران هذه الأحوال . فيثبت بما ذكرنا : أن الوهم والخيال قاصران عن معرفة أفعال الله تعالى وصفاته . ومع ذلك فإنا نثبت أن أفعال الله تعالى وصفاته على مخالفة الوهم والخيال . ومن المعلوم بالبديهة : أن معرفة كنه الذات أعلى وأجل وأغمض من معرفة الأفعال والصفات . فلما عزلنا الوهم والخيال في المقام الأقرب الأظهر ، فلأن نعزلهما في المقام الأغمض الأصعب كان أولى .

الحجة السابعة : إن العقول والأفهام اضطربت في معرفة جوهر النفس الإنسانية ، مع أنا بينا في أول هذا الكتاب : أنها أظهر المعلومات وأقربها إلى العقل والعلم والفهم . ولما عجزت النفس عن معرفة نفسها فلأن تعجز عن معرفة خالق الكل - مع أنه لا نزاع في كونه مخالفا لجميع المخلوقات[1] بالحقيقة والماهية - كان أولى . بل نقول : الإنسان حال ما يكون يقظان فإنه لا يمكنه الوقوف على شيء من أحوال عالم الغيب . فإذا نام وزال عقله واستولت الغفلة على جسده قدر على الاتصال بعالم الغيب والاستفادة من تلك الأسرار . وذلك

---

(١) المحدثات (و)

على خلاف حكم الوهم والخيال لأن الإنسان حال اليقظة أكمل منه حال النوم . فلما عجز عن معرفة الغيب حال كماله فلأن يعجز عنها حال كماله في الغفلة والنقصان كان ذلك أولى . فعلمنا : أن حكم الوهم والخيال قد يكون باطلا مردوداً .

الحجة الثامنة : إنا نبصر الأشياء . إلا أن القوة الباصرة نفسها وكذلك القوة الخيالية تتخيل الأشياء إلا أن هذه القوة لا يمكنها أن تتخيل نفسها ، فوجود القوة الباصرة والقوة الخيالية يدل على أنه لا يجب أن يكون كل شيء محسوساً متخيلاً .

الحجة التاسعة : أن نقول : المكان والزمان [موجودان . ولم يحصلا البتة في المكان والزمان . فقد يثبت وجود لا يحيط به المكان والزمان[1]] فنفتقر ههنا إلى بيان أمرين : الأول : إن الزمان والمكان [موجودان[2]] ونقول : أما المكان فالمراد منه الفضاء والخلاء الذي يحصل الجسم فيه . والدليل عليه : أنا إذا فرضنا أن الجبل قد انقلع من موضعه وانتقل بكليته إلى جانب آخر ، فإن المنتقل هو الجبل . وأما تلك الجهة التي كان الجبل حاصلا فيها فإنها لم تنتقل البتة . والعلم بذلك ضروري . إذا ثبت هذا فنقول : تلك الجهة موجود من الموجودات . والدليل عليه : أن تلك الجهة مغايرة لما سواها من الجهات بالعدد وبالإشارة الحسية . ولذلك فإنا نقول : إن هذا الجبل انتقل من تلك الجهة إلى جهة أخرى ولولا أن الجهة الأولى مغايرة للجهة الثانية وإلا لكان انتقال الجبل من إحداهما إلى الأخرى محالا .

والذي يقوله المتكلمون : إن الجهة والحيز لا وجود لها في أنفسها وإنما هي أمور يفرضها العقل ويقدرها الوهم . فهو كلام باطل . وذلك لأن هذا الانتقال حاصل في نفس الأمر ، سواء وجد العقل والذهن أو لم يوجد . وإذا كان كذلك وجب أن تكون الجهة موجودة في نفسها سواء وجد الذهن أو لم يوجد . فثبت

---

(١) من (ل)
(٢) من (ل)

أن الفضاء والخلاء أمر موجود . وظاهر أنه ليس مكانا آخر ، وإلا لزم التسلسل . فقد حصل في الوجود موجود ليس حاصلا في المكان والحيز . وأما الزمان فهو أيضا موجود . والدليل عليه : هو أنا نقسمه إلى السنين ، ونقسم السنين إلى الشهور ، ونقسم الشهور إلى الأيام . ونقسم اليوم إلى الساعات . ونحكم بأن الساعة الواحدة أقل قدرا من اليوم ، الذي هو أقل من الشهر ، الذي هو أقل من السنة . والعدم المحض والنفي الصرف ، يمتنع كونه قابلا للتقسيم إلى الأجزاء ، ويمتنع وصفه بكونه أقل من الأجزاء أو أكثر منها . فيثبت أنه شيء موجود .

وذلك الموجود إما أن يكون متحيزاً أو حالا في المتحيز ، أولا متحيزا ولا حالا في المتحيز ويمتنع كونه متحيزا وإلا لكان شيء يكون أقرب إلى ذلك المتحيز ، كان أقرب إلى الزمان ، وكل ما كان أبعد عن ذلك المتحيز ، كان أبعد من الزمان . ومعلوم بالضرورة : أن ذلك باطل قطعا . لأن الأشياء الموجودة في هذا اليوم [وليس بعضها في المفهوم من الحضور في هذا اليوم [1]] أكمل من بعض ، والعلم به ضروري . وبهذا الطريق ثبت أيضا : أنه يمتنع أن يكون عرضا حالا في المتحيز ، وإذا بطل هذان القسمان ، ثبت أن الزمان والمدة موجود من الموجودات مع أنه غير متحيز ولا حال في المتحيز . وذلك هو المطلوب .

واعلم : أنك إذا تأملت ما لخصناه في مسألة الخلاء والمدة في هذا الكتاب ، ووقفت على مذاهب الناس فيها ، ووقفت على أن الحق هو القول بإثبات الخلاء ، وعلى أن الحق هو أن المدة ليس بمتحيز ولا حركة ، ولكنه موجود مجرد . عرفت قطعا أن القول بإثبات موجود مجرد عن الجسمية : أمر واجب الاعتراف به . وهذا الوجه أقوى الوجوه المذكورة في هذا الباب .

الحجة العاشرة : إن المجسم يقول : كل موجودين فلا بد وأن يكون أحدهما ساريا في الآخر ، سريان العرض في الجسم ، أو يكون مباينا عنه بجهة

---

(١) من (ل)

من الجهات . فأما إثبات موجودين لا يكون أحدهما ساريا في الآخر ، ولا يكون مباينا عنه بجهة [من الجهات فهذا مما لايقبله العقل[1]] .

وأما الدهري . فإنه يقول : كل موجودين ، فلا بد وأن يوجدا معا ، أو أن يوجد أحدهما قبل الآخر . والذي يكون قبل الآخر ، إما أن [لا[2]] توجد بينهما فاصلة بمدة متناهية ، أو فاصلة بمدة غير متناهية . إذا ثبت هذا التقسيم ، فنقول : الباري والعالم . إن وجدا معا ، لزم أن يكونا قديمين معا ، أو محدثين معا . فأما القول بقدم الله تعالى وحدوث العالم على هذا التقدير : فهو غير مقبول ، وأما القول بكون العالم محدثا ، مع أن الله تقدمه [من غير فاصلة[3]] أو تقدمه [بمدة غير[4]] متناهية . فهذا أيضا يقتضي حدوث [ذات[5]] الله تعالى ، وأما القول بكون العالم محدثا ، مع أن الله تقدمه بمدة غير متناهية . فهذا يقتضي قدم المدة والزمان . وأما فرض كونه تعالى متقدما على العالم ، لا على أحد هذه الأقسام ، فذاك مما لا يقبله العقل .

فالحاصل : أن المجسم لا يمكنه أن يعقل[6] كونه تعالى مباينا للعالم إلا بالحيز والجهة . والدهري لا يعقل كونه تعالى متقدما على العالم[7] إلا بالمدة والزمان . ثم إن المجسم مقر بأن الذي يقوله الدهري من عمل الوهم والخيال . وأنه في نفسه ليس بحق[8] . والدهري معترف بأن الذي يقوله المجسم من عمل الوهم والخيال . وأنه في نفسه كاذب . فصار قول كل واحد منهما معارضا بقول الآخر ، ويظهر منه بطلان كلا القولين وأن الحق : أنه تعالى مباين للعالم لا بسبب الحيز والجهة . وأنه تعالى سابق على العالم لا بسبب المدة والزمان . بل نقول : إن الجهة المعينة مباينة لسائر الجهات لا بسبب الحيز والجهة ، والزمان المعين مباين لسائر الأزمنة لا بسبب المدة والزمان . فإن الزمان غير حاصل في زمان آخر . وإذا كان الأمر كذلك في الجهة وفي المدة . فبأن

---

(١) من (ز)
(٢) من (ز)
(٣) من (ز)
(٤) من (س)
(٥) من (س)
(٦) يعتقد (س)
(٧) الآخر (س)
(٨) من (ز)

يكون خالق الجهة والمدة منزها عن المباينة بالمكان والجهة ، ومنزها عن السبق على العالم بالزمان والمدة كان أولى . ولهذا قال الأمام الأجل علي بن أبي طالب عليه السلام : « الذي أين الأين . لا يقال له : أين ؟ والذي كيف الكيف ، لا يقال له : كيف ؟ » ونقل عن الفيلسوف أرسطاطاليس أنه كتب في أول كتابه في الإلهيات : « من أراد أن يشرع في المعارف الإلهية ، فليستحدث لنفسه فطرة أخرى » ومراده : أن الإنسان ألف أحكام الوهم والخيال ، والمباحث الإلهية لا يوافقها أحكام الأوهام والخيالات . فلهذا السبب وجب على هذا الطالب استحداث فطرة أخرى .

فهذا جملة الكلام في بيان أن ادعاء البديهة في نفي موجود ، لا يكون موجودا داخل العالم ولا خارجه : قول باطل .

وأما القائلون بأن هذه المقدمة بديهية . فقد يذكرون في تقريرها عبارات مختلفة .

فالعبارة الأولى : قالوا : إنه تعالى خلق العالم في ذاته أو خارج ذاته أولا في ذاته ولا خارج ذاته ؟ والأول باطل وإلا لزم أن تكون ذاته مخالطة لهذه الأجسام المستقذرة . والثاني يوجب القول بأنه تعالى مباين للعالم بالحيز والجهة . وأما الثالث وهو أنه تعالى خلق هذا العالم لا في ذاته ولا خارج ذاته فهذا . قول لا يقبله العقل البتة فكان باطلا .

والعبارة الثانية : قالوا : الموجودان لا يعقلان إلا أن يكون أحدهما ساريا في الآخر . مثل العرض والجوهر ، أو مباينا عنه في جهة من الجهات الست ، مثل الجوهرين والجسمين . فأما القسم الثالث وهو أن لا يكون أحدهما ساريا [في الآخر ، ولا [1]] مباينا عنه بشيء من الجهات فهذا مما لا يقبله العقل .

والعبارة الثالثة : قالوا : إن صريح العقل حاكم بأن الشيء إذا لم يكن حاصلا في هذه الجهة البتة ، ولم يكن حاصلا في شيء من الجهات الست

---

(1) من (س)

المحيطة بنا . كان هذا نفيا لوجوده ، وحكما بكونه عدما محضا وسلبا صرفا . ولذلك فإنا إذا قلنا : إن فلانا لم يوجد في الدار ولم يوجد خارج الدار : كان هذا نفيا لوجوده ، وإذا كان لا طريق إلى تقرير النفي المحض والسلب الصرف إلا هذا ، ثبت أنا لو نفينا كونه تعالى على أحد هذه الوجوه فإنه يلزم منه [نفي [1]] وجوده .

فهذه جملة كلمات الخصوم في تقرير أن هذه المقدمة بديهية .

واعلم أنه إن كان المقصود من هذه الكلمات : ادعاء أن إثبات موجود لا في داخل العالم ولا في خارج العالم قول معلوم الفساد بالضرورة والبديهة . فنحن قد بينا بالوجوه العشرة الكاملة أن ادعاء البديهة ههنا فاسد باطل . وإن كان المقصود منها ذكر الدليل على وجوب [2] كون الله تعالى في الجهة . فنقول : هذا باطل لأن بتقدير أن يكون الحق هو أن الله تعالى غير مختص بالحيز والجهة أصلا . فهل يصح على هذا التقدير أن يقال : إنه تعالى خلق العالم في ذاته أو خارج ذاته ؟ لا أظن أن العاقل يحكم بصحة هذا التقسيم على تقدير سبق الاعتقاد بأنه مختص بالحيز والجهة أصلا . لأن على هذا التقدير يكون الحق هو أنه تعالى خلق العالم لا في ذاته ولا مباينا عن ذاته بالحيز والجهة . فيثبت : أن قوله : إنه تعالى خلق العالم في ذاته أو خارج ذاته ، إنما يظهر كونه حقا بتقدير أن يثبت أنه يجب كونه تعالى مختصا بالحيز والجهة . فلو أثبتنا صحة هذه المقدمة بالبناء على تلك المقدمة لزم توقيف الدليل على المدلول وتوقيف المدلول على الدليل ، وأنه يوجب الدور . والدور الباطل . فيثبت أنه إن كان مقصودهم من تلك الكلمات مجرد ادعاء البديهة فهو باطل قطعا . لأن الشيء المختلف فيه بين العقلاء قديما وحديثا . كيف يمكن ادعاء البديهة فيه ؟ لا سيما وجمهور العقلاء المحققين مصرون على فساده ، وإما إن كان مقصودهم منه ذكر الدليل فهو يوجب الدور ، لأجل أن هذه المقدمة لا يمكن الاعتراف بصحتها إلا بعد إثبات هذا المطلوب ، فلو حاولنا إثبات هذا المطلوب بتلك المقدمة لزم الدور . وهذا كلام

(١) من (ز)
(٢) وجود (س)

واف بالكشف عن حقيقة الحال في هذه المباحث .

أما الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا فإنه سلم أن الجزم بهذه المقدمة حاصل . إلا أنه زعم أن الجازم بها هو الوهم لا العقل . وزعم أن حكم الوهم في غير المحسوسات غير موثوق به .

ولقائل أن يقول : إما أن تقولوا : إن الجزم الحاصل [في هذه المقدمة يساوي الجزم الحاصل[1]] في سائر البديهيات . كقولنا : الواحد نصف الاثنين ، وأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان . وإما أن تنكروا هذه المساواة . فإن ذهبتم إلى القسم الأول ، وهو : إذا كانت قوة الجزم في الصورتين بالتساوي . فالعلم بكون إحداهما حقة والأخرى باطلة ، إما أن يكون علما ضروريا أو نظريا . فإن كان العلم الضروري بالفرق بينهما حاصلا ، كان ذلك مانعا من حصول الجزم القوي لكل واحد منهما ، وأن كان الفرق لا يعرف إلا بالنظر والدليل ، فحينئذ تصير صحة البديهيات موقوفة [على الدليل ، إلا أن صحة الدليل موقوفة[2]] على البديهيات فيلزم الدور وهو باطل . وإما إن ذهبتم إلى القسم الثاني وهو أن الجزم بهذه القضية ليس في القوة والشدة [مثل جزم العقل بالبديهيات[3] فحينئذ تخرج هذه القضية عن أن يكون مجزوما بها ابتداء . وذلك يوجب سقوطها بالكلية [فهذا تمام الكلام في هذا الباب[4]]

---

(١) من (س)
(٢) من (ر)
(٣) من (ر)
(٤) من (ر)

الفصل الثاني

في

بيان أنه لا يجب أن يكون لكل موجود نظير وشبيه. وأنه ليس يلزم من نفي النظير والشبيه نفي ذلك الشيء

الذي يدل على صحة قولنا وجوه :

الحجة الأولى : إن بديهة العقل لا تستبعد وجود موجود موصوف بصفات مخصوصة ، بحيث يكون كل ما سواه مخالفا له في تلك الخصوصية . وإذا لم يكن هذا ممتنعاً في البديهة ، علمنا : أنه لا يلزم من عدم نظير الشيء ، عدم ذلك الشيء .

الحجة الثانية : وهي أن وجود الشيء أما أن يتوقف على وجود مثله ، أو لا يتوقف. والأول باطل. لأنهما لما كانا مثلين وجب استواؤهما في جميع اللوازم ، فلو توقف وجود هذا ، على وجود مثله ، لزم أن يتوقف وجود الثاني ، على وجود الأول ، فيلزم أن يتوقف وجود كل واحد منهما على وجود نفسه . وذلك محال في البديهة .

الحجة الثالثة : إن تعين كل شيء من حيث أنه هو هو ، مغاير لأصل الماهية المشترك فيها ، بين تلك الأشخاص . ثم تقول : إن تعين هذا الشيء المعين ، ممتنع الحصول في غيره [وإلا لكان ذلك الشيء نفس غيره ، وذلك باطل في بديهة العقل فيثبت : أن تعين كل شيء من حيث إنه هو ممتنع الحصول في غيره[1]] فعلمنا : أن عدم النظير والمساوي لا يدل على عدم الشيء . فظهر

(١) من (ز)

بهذا فساد قول من يقول : إنه [لا علينا أن[1]] تعقل وجود موجود لا يكون متصلاً بالعالم ولا منفصلاً عنه ، إلا إذا وجدنا له نظيراً . فإن عندنا الموصوف بهذه الصفة ليس إلا الله تعالى . وبينا : أنه لا يلزم من عدم النظير أو الشبيه ، عدم ذلك الشيء . فيثبت : أن هذا الكلام ساقط بالكلية .

(١) من (س).

الفصل الثالث

في
إقامة الدلائل على أنه تعالى يمتنع أن يكون جسمًا

لأهل العالم في هذا الباب قولان : فالجمهور الأعظم منهم اتفقوا على تنزيه الله سبحانه وتعالى عن الجسمية ، والحصول في الحيز . وقال الباقون : إنه متحيز ، وحاصل في الحيز . وهؤلاء هم المجسمة . ثم القائلون بأنه جسم اختلفوا في أشياء .

فالأول : إنهم في الصورة على قولين . منهم من قال : إنه على صورة الإنسان . ومنهم من لا يقول به . أما الأول فالمنقول عن مشبهة المسلمين : أنه تعالى على صورة إنسان شاب . والمنقول عن مشبهة اليهود[1] : إنه على صورة إنسان شيخ .

---

(١) في التوراة أن الله إله واحد . وفي التوراة أن الله ليس كمثله شيء . ففي الأصحاح السادس من سفر التثنية : « اسمع يا إسرائيل . إن الرب إلهنا رب واحد . فأحبب الرب إلهك بكل قلبك وكل نفسك وكل قدرتك . ولتكن هذه الكلمات التي أنا آمرك بها اليوم في قلبك ، وكررها على بنيك وكلمهم بها إذا جلست في بيتك وإذا مشيت في الطريق وإذا نمت وإذا قمت . واعقدها علامة على يدك ، ولتكن عصائب بين عينيك ، واكتبها على عضائد أبواب بيتك وعلى أبوابك » [تثنية ٦ : ٤-٩ ترجمة اليسوعيين] وفي الأصحاح الثالث والثلاثين من سفر التثنية : « لا كفء لله » وفي ترجمة البروتستانت : « ليس مثل الله » [تثنية ٣٣ : ٢٦] .
وقال موسى بن ميمون في دلالة الحائرين : إن ما ورد في التوراة مما يوحي بأن الله شبه إنسان بأعضائه وبصفاته . فذلك مؤول على معنى : إن الله يقرب ذاته إلى عقول الخلق ، حديثه عن نفسه كأنه واحد منهم . أما هو فليس مثل انسان وليس كمثله شيء وذلك ليفهم الخلق ذات الله =

وأما الذين يقولون إنه ليس على صورة الإنسان فهم يقولون : إنه على صورة نور عظيم . وذكر أبو معشر المنجم : أن سبب إقدام الناس على عبادة الأوثان : أن الناس في الدهر الأقدم كانوا على مذهب المجسمة . وكانوا يعتقدون : أن إله العالم نور عظيم ، وأن الملائكة أنوار إلا أنهم أصغر جثة من النور الأول . ولما اعتقدوا ذلك اتخذوا وثنا ـ وهو أكبر الأوثان ـ على صورة الإله ، وأوثاناً أخرى أصغر من ذلك الوثن ، على صور مختلفة ـ وهي صور الملائكة ـ واشتغلوا بعبادتها على اعتقاد أنهم يعبدون الإله والملائكة .

فثبت : أن دين عبدة الأصنام كالفرع على قول المشبهة .

والموضع الثاني من مواضع الاختلافات : أن المجسمة اختلفوا في أنه هل يصح عليه الذهاب والمجيء ، والحركة والسكون ؟ فأباه بعض الكرامية ، وأثبته قوم منهم . وجمهور الحنابلة يثبتونه .

والموضع الثالث : القائلون بأنه نور ينكرون الأعضاء والجوارح مثل : الرأس واليد والرجل . وأكثر الحنابلة يثبتون هذه الأعضاء والجوارح .

الموضع الرابع : اتفق القائلون بالجسمية والحيز على أنه في جهة فوق . ثم إن هذا المذهب يحتمل وجوها ثلاثة [لأنه تعالى[1]] إما أن يكون ملاقياً للعرش ، أو مباينا للعرش ببعد متناه ، أو مباينا عنه ببعد غير متناه . وقد ذهب إلى كل واحد من هذه الأقسام ذاهب .

الموضع الخامس : إن القائلين بالجسمية والحيز ، اتفقوا على أنه متناه من جهة التحت . فأما في سائر الجهات الخمس . فقد اختلفوا فمنهم من قال إنه متناه من كل الجهات . ومنهم من قال : إنه متناه من جهة التحت ، وغير متناه

= على نحو قريب من تصوراتهم . وما جاء عن مشبهة اليهود أن الله يبكي على خراب هيكل سليمان ويلعب مع الحيتان . فهو قول قال به سفهاء من اليهود ، لا وزن لهم عند الله ولا عند الناس .

(١) من (ل) .

من سائر الجهات . ومنهم من قال : إنه [غير][1] متناه من جهة الفوق [وغير][2] متناه من سائر الجهات .

الموضع السادس : إنه تعالى حاصل في ذلك الحيز المعين لذاته . أو لأجل معنى قائم به ، يقتضي حصوله في الجهة المعينة ؟ وهو مثل اختلافهم في أنه تعالى عالم لذاته ، أو عالم بالعلم ؟ وهذا هو التنبيه على مواضع الخلاف والوفاق .

الموضع السابع : إن العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام ، حالة في جميع أجزاء ذلك الجسم بالسوية ، أو يكون لكل واحد من هذه الصفات جزء معين من ذلك الجسم يكون ذلك الحيز محلاً لتلك الصفة بعينها ؟ ذهب إلى كل واحد من هذين القولين ذاهب .

والذي يدل على أنه تعالى منزه عن الجسمية والحجمية وجوه :

الحجة الأولى : لا شيء من واجب الوجود لذاته بممكن الوجود لذاته ، وكل متحيز فإنه ممكن الوجود لذاته ، ينتج فلا شيء من واجب الوجود لذاته بمتحيز [أما الصغرى فبديهية ، وأما الكبرى فلأن كل متحيز مركب ، وكل مركب ممكن لذاته ، ينتج : أن كل متحيز ممكن لذاته][3] .

وإنما قلنا : إن كل متحيز مركب لوجوه :

الأول : إن كل متحيز فإن يمينه مغاير ليساره ، وكل ما كان كذلك فهو مركب ، ينتج : أن كل متحيز مركب . وتمام القول فيه مقرر بالدلائل المذكورة في نفي الجوهر الفرد .

والثاني : قالت الفلاسفة : كل جسم فهو مركب من الهيولى والصورة .

---

(١) من (س).
(٢) من (س).
(٣) من (ز).

الثالث : [كل متحيز][1] فإنه يشارك سائر المتحيزات في كونـه متحيزاً ، ويخالفها بتعينه ، وما به المشاركة غير ما به المخـالفة ، فـوجب أن يكون كـل فرد من أفراد المتحيزات مـركباً من عمـوم التحيز ، الـذي به المشـاركة ، ومن ذلـك التعين الذي به المخالفة .

فيثبت بهذه الوجوه الثلاثة : أن كل متحيز مركب .

أما بيان أن كل مركب فهو ممكن . فلأن كل مركب فإنه مفتقر إلى جزئه ، وجـزءه غيره ، فكـل مركب فـإنه مفتقـر إلى غيره ، وكـل مفتقر إلى غيـره ، فهو ممكن لـذاته ، ينتـج أن كـل مـركب ممكن لـذاتـه . فقـد بـان : أن كـل جسم [مركب ، وينتج أن كـل جسم ممكن لذاتـه ، فيثبت : أنه لا شيء من واجب الوجود[2]] ممكن لذاته . فيثبت : أن كل جسـم ممكن لذاته ، ينتج أنه لا شيء من واجب الوجود لذاته بجسم . وهو المطلوب .

الحجة الثانية : لو كان متحيزاً لكان مثلاً لسائر المتحيزات [في تمام الماهية وهذا محال فذاك محال . بيان الأول : أنه لو كان متحيـزاً ، لكان مسـاوياً لسـائر المتحيزات[3]] في كونه متحيزاً . ثم بعد هذا لا يخلو إمـا أن يقال : إنـه يخالف سائر الأجسام في شيء من مقومات ماهيته ، وإما أن لا يكون كذلـك ، والأول باطل ، فيبقى الثاني . وإنما قلنا : إن الأول باطل ، لأنه إذا كان مساويـاً لسائـر المتحيزات في كونه متحيزاً ، ومخالفاً لها في شيء من مقومـات تلك الماهيـة . وما به المشاركة غير ما به المخالفة ، فكان عموم كونه متحيزاً مغايراً لتلك الخصوصية التي وقعت بها المخالفة . إذا ثبت هذا فنقول : هذان الأمران إما أن يكـون كل واحد منها صفة للآخر وإما أن لا يكون كل واحد منها صفة للآخـر . وإما أن يكون ما به المخالفة موصوفاً ، والمتحيز الذي به المشاركة صفة . وإمـا أن يكون بالعكس منه ، وهو أن يكون المتحيز موصـوفاً ، ومـا به المخـالفة يكـون صفة .

---

(١) من (س).
(٢) من (س).
(٣) من (ل).

والأقسام الثلاثة الأولى باطلة ، فبقي الرابع . وذلك يفيد القول بأن الأجسام متماثلة في تمام الماهية . وإنما قلنا : إن القسم الأول باطل ، لأن ذلك يقتضي : أن يكون كل واحد منها ذاتاً مستقلة بنفسها ، ومع ذلك فيكون صفة مفتقرة إلى غيرها ، وذلك باطل . وإنما قلنا : إن القسم الثاني باطل ، لأن على هذا التقدير يكون كل واحد منها ذاتاً مستقلة بنفسها ، ولا يكون [لواحد منها[1]] تعلق بالآخر . وكلا منا ليس [إلا][2] في الذات الواحدة . وإنما قلنا : إن القسم الثالث باطل لأنا إذا فرضنا أن ما به المخالفة هو الذات ، وما به المشاركة ـ وهو التحيز ـ هو الصفة . فنقول : إن الذي به المخالفة إما أن يكون مختصاً بالحيز والجهة ، وإما أن لا يكون فإن كان الأول فهو جسم متحيز فيلزم أن يكون جزء ماهية الجسم جسماً، وهو محال . وإن كان الثاني امتنع حصول المتحيز فيه . لأن ذلك الشيء لا حصول له في شيء من الأحياز ، والمتحيز واجب الحصول في الحيز ، وحصول ما يكون واجب الحصول في الحيز ، في شيء ، يكون ممتنع الحصول في الحيز . وذلك من محالات العقول فيثبت بما ذكرنا : فساد الأقسام الثلاثة . فلم يبق إلا الرابع ، وهو أن يكون ما به المشاركة وهو المتحيز ذاتا وما به المخالفة صفة . فإذا كان المفهوم من المتحيز مفهوماً واحداً . فحينئذ تكون المتحيزات متماثلة في تمام الماهية والذات . فيثبت بما ذكرنا : أنه لو كان متحيزاً لكان مثلاً لسائر المتحيزات في تمام الماهية والذات . وإنما قلنا : إن ذلك محال . لوجوه :

الأول : إن المتماثلات في تمام الماهية ، يجب استواؤها في اللوازم والتوابع . فإما أن تكون جميع الأجسام غنية عن الفاعل ، وإما أن تكون جميعها محتاجة إلى الفاعل [والأول باطل لأنا دللنا على أن العالم محدث محتاج إلى الفاعل[3]] فيتعين الثاني . فيثبت : أن كل متحيز فهو محتاج إلى الفاعل ،

---

(١) من (س) وفي (ط) : منها .
(٢) من (ط) .
(٣) من (ل) .

فخالق الكل يمتنع أن يكون متحيزاً .

الثاني : إن اختصاص ذلك الجسم بالعلم والقدرة والإلهية إما أن يكون من الواجبات ، أو من الجائزات . والأول باطل ، وإلا لزم أن تكون كل الأجسام موصوفة بتلك الصفات على سبيل الوجوب ، لما أنه ثبت : أن الأفراد الداخلة تحت النوع يجب كونها متساوية في جميع اللوازم ، والثاني باطل . وإلا لزم أن لا يحصل في ذلك الجسم المعين : هذه الصفات . إلا بجعل جاعل وتخصيص مخصص . فإن كان ذلك الجاعل جسماً ، عاد الكلام فيه . ولزم إما التسلسل وإما الدور . وإن لم يكن جسماً فهو المطلوب .

والثالث : [إن الأجسام[1]] لما كانت متماثلة ، فلو فرضنا بعضها قديماً ، وبعضها محدثاً لزم المحال . ذلك لأن كل ما صح على الشيء صح على مثله . فيلزم جواز أن ينقلب القديم محدثاً ، وأن ينقلب المحدث قديماً . وذلك محال ، معلوم الامتناع بالبديهة .

والرابع : إنه كما صح التفرق والتمزق على سائر الأجسام ، وجب أن يصحا على ذلك الجسم ، وكما صحت الزيادة والنقصان ، والعفونة والفساد على سائر الأجسام ، وجب أن يصح كل ذلك عليه . ومعلوم أن ذلك باطل محال .

الخامس : إن الأجزاء المفترضة في ذلك المجموع تكون متساوية في تمام الماهية . ولا شك أن بعض تلك الأجزاء وقع في العمق ، وبعضها في السطح وكل ما صح على الشيء صح على مثله ، فالذي وقع في العمق يمكن أن يقع في السطح وبالعكس . وإن كان الأمر كذلك ، كان وقوع كل جزء على الوجه الذي وقع عليه ، لا بد وأن يكون بتخصيص مخصص ، وبجعل جاعل . وذلك على إله العالم : محال .

---

(١) من (ل).

واعلم : أن هذه الحجة قوية . إلا أنها توجب صحة الخرق والالتئام على الفلك . والفلاسفة لا يقولون به .

الحجة الثالثة : لو كان متحيزاً لكان متناهياً ، وكل متناه ممكن . وواجب الوجود ليس بممكن ، فالمتحيز لا يكون واجب الوجود لذاته . أما بيان أن كل متحيز فهو متناه ، فللدلائل الدالة على تناهي الأبعاد ، وأما أن كل متناه ممكن ، فلأن كل مقدار فإنه يمكن فرض كونه أزيد منه قدراً ، وأنقص منه قدراً .

والعلم بثبوت هذا الإمكان ضروري . فيثبت : أن كل متحيز ممكن ، ويثبت أن واجب الوجود ليس بممكن ، ينتج : فلا شيء من المتحيزات بواجب الوجود ، وينعكس فلا شيء من واجب الوجود بمتحيز .

الحجة الرابعة : لو كان متحيزاً لكان مساوياً لسائر المتحيزات ، في كونه متحيزاً . وإما أن يخالفها بعد ذلك في شيء من المقومات ، وإما ألا يكون كذلك وعلى التقدير الأول يكون المتحيز جنساً تحته أنواع وعلى التقدير الثاني يكون نوعاً تحته أشخاص .

ونقول : الأول باطل . وإلا لكان واجب الوجود ، مركبا من الجنس ، وهو المتحيز ، ومن الفصل وهو المقوم الذي به يمتاز عن غيره ، وكل مركب ممكن ، فواجب الوجود لذاته ، ممكن الوجود لذاته . هذا خلف . والثاني أيضاً باطل ، وهو أن يكون المتحيز نوعاً تحته أشخاص ، وذلك لأن المفهوم من المتحيز قدر مشترك بين كل الأشخاص وتعين كل واحد منها غير مشترك بينه وبين الأشخاص ، فتعين كل واحد منها زائد على طبيعته النوعية ، والمقتضى لذلك التعين المعين إن كان هو تلك الماهية ، أو شيء من لوازمها ، وجب أن يكون ذلك النوع مخصوصاً بذلك الشخص ، لكنا فرضناه مشتركاً فيه بين الأشخاص .

هذا خلف .

وإن كان أمراً منفصلاً، فكل شخص من أشخاص الجسم المتحيز ، إنما يتعين بسبب منفصل . فلا يكون واجب الوجود لذاته[1] .

فثبت : أن كل جسم فهو ممكن لذاته ، وما لا يكون ممكن الوجود لذاته ، امتنع أن يكون جسماً .

الحجة الخامسة : لو كان جسماً ، لجاز عليه التفرق والتمزق ، وهذا محال . [فذاك محال [2]] بيان الملازمة : أنه إذا كان مركباً من الأجزاء ، وجب انتهاء تحليل تلك الأجزاء إلى أجزاء يكون كل واحد منها في نفسه بسيطاً ، مبرأ عن التركيب والتأليف ، وإذا كان [كذلك كان [3]] طبع يمينه مساوياً . لطبع يساره ، وإلا لصار مركباً .

وإذا ثبت مساواة الجانبين في الطبيعة والماهية ، فكل ما كان ممسوساً بجانب يمينه ، وجب أن يصح كونه ممسوساً بجانب يساره ، ضرورة أن كل ما صح على شيء ، فإنه يصح أيضاً على مثله ، وإذا كان كذلك ، فكما صح على ذلك الجزء ، أن يماس الجزء الثاني ، بأحد وجهيه ، وجب أن [يصح عليه أن[4]] يماسه بالوجه الثاني . وإذا ثبت جواز ذلك ، ثبت جواز صحة التفرق والتمزق عليه .

وإنما قلنا : إن ذلك محال ، لأنه لما صح الاجتماع والافتراق على تلك الأجزاء ، لم يترجح الاجتماع على الافتراق إلا بسبب منفصل ، فيلزم افتقاره في وجوده إلى السبب المنفصل . وواجب الوجود [لذاته ، يمتنع أن يكون كذلك ، فيثبت أن واجب الوجود لذاته ليس جسماً .

الحجة السادسة :][5] لو كان متحيزاً لكان جسماً ، لأنه لم يقل أحد من

---

(١) وإن كان أمراً منفصلاً [عن تلك الماهية ولوازمها ، فحينئذ لا يصح ذلك الشخص المعين ، معيناً منفصلاً] فكل شخص من أشخاص ... الخ (و) .
(٢) من (و) .
(٣) من (س) .
(٤) من (س) .
(٥) من (ز) .

العقلاء بأنه في حجم الجوهر الفرد ، وإذا كـان جسماً كـان مركبـاً من الأجزاء ، فـإما أن يكـون الموصـوف بالعلم والقـدرة والصفات المعتبـرة في الإلهية : جـزءاً واحداً من تلك الأجزاء ، وإما أن يكون المـوصوف بتلك الصفـات مجموع تلك الأجزاء . فإن كان الأول كان الإله هو ذلـك الجزء الـواحد ، منفـرداً [1] فيعود الأمر إلى ما ذكرناه من أن الإله يكون في حجم الجـوهر الفـرد ، وإن كان الثـاني فنقـول : إما أن تقـوم الصفة الـواحدة بجميـع تلك الأجزاء ، وإمـا أن تتـوزع أجزاء تلك الصفة على تلك الأجزاء ، وإما أن يقوم بكل واحد من تلك الأجزاء علم عـلى حدة وقـدرة على حـدة ، والأول باطـل . لأن قيـام الصفـة الـواحـدة بالمحال الكثيرة غير معقول والثاني محال لأن كون العلم قابلا للقسمة محال على ما بيناه في مسألة إثبات النفس . والثالث أيضاً محال ، لأنه يلزم كون كل واحد من تلك الأجزاء موصـوفاً بجملة الصفـات المعتبرة في الإلهيـة . وذلك يـوجب تعدد الألهة، وذلك محال. فإن قيـل: ما ذكـرتموه من الـدليل قـائم في الانسان، فـإن مجموع بدنه لا شك أنه مركب من الأجزاء الكثيرة ، فيلزم أن يقـوم بكل واحـد من تلك الأجـزاء علم على حـدة ، وقدرة عـلى حدة ، فيلزم أن يكـون الإنسان الواحد علماء ، قادرين كثيرين . وذلك باطل . قلنا : أما الفلاسفـة فقد طـردوا قـولهم في الكل وزعمـوا : أن الموصـوف بالعلم والقـدرة هو النفس لا الجسم ، وإلا لزم هذا المحال .

وأما الأشعري فإنه التـزم كون كـل واحد من أجـزاء الإنسان عـالماً قـادراً حياً ، وذلك في غاية البعـد ، إلا أن التزامـه وإن كان بعيـداً ، لكن لا يلزم منه محال ، أما التزام ذلك في حق الله تعالى ، فهو محال . لأنه يـوجب القول بتعـدد الألهة . [وهو محال[2]] .

الحجة السابعة : لو كان جسماً لكان إما أن تكـون الحركـة جائـزة عليه ، وإما أن لا تكون . والقسمـان باطـلان فالقـول بكونـه متحيزاً بـاطل . بيـان أن الحركة ممتنعة عليه : أنه لو جاز في الجسم الذي تصح الحركة عليه أن يكون إلهاً

---

(١) منفردا (س) .
(٢) من (س) .

فلم لا يجوز أن يكون إله العالم هو الشمس والقمر ؟ لأن الأفلاك والكواكب ليس فيها عيب ، يمنع من كونها آلهة ، إلا أموراً ثلاثة ، وهي كونها مركبة من الأجزاء ، وكونها محدودة متناهية ، وكونها قابلة للحركة والسكون . وإذا لم تكن هذه الأشياء مانعة من الإلهية ، فكيف يمكن الطعن في إلهية الشمس والقمر ؟ بل في إلهية العرش والكرسي . وذلك عين الكفر والإلحاد ، وإنكار الصانع .
وأما القسم الثاني وهو أن يقال : إن إله العالم جسم . ولكن الانتقال والحركة عليه محال . فنقول : هذا باطل من وجوه : الأول : إن هذا يكون كالزمن المقعد ، الذي لا يقدر على الحركة وذلك نقص وهو على الله محال . والثاني : إنه تعالى لما كان جسماً ، كان مثلاً لسائر الأجسام ، فكانت الحركة جائزة عليه . والثالث : إن القائلين بكونه جسماً مؤلفاً من الأجزاء والأبعاض ، لا يمتنعون من تجويز الحركة عليه . فإنهم يصفونه تعالى بالذهاب والمجيء ، فتارة يقولون : إنه جالس على العرش ، وقدماه على الكرسي ، وهذا هو السكون . وتارة يقولون : إنه ينزل إلى السماء الدنيا وهذا هو الحركة . فهذا جملة الدلائل الدالة على أنه تعالى ليس بجسم[1] . والله أعلم .

---

(١) على أنه يمتنع كونه جسماً (س) .

الفصل الرابع

في
إقامة الدلائل على أنه يمتنع كونه جوهراً

اعلم : أن الجوهر قد يراد به أحد أمور أربعة : **الأول** : إنه المتحيز الذي لا يقبل القسمة . وهو بناء على إثبات الجوهر الفرد ، ومن لم يقل به ، يسقط عنه هذا البحث ، ومن قال به قال : إن الجواهر كلها متماثلة ، فلو كان واحد منها قديماً ، واجب الوجود لذاته ، كانت كلها كذلك . وهو محال . **والتفسير الثاني للجوهر** : إنه الذي يصح طريان الأعراض عليه . فإذا دللنا على أن واجب الوجود لذاته ، يجب أن يكون واجب الوجود في جميع صفاته ، كان ذلك دليلاً على امتناع التغير عليه . **والتفسير الثالث للجوهر** : هو الذي يضاف إليه شيء آخر، فيحصل من تركيبه مع غيره شيء ثالث . وذلك أيضاً محال لأن تركيبه مع غيره موقوف على كونه متحيزاً في نفسه ، وذلك محال . **والتفسير الرابع** : قال الشيخ الرئيس أبو علي : « الجوهر هو الماهية التي إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضع » . وقد بالغنا في شرح هذا التعريف في باب الجوهر والعرض ، إلاّ أن هذا التعريف لا يصدق إلاّ على الماهية التي يكون وجودها مغايراً لماهيتها . قال الشيخ الرئيس : « وهذا في حق الله محال » . لأنا قد دللنا : على أن وجود الله تعالى عين ماهيته .

وأعلم أن هذه المسألة قد تقدم القول فيها على الاستقصاء . وهو بحث

لفظي محض ، لأن من يقول : وجوده عين ماهيته ، يقول : إن عنيت بكونه جوهراً ، هذا القدر فليس فيه إلا [إلزام الشيء على[1]] نفسه وهو محال . والله أعلم .

---

(1) من (و) .

الفصل الخامس

في
بيان أنه يمتنع أن يكون واجب الوجود مختصاً بمكان وحيز

نقول : إن الذي يدل على أن الأمر كذلك وجوه :

الحجة الأولى : لو كان مشاراً إليه بالحس ، لكان إما أن يكون منقسما بحسب الإشارة الحسية ، وأما أن لا يكون . والقسمان باطلان . فالقول بكونه في المكان والجهة : باطل . أما الحصر فظاهر ، وأما أنه يمتنع أن يكون قابلا للقسمة : فلأنه يلزم أن يكون جسما مؤلفا من الأجزاء ، وقد أبطلناه . وأما بيان أنه يمتنع كونه غير قابل للقسمة فلوجوه :

الأول : إن كل متحيز فإن يمينه غير يساره . وكل ما كان كذلك فهو منقسم .

والثاني : إن أحدا من العقلاء لم يقل : إن إله العالم بلغ في الصغر والحقارة إلى حد الجوهر الفرد .

والثالث : إنه لو جاز ذلك لم يمتنع أن يكون ذرة من الذرات الواقعة من الجوهر : إله العالم . ومعلوم أنه [باطل بالبديهة ، فثبت أنه[1]] لو كان مشاراً إليه بحسب الحس لكان إما أن يكون منقسما ، أو غير منقسم ، وثبت فساد القسمين ، فيثبت أنه [لا يمكن أن يكون مشارا إليه بحسب الحس . فإن قيل :

---

(١) من (س)

لم لا يجوز أن يقال : إنه تعالى [(1)] واحد منزه عن التأليف والتركيب . ومع ذلك فإنه يكون عظيما ؟ قوله : « العظيم يجب أن يكون مركبا منقسما » قلنا : سلمنا أن العظيم يجب أن يكون منقسما في الشاهد ، فلم قلتم : إنه يجب أن يكون كذلك في الغائب ؟ فإن قياس الغائب على الشاهد من غير جامع باطل . ثم نقول : لم يجوز أن يكون غير منقسم ، ويكون في غاية الصغر ؟ قوله : « إنه على هذا التقدير يكون حقيرا . وذلك على الله محال » . قلنا : الذي لا يمكن أن يشار إليه البتة ولا يمكن أن نحس به ، يكون كالعدم ، فيكون أشد حقارة . وإذا جاز هذا فلم لا يجوز ما ذكرناه ؟

والجواب عن الأول : أن نقول : إنه إذا كان عظيما في الإشارة الحسية كان منقسما فليس هذا من باب قياس الغائب على الشاهد . بل هذا بناء على البرهان القطعي . وذلك لأنا . إذا أشرنا إلى نقطة لا تنقسم ، فإما أن يحصل فوقها شيء آخر أو لا يحصل ، فإن حصل فوقها شيء آخر ، كان ذلك الفوقاني ، مغايرا للتحتاني . إذ لو جاز أن يقال : ذلك الفوقاني هو عين التحتاني ، فحينئذ يكون قد حصل الشيء الواحد دفعة واحدة في حيزين ، وذلك باطل في البديهة . ولأنه لو جاز ما ذكرتم ، لجاز أن يقال : إن هذا الجبل ليس إلا جوهرا فردا ، وجزءا لا يتجزأ . إلا أنه حصل في أحياز كثيرة ، فلهذا السبب نشاهده شيئا عظيما ، مع أن ذلك لا يقوله عاقل . وأما أنه لم يحصل فوق تلك النقطة شيء آخر ، لا على يمينها ولا على يسارها ولا من تحتها ، فحينئذ يكون ذلك المشار إليه نقطة غير منقسمة ، وجزءا لا يتجزأ فيكون في غاية الحقارة ، وذلك باتفاق العقلاء باطل . فيثبت : أن هذا الشيء ليس من باب قياس الغائب على الشاهد ، بل هو مبني على التقسيم الدائر بين النفي والإثبات .

واعلم : أن الحنابلة القائلين بالتركيب والتأليف أسوأ حالا من هؤلاء الكرامية . وذلك لأنهم اعترفوا بكونه مركبا من الأجزاء والأبعاض . وأما هؤلاء

---

(1) من (د)

الكرامية فإنهم زعموا : أنه مشار إليه بحسب الحس . وزعموا : أنه غير متناه . ومنهم من يقول : إنه متناه ، إلا أنه في غاية العظمة . ثم زعموا مع ذلك : أنه واحد لا يقبل القسمة . فلا جرم صار قولهم على خلاف صريح العقل .

أما قوله : « الذي لا يحس به ولا يشار إليه أشد حقارة من الجزء الذي لا يتجزأ » قلنا : كونه موصوفا بالحقارة ، إنما يلزم لو كان له حيز ومقدار ، حتى يقال : إنه أصغر من غيره فأما إذا كان منزها عن المقدار والحيز ، ولم يحصل بينه وبين غيره مناسبة في الحيز والمقدار . فلم يلزم وصفه بالحقارة والصغر ؟ [والله أعلم[1]] .

الحجة الثانية في بيان أنه يمتنع كونه مختصا بالحيز والجهة : [إنه لو كان مختصا بالحيز ، والجهة[2]] لكان محتاجا في وجوده إلى ذلك الحيز والجهة . وهذا محال ، فذاك محال . بيان الملازمة : إن الحيز والجهة موجود من الموجودات ، والدليل عليه وجوه :

الأول : إن الأحياز الفوقانية مخالفة في الحقيقة والماهية ، للأحياز التحتانية . بدليل أنهم قالوا : يجب أن يكون الله تعالى مختصا بجهة الفوق ، ويمتنع حصوله في سائر الجهات والأحياز ، أعني التحت واليمين واليسار ، فلولا كون الأحياز مختلفة في الحقائق والماهيات . وإلا لإمتنع القول بأنه يجب حصوله تعالى في الفوق ، ويمتنع حصوله في سائر الجهات . فيثبت بما ذكرنا : أن هذه الأحياز أمور مختلفة في الماهيات ، ويجب كونها أمورا موجودة لأن العدم المحض يمتنع كونه كذلك .

الثاني : إن الجهات مختلفة بحسب الإشارات الحسية ، والنفي المحض والعدم الصرف ، يمتنع تميز بعضه عن البعض في الإشارة الحسية .

الثالث : إن الجوهر الفرد إذا انتقل من حيز إلى حيز ، فالحيز المتروك

---

(١) من (و)
(٢) من (و ، س)

مغاير للحيز المطلوب ، والمنتقل منه مغاير للمنتقل إليه .

فيثبت بهذه الوجوه الثلاثة : أن الحيز والجهة أمر موجود .

ثم إن المسمى بالحيز والجهة موجود مستغن في وجوده عن ما يتمكن فيه ، ويستقر فيه ، وأما الذي يكون مختصا بالحيز والجهة فإنه يكون مفتقرا إلى الحيز والجهة ، فإن الشيء الذي يكون مشاراً إليه بحسب الحس يمتنع حصوله إلا مختصا بالحيز والجهة . فيثبت : أنه تعالى لو كان مختصا بالحيز والجهة ، لكان مفتقرا في وجوده إلى الغير وإنما قلنا : إنه محال . لوجوه :

الأول : إن المفتقر في وجوده إلى الغير ، يكون بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه ، وكل ما كان كذلك كان ممكنا لذاته وذلك في حق واجب الوجود لذاته محال .

الثاني : إن المسمى بالحيز والجهة أمر مركب من الأجزاء والأبعاض ، لما بينا[1] أنه يمكن تقديره بالذراع ، ويمكن وصفه بالزائد والناقص . وكل مركب فإنه مفتقر إلى جزئه . وجزؤه غيره . فكل مركب فهو مفتقر إلى غيره ، فيكون ممكنا لذاته ، ينتج : أن الشيء المسمى بالحيز والجهة ممكن لذاته . فلو كان الله تعالى مفتقرا [إليه ، لكان مفتقرا[2]] إلى الممكن لذاته ، والمفتقر إلى الممكن أولى بأن يكون ممكنا لذاته . فالواجب لذاته ممكن لذاته . هذا خلف .

الثالث : لو كان الباري تعالى أزلا وأبدا مختصا بالجهة والحيز ، لكان الجهة والحيز موجودا في الأزل ، فيلزم إثبات قديم غير الله ، وذلك محال بالإجماع .

فيثبت بهذه البيانات : أنه تعالى لو كان مختصا بالحيز والجهة ، فإنه تلزم هذه المحالات ، فوجب أن نقطع بكونه تعالى ، منزها عن الحيز والجهة ، دفعا لهذه المحالات . فإن قيل : إنه لا معنى لكونه تعالى مختصا بالحيز والجهة إلا كونه

---

(١) ثبت (م)

(٢) من (س)

تعالى مباينا للعالم ، منفردا عنه ممتازا عنه وكونه تعـالى كذلـك ، لا يقتضي وجود أمر آخر سوى ذات الله تعالى ، فبطل قولكم إنه تعالى لو كان حـاصلا في الحيـز والجهة ، لكان مفتقرا إلى الغير . والذي يدل على صحة ما ذكرناه : أنه لا نزاع في أن العـالم مختص بالحيـز والجهة ، وكـونه كـذلك لا معنى لـه إلا كـون بعض الجـواهر ممتـازا عن البعض ، منفرداً عنـه وإذا عقلنا هـذا المعنى ههنا ، فلم لا يجوز مثله في كونه تعالى مختصا بالحيـز والجهة ؟ والجـواب : أما قـوله : « الحيز والجهة ليس أمرا موجوداً في الأعيان » فجوابه : إنا بينا بالبراهين القـاطعة : أنها أشياء موجودة في الأعيان ، وبعد قيام البراهين القاطعة على صحة هذه المقدمة ، فإنه لا يبقى في صحتها شك . وأما قوله : « المراد من كونه تعـالى مختصا بـالحيز والجهة ، كونه تعالى منفردا عن العالم ، أو ممتازاً عنه ، أو مباينا عنه » .

فنقـول : هذه الألفـاظ كلها محتملة ، فـإن الانفراد والامتيـاز والمباينـة قد تذكر ويراد بها المخالفة في الحقيقـة والماهيـة . وذلك ممـا لا نزاع فيـه ، ولكنه لا يقتضي الجهة . والدليـل عليه : أن حقيقـة ذات الله تعالى مخـالفة لحقيقـة الحيز والجهـة وهذه المخـالفة والمبـاينة ليست بـالجهة . فـإن امتياز ذات الله تعـالى عن الجهة لا يكون بجهة أخرى . وإلاّ لزم التسلسل . وقد تذكر هذه الألفاظ ويراد بها الامتياز في الجهة والحيز ، وهو كون الشيء بحيث يصـح أن يشار إليـه : أنه ههنا أو هناك . وهذا مراد الخصم من قوله : إنه تعالى مبـاين عن العالم ومنفـرد عنه ، وممتاز عنه . إلا أنا بينا بالبـراهين القـاطعة : أن هـذا يقتضي كون ذلـك الحيز أمرا موجودا [ويقتضي أن يكون الحاصل في ذلك الحيز محتاجـا إلى الحيز . وقـوله : « الأجسـام حاصلة في الأحيـاز » فنقول : هـذا(1)] يقتضي أن تكـون الأجسام محتاجة إلى الأحياز ، وهذا غير ممتنع . أما كونه تعـالى محتاجـا إلى شيء آخر فهو ممتنع . فظهر الفرق .

الحجة الثالثة : لو كان تعالى مختصـا بالحيـز والجهة ، لكـان إما أن يكـون غير متناه من كل الجوانب ، أو يكون متناهيا من بعض الجوانب ، وغير متناه من

---

(1) من (ق)

سائر الجوانب ، أو يكون متناهيا من كل الجوانب ، والأقسام الثلاثة باطلة فالقول بكونه تعالى مختصا بالحيز والجهة باطل . أما الحصر فظاهر .

وأما بيان فساد القسم الأول ، وهو كونه تعالى غير متناه من كل الجوانب فهو باطل لوجوه :

الأول : الدلائل التي ذكرناها في امتناع وجود أبعاد غير متناهية .

والثاني : إنه لو كان غير متناهي الذات ، من كل الجوانب ، فحينئذ يلزم أن يكون العالم حاصلا في داخل ذات الله تعالى وهو محال . ولأنه يلزم أن تكون ذاته تعالى مخالطة للقاذورات والنجاسات ، وهو محال .

الثالث : إنه إذا كان حاصلا في جميع الجوانب ، فالحيز الذي منه حصل في جانب العلو ، إما أن يكون هو الذي حصل بعينه في السفل ، أو غيره . فإن كان الأول فقد حصل الشيء الواحد دفعة واحدة في أحياز غير متناهية . وذلك باطل . وإن كان الثاني لزم وقوع التركيب والتأليف في ذات الله ، وهو محال .

الرابع : إنا إذا جوزنا وجود شيء له أبعاد غير متناهية ، فحينئذ لا يمكننا إقامة الدلالة على أن أجسام العالم متناهية ، لأن كل دليل يذكر في وجوب تناهي الأجسام ، فإنه بعينه ينتقض بوجود الله تعالى . فإنه على هذا التقدير ممتداً امتداداً لا نهاية له .

وأما بيان فساد القسم الثاني وهو كونه متناهيا [في بعض الجوانب ، وغير متناه[1]] من سائر الجوانب . فهذا أيضا باطل لوجوه :

الأول : إن الدلائل الدالة على وجود أبعاد غير متناهية يبطل القول بها سواء كان غير متناه من جانب واحد أو من كل الجهات والجوانب .

والثاني : إن الجانب الذي هو غير متناه ، [والجانب الذي هو متناه[2]] إما أن يكونا متساويين في تمام الماهية ، وإما أن لا يكونا كذلك . فإن كان الأول

---

(١) من (و)

(٢) من (س)

فحينئذ يصح على كل واحد من هذين الجانبين ، عين ما يصح [على الآخر[1]] وحينئذ يلزم أن يصير المتناهي غير متناه ، وأن يصير غير المتناهي متناهيا . وحينئذ يلزم أن يصح عليه التفرق والتمزق ، والنمو[2] والذبول ، والزيادة والنقصان . وكل ذلك يدل على كونه محدثا متغيرا في نفس الذات . وأما إن كان الثاني فحينئذ يكون كل واحد من هذين الجزئين مخالفا للآخر بماهيته وحقيقته ، فتكون ذات الله تعالى مركبة من الأجزاء المختلفة والأبعاض المتباينة بالطبيعة والماهية ، وذلك محال . وأيضا : فالجزء الذي هو غير متناه ، متصل بالجزء الذي هو متناه ، فغير المتناهي اتصل بالمتناهي بأحد جانبيه ، وذلك الجانب متناه ، إذ لو لم يكن هو من ذلك الجانب متناهيا لامتنع أن يصير متصلا من ذلك الجانب بغيره ، وقد فرضناه متصلا به . هذا خلف . فيثبت أن الجزء الذي هو غير متناه ، وجب أن يكون متناهيا من أحد جانبيه ، مع أن ذلك الحيز طبيعة واحدة ، وحينئذ يعود ما ذكرنا من أنه لا بد وأن تتشابه طبيعتا ذينك الجانبين . وحينئذ يلزم صحة النمو والذبول ، والزيادة والنقصان . وذلك محال .

وأما القسم الثالث ، وهو أن يقال : إنه متناه من كل الجوانب ، فنقول : هذا أيضاً محال لوجوه :

الأول : إن كل ما كان متناهيا . فإن وقوعه أزيد مما وقع عليه بمقدار قليل ، أو أنقص منه بمقدار قليل : يكون جائزا . والعلم بهذا الجواز ضروري . وإذا كان الأمر كذلك ، كان وقوعه بذلك المقدار دون الأزيد والأنقص ، لابد وأن يكون لترجيح مرجح ، وتخصيص مخصص . وكل ما كان كذلك فإنه يكون مفتقرا في [وجوده إلى[3]] الفاعل المختار ، وهو على الله محال .

الثاني : إنه لما أحاطت الحدود والنهايات به من كل الجوانب . فنقول : إن أحد نصفيه لا بد وأن يكون مغايرا للنصف الثاني منه ، ثم أحد ذينك

(١) من (س)
(٢) من (س)
(٣) من (س)

النصفين ، لا بد وأن يماس النصف الثاني منه بأحد وجهيه دون الوجه الثاني ، وكما صح على النصف الأول أن يماس النصف الثاني منه بأحد وجهيه ، وجب أن يصح عليه أن يماسه بوجهه الثاني ، ضرورة أن كل واحد من وجهيه على طبيعة واحدة ، وكل ما صح على الشيء ، وجب أن يصح على مثله . ومتى ثبت ذلك ، ثبت جواز التفرق والتمزق ، والاجتماع والافتراق عليه . وذلك محال .

الثالث : إنه إذا كان متناهيا من كل والجوانب ، فحينئذ يكون متناهيا من جهة فوق ، وحينئذ تكون الأحياز الفارغة حاصلة فوقه . فإذا خلق الله في تلك الأحياز الفارغة عالما آخر ، فحينئذ يلزم وقوع ذلك العالم فوق الباري ، ووقوع الباري تحت العالم . وذلك محال بالاتفاق .

الرابع : إنه إذا كان متناهيا من كل الجوانب ، فحينئذ يصح من الله تعالى أن يخلق أجساما متصلة بتلك الذات من كل الجوانب ، وحينئذ يصح عليه الاجتماع والافتراق . وذلك يدل على الحدوث .

الخامس : إنا إذا جوزنا في الشيء الذي يكون محدودا متناهيا من كل الجوانب : أن يكون إلها لهذا العالم ، فحينئذ لا يمكننا البتة أن نقطع بأن الشمس والقمر ليسا إلهين لهذا العالم ، لأنه لا عيب فيهما إلا أحد أمور ثلاثة : أحدها : التناهي . والثاني : كونه مركبا من الأجزاء والأبعاض . والثالث : كونه قابلا للحركة والسكون . فإذا جوزنا هذه الثلاثة في حق الإله تعالى فحينئذ لا يمكننا جعل هذه الأشياء عينا في الإلهية . وحينئذ لا يمكننا القدح في إلهية الشمس والقمر وسائر الكواكب . بل على هذا التقدير ، فلعل إله العالم هو العرش نفسه ، من غير حاجة إلى إثبات شيء آخر ، معلوم إن كل ما يلزم منه هذا القول ، فهو باطل بإجماع من العقلاء . فيثبت بما ذكرنا : أن إله العالم لو كان حاصلا في الجهة والحيز ، لوجب وقوعه على أحد هذه الأقسام وثبت بالدليل فسادها بأسرها ، فوجب القطع بأنه يمتنع كون الإله عز وجل حاصلا في الحيز والجهة . فإن قيل : ألستم تقولون : إنه تعالى غير متناه في ذاته فيلزمكم

جميع ما ألزمتموه علينا ؟ قلنا : الشيء يقال له إنه غير متناهي على وجهين . **أحدهما** : أنه منزه عن المقدار والحجمية ، والحيز والجهة . ومتى كان الأمر كذلك ، امتنع أن يكون لذاته حد ومقطع ونهاية . والثاني : أن يكون في ذاته حجما ومقدارا ، إلا أنه ممتدا امتدادا بغير النهاية ، بمعنى أنه لا ينتهي إلى حد ومقطع ، إلا وتجد بعد ذلك منه شيئا آخر . فإذا قلنا : إن ذات الله تعالى غير متناهية : عنينا به الأول . لا الثاني وعلى هذا التقسيم ، فالتفسير الذي ذكرناه في إبطال قولكم غير وارد علينا .

الحجة الرابعة : إنه تعالى لو حصل في شيء من الأحياز والجهات ، لكان إما أنه يحصل في ذلك الحيز المعين ، مع وجوب أن يحصل فيه [أو مع جواز أن يحصل فيه[1]] والقسمان باطلان ، فكان القول بحصوله في الحيز باطلا أما الحصر فظاهر .

وأما القسم الأول . وهو أنه يقال : حصل في ذلك الحيز ، مع وجوب أن يحصل فيه : فهو قول باطل . ويدل عليه وجوه :

الأول : إن كل ما كان حجميا ، شاغلا للحيز ، وجب أن يكون مساويا لسائر الأجسام ، ولسائر الأحجام في تمام الماهية ، على ما قررنا هذه المقدمة في الفصول السابقة[2] . وإذا ثبت هذا ، فنقول : لو وجب حصول واحد منها في حيز معين ، لوجب حصول كلها في [ذلك[3]] الحيز ، ضرورة أن الأشياء المتساوية في تمام الماهية ، يجب اشتراكها في جميع اللوازم ، [وحينئذ يلزم اجتماع الذوات[4]] الكثيرة في[5] الحيز الواحد ، وذلك محال .

والثاني : وهو أن الحدود والجوانب المفترضة في الخلاء الصرف ، متشابهة ومتساوية في تمام الماهية . فإن الخلاء الصرف لا حقيقة له ولا ماهية له ، إلا

---

(١) من (ز)

(٢) السالفة (س)

(٣) من (ز)

(٤) من (س)

(٥) في : (س) إلى : (ز)

مجـرد كونـه خلاء صـرفا . وفضـاء صرفـا . وإذا كانت الأجـزاء المفترضـة فيهـا متشابهة ، فلو وجب حصول ذات في واحد منها ، لوجب حصولها في جميـع تلك الأحياز [وحينئذ يلزم حصول ذات الواحد في جميع الأحيـاز(١)] دفعة واحـدة . وذلك محال . فإن قالـوا : لم لا يجوز أن يقـال : إن الأجزاء المفتـرضة ، يخـالف بعضهـا بعضـا ، بسبب أن بعضهـا فـوق ، وبعضهـا تحت . والله تعـالى يجب حصوله في الفوق ، ويمتنع حصـوله في التحت ؟ فنقـول : الفوق أو التحت إنما يظهر بعد خلق العالم ، فأما قبل خلق العالم ، فليس هنـاك فوق ولا تحت ، ولا يتميز جانب في الخـلاء الذي لا نهايـة له ، عن جـانب آخر بشيء من الخـواص والصفـات البتة . [وأيضـا : أجزاء الفضـاء متشابهـة في كونها فضـاء صـرفـا ، وخلاء محضا(٢)] فنقول : لو اختلفت في شيء من الخـواص والصفات ، لكـان المقتضي لتلك الخاصية المعينـة أما أن يكـون هو نفس طبيعـة الفضاء والخـلاء ، فيلزم أن يكون ما به الاشتراك علة لما به الامتياز ، وذلك محال . وإما أن يكـون المقتضي هو الشيء الذي يكون محلا لذلك الخلاء والفضاء وذلك أيضا محال لأنا بينا : أن طبيعة البعد والامتداد ، يمتنـع أن تكون صفـة قائمـة بذات أخـرى . وأيضا : فعلى هذا التقدير يكون الخلاء جسما لا معنى ، لأنه لا معنى للجسم إلا البعـد الحال في المادة ، وإما أن يكـون المقتضي هو الـذي يكون حـالا في ذلك البعد . وحينئذ يعود التقسيم المذكـور في المقتضي لذلـك الأمر ، وإن كـان لأمر آخـر ، لزم التسلسـل وهـو محـال . فيثبت بهـذا البـرهـان : أنـه يمتنـع أن يقـع الاختلاف بين أجزاء الخلاء والفضاء . وحينئذ يحصل المقصود .

والوجه الثالث في بيان أنه يمتنع كون ذات الله حاصلة في حيـز معين عـلى سبيل الوجوب : أنه لـو حصل في حيـز معين مـع أنه يمتنـع عليه أن ينتقـل من ذلك الحيز إلى حيـز آخر ، لـزم أن يقال : إنـه كالـزمن المقعد ، العـاجز(٣) عن

---

(١) من (ل)

(٢) من (ل)

(٣) في (س) بعد كلمة المقعد : باطل غير ملتفت إليه . وهذه العبارة في الفصل السابع ، في الجواب عن الشبهة الأولى والثانية . ونهاية القوس : بعد كلام طويل ، سنشير إليه في نهاية الكلام

الانتقال والحركة والجسم الحي الذي يكون موصوفا بهذه الصفة يكون في غاية النقص والعجز ، وتعالى الله عنه علوا كبيرا .

والوجه الرابع في بيان فساد هذا القسم : إنه لو جاز في شيء مختص بجهة معينة . أن يقال : إن اختصاصه بتلك الجهة واجب ، جاز أيضا ادعاء أن بعض الأجسام حصل في حيز معين ، على سبيل الوجوب ، بحيث يمتنع خروجه عنه . وعلى هذا التقدير فلا يتمشى دليل حدوث الأجسام في كل الأجسام . لأنه يقال : لم لا يجوز وجود أجسام كثيرة مختصة بأحياز خارج العالم ، بحيث يمتنع عليها الانتقال ، وحينئذ لا يجري دليلكم على حدوث الأجسام في كلها ؟ وقائل هذا القول لا يمكنه القطع بحدوث كل الأجسام .

الوجه الخامس في بيان فساد هذا القسم : هو أنه لو كان واجب الحصول في حيز معين ، وكان ممتنع الحصول في سائر الأحياز ، فحينئذ يكون ذلك الحيز مخالفا بالماهية لسائر الأحياز ، إذ لو كان مساويا لسائرها ، لوجب تساويها في جميع اللوازم والآثار ، ولو كانت الأحياز مختلفة بالماهية والحقيقة ، لكانت أمورا موجودة . فإذا قلنا : إن الباري تعالى يجب حصوله في الحيز المعين ، فحينئذ يلزم افتقاره في وجوده وتحققه إلى وجود غيره ، ولو كان الأمر كذلك ، لكان ممكنا لذاته ، وذلك محال .

فيثبت بهذه الوجوه الخمسة : أنه يمتنع أن يقال : إنه حصل في حيز معين على سبيل الوجوب .

وأما القسم الثاني وهو أن يقال : إنه حصل في الحيز المعين على سبيل الجواز : فنقول : هذا محال لوجوه :

الأول : إنه لما صح عليه الحركة والسكون ، فحينئذ لا تكون ذاته المخصوصة ، مقتضية لواحد منهما مع أنه يمتنع خلو ذاته عنهما ، فذاته مفتقرة إليهما ، وكل واحد منهما مفتقر إلى سبب منفصل ، والموقوف على الموقوف على الشيء ، موقوف على ذلك الشيء فيلزم افتقار ذات الله تعالى إلى شيء غيره ،

وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته فالواجب لذاته ممكن لذاته وذلك محال .

الثاني : إنه إذا كان حصوله في الحيز المعين من الجائزات ، امتنع أن يحصل في حيز من الأحياز إلاّ بتخصيص مخصص ، وبجعل جاعل ، وكل ما حصل بفعل فاعل مختار ، فهو محدث . فيلزم أن يكون حصوله في الحيز المعين محدثا . وإذا امتنع خلو ذاته عن الحصول في الحيز المعين ، وثبت أن الحصول في الحيز المعين محدث ، لزم أن يقال : إن ذاته لا تخلو عن المحدث ، وما لا يخلو عن المحدث فهو محدث ، فيلزم أن تكون ذاته محدثة ، وهو محال . فيثبت بما ذكرنا : أنه تعالى لو حصل في حيز ، لحصل فيه أما مع الوجوب ، أو مع الجواز . وثبت فساد كل واحد من هذين القسمين ، فوجب القطع بامتناع حصوله في الحيز والجهة .

الحجة الخامسة في بيان أنه يمتنع حصول ذات الله تعالى في شيء من الأحياز والجهات : هو أن الأرض كرة ، وإذا كان كذلك امتنع كونه تعالى حاصلا في الحيز والجهة .

أما بيان الأول فقد قررناه بالدلائل الكثيرة ، إلا أنا نذكر ههنا وجها واحداً ، وهو أنه إذا حصل خسوف قمري ، فإذا سألنا سكان أقصى المشرق عن أوله قالوا : إنه حصل في أول الليل ، وإذا سألنا سكان أقصى المغرب ، قالوا: إنه حصل في آخر الليل، فعلمنا أن أول الليل في أقصى المشرق هو آخر الليل في أقصى المغرب ، وذلك يوجب كون الأرض كرة . وإنما قلنا : إن الأرض لما كانت كرة ، امتنع كون الله تعالى حاصلا في شيء من الأحياز : هو أن الأرض إذا كانت كرة فالجهة التي هي فوق ، بالنسبة إلى سكان أهل المشرق : هي تحت بالنسبة إلى سكان أهل المغرب ، وعلى العكس ، فلو حصل الباري تعالى في شيء من هذه الجهات ، لكان تعالى في جهة التحت بالنسبة إلى بعض الناس ، وعلى العكس . وذلك باطل باتفاق العقلاء . فيثبت : أنه يمتنع كونه تعالى حيزا ، حاصلا في الحيز والجهة .

الحجة السادسة في إثبات هذا المطلوب : أن نقول : لو حصل الباري

تعالى في الحيز ، لحصل إما في العالم ، أو خارج العالم . والقسمان باطلان ، فالقول بحصول الله تعالى في الحيز والجهة محال . أما أنه يمتنع أن يحصل في العالم ، فبالاتفاق ، ولأنه يلزم أيضا أن يكون جزءا من أجزاء العالم ، ومخالطا له ، وذلك محال . وأما أنه يمتنع أن يحصل خارج العالم ، فلأن الخلاء إما أن يكون متناهيا ، أو غير متناه . فإن كان متناهيا فكل متناه : شكل وشكله ليس من لوازم ذاته ، لأن الخلاء كما بينا طبيعة بسيطة فتكون طبيعة الجزء مساويا لطبيعة الكل ، فل كان المقتضى لذلك الشكل هو تلك الماهية ، أو شيء من لوازمها ، لزم أن يكون شكل الكل مساويا لشكل الجزء ، وذلك محال . فيثبت أن شكله يجب أن يكون حاصلا من الفاعل المختار فيكون محدثا ، والخلاء لا ينفك عن الشكل[1]] وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث فالخلاء محدث ، والله تعالى قديم فوجب أن يقال : إنه في الأزل ما كان حاصلا في شيء من الأحياز والجهات [فلو حصل في الأزل في شيء من الأحياز والجهات[2]] لزم وقوع التغير في تلك الذات من حيث إنها هي . وذلك محال .

وأما القسم الثاني وهو أن الخلاء لا نهاية له : فهذا محال لوجهين :

الأول : إن الدليل دل على امتناع وجود بعد لا نهاية له .

والثاني : إن الخلاء إذا كان متناه فلا يشير العقل إلى حيز معين ، إلا وفوقه حيز آخر ، فلو حصلت ذات الله تعالى في ذلك الحيز ، لكان قد حصل في التحت لا في الفوق ، وذلك محال . وإذا كان الأمر كذلك ، امتنع حصوله في حيز معين ، وظاهر أيضا أنه يمتنع حصوله في حيزميهم ، وحينئذ يلزم القطع بامتناع حصوله في الحيز أصلاً . فإن قالوا : فلم لا يجوز أن يقال : إنه يحصل في جميع الأحياز التي لا نهاية لها ؟ فنقول : هذا أيضا محال . لأنه إما أن يقال : إن الذات الواحدة حصلت في كل تلك الأحياز ، أو يقال : إنه حصل في كل واحد من تلك الأحياز : جزء من أجزاء تلك الذات . والأول محال لأنه

---

(١) هذا القوس نهاية الكلام الطويل .

(٢) من (س)

يقتضي حصول الذات الواحدة بتمامها في الأحياز الكثيرة دفعة واحدة ، وذلك محال . ولأنه لما حصل ذلك الواحد في كل تلك الأحياز ، وكل واحد منها تحت حيز آخر ، فحينئذ يلزم أن تكون تلك الذات حصلت في التحت لا في الفوق . وهو محال . والثاني أيضا محال ، لأنه يقتضي كون تلك الذات مركبة مؤلفة . وأيضا : فكل واحد من تلك الأجزاء لما حصل في واحد من تلك الأحياز ، وقد ثبت أن كل واحد من تلك الأحياز المعينة ، فإنه تحت حيز آخر ، فحينئذ يعود ما ذكرنا إلى أنه تعالى حاصل في التحت ، لا في الفوق ، وذلك محال . فيثبت : أن القول بكونه تعالى حاصلا في الحيز والجهة يفضي إلى هذه الأقسام الباطلة ، فوجب أن يكون القول به محالا .

الحجة السابعة : لو كان الله تعالى حاصلا في الحيز والجهة ، لكان المسمى بالحيز والجهة ، إما أن يكون موجودا أو معدوما ، والقسمان باطلان ، فبطل القول بوجوب كونه تعالى في الحيز . أما الحصر فظاهر ، وإما إبطال كون الحيز موجودا . فالدليل عليه : أنه امتنع خلو ذات [الله تعالى عن الحصول في الحيز ، ولو كان الحيز أمرا موجودا ، لزم احتياج ذات الله تعالى [1]] إلى غيره ، وواجب الوجود لذاته يمتنع كونه محتاجا إلى الغير . وأما إبطال كون الحيز معدوما [فلأن المعدوم [2]] نفي محض وعدم صرف ، فجعله ظرفا لذات الله تعالى ، وجعل ذات الله مظروفا فيه : محال .

فإن قيل : فهذا بعينه وارد في الأجسام فيلزم نفي كونها حاصلة في الأحياز ، وذلك قول باطل . فنقول : الجواب عنه من وجهين :

الأول : إنا نقول : الحيز والجهة أمر موجود ، وهو البعد المجرد والفضاء المحض ، فإذا قلنا : إن الجسم يحتاج إليه لم يلزم منه محال ، لأن الجسم ممكن الوجود لذاته ، والقول بكون الممكن لذاته محتاجا إلى الغير ليس قولا باطلا . أما القول بأن واجب الوجود لذاته يحتاج إلى الغير فهو قول باطل فظهر الفرق .

---

(١) من (ز)
(٢) من (س).

الوجه الثاني في الجواب : أن نقول : المكان إما أن يكون مفسرا بالبعد الذي ينفذ فيه الجسم ، أو بالسطح المحيط . فإن كان الحق هو الأول ، فالجواب ما ذكرناه في الوجه الأول . وهو فرق صحيح ، وإن كان الحق هو الثاني ، قلنا : إن كل العالم ليس في حيز وجهة البتة ، بل هو ذات مركبة من الأجزاء والأبعاض ، فإن حكمتم بكون الباري تعالى كذلك ، كان ذلك قولا بأنه جسم مؤلف من الأجزاء ، وقد سبق بيان أن ذلك قول باطل .

الحجة الثامنة : إن كل ما صحت الإشارة الحسية إليه بأنه ههنا أو هناك ، فإما أن يكون موصوفا بهذه الصفة على سبيل الأصالة والاستقلال ، أو على سبيل التبعية ، فإن كان الأول فهو الجسم ، وإن كان الثاني فهو العرض ، ولما دللنا في الفصل المتقدم على أنه يمتنع كونه جسما . وظاهر أنه أيضا ليس بعرض ، وإلا لكان محتاجا إلى المحل ، فحينئذ يلزم منه امتناع كونه حاصلا في الحيز والجهة . وهو المطلوب .

الحجة التاسعة : إن كل ما كان مشارا إليه بحسب الحس ، وكان شيئا عظيما ، فإنه لا بد وأن تفرض فيه الأجزاء والأعضاء ، لأن الشيء الذي منه يحاذي يمين العرش ، غير الشيء الذي منه يحاذي يسار العرش ، وكيف لا تقول ذلك وتقول : بأن هذا الجانب يحاذي يمين العرش لا يساره ، والجانب الآخر منه يحاذي يسار العرش لا يمينه ؟ فلو كان الجانبان شيئا واحدا ، لزم اجتماع النفي والإثبات ، وأنه محال .

وإذا ثبت هذا فنقول : كل واحد من النصفين يماس النصف الآخر بأحد وجهيه دون الثاني . والوجهان متساويان في تمام الماهية ، والمتساويان في تمام الماهية ، يجب أن يصح على كل واحد منهما ما يصح على الآخر ، وكما صح على أحد النصفين أن يماس النصف الآخر بأحد وجهيه دون الثاني ، وجب أن يصح عليه أن يماسه بالوجه الثاني دون الأول . ومتى صح ذلك ، لزم صحة التفرق والتمزق عليه ، فيثبت : أن كل ما حصل في الجهة والحيز ، وكان عظيم الذات ، فإنه يكون جسما مؤلفا من الأجزاء ، أو يكون التفرق والتمزق عليه

جائزا ، ولما كان ذلك على الله محال ، وجب القول بتنزيه عن الحيز والجهة [والله أعلم[1]] .

الحجة العاشرة : لو كان تعالى فوق العرش ، أو مباينا للعرش ببينونة متناهية ، أو مباينا له ببينونة غير متناهية . والأقسام الثلاثة باطلة فالقول بكونه فوق العرش قول باطل . أما الحصر فظاهر . وأما بيان أنه يمتنع أن يكون مماسا للعرش : فالدليل عليه : أن العرش مؤلف من الأجزاء والأبعاض ، فالذي يماسه هذا الجزء من العرش ، غير الذي يماسه الجزء الثاني من العرش ، وكما أن العرش مؤلف من الأجزاء والأبعاض ، وجب أن يكون الله تعالى مؤلفا من الأجزاء والأبعاض . وأيضاً : فلو عقل بأن يكون المؤلف من الأجزاء والأبعاض إلهاً ، فلم لا يجوز أن يقال : إن إله العالم هو العرش نفسه ؟ لأنه لو جاز أن يقال : إن الإله مؤلف من الأجزاء والأبعاض ، مع أنه لا يقبل التفرق والتمزق ، فلم لا يجوز أن يقال : العرش وإن كان مؤلفا من الأجزاء والأبعاض إلا أنه لا يقبل التفرق والتمزق ومعلوم أن فتح هذا الباب يفضي إلى نفي الصانع ، وكل صفة يفضي إثباتها إلى نفي الموصوف فهو باطل فيثبت : أن القول بكون الإله مماسا للعرش قول باطل .

وأما القسم الثاني وهو أنه تعالى مباين للعرش ببينونة متناهية : فهذا أيضا باطل ، لأن على هذا التقدير تكون ذات الله تعالى محاذية لذات العرش ، وموازية لها ، وواقعة في مقابلتها ، وكل ما ذكرناه في المماسة فهو بعينه قائم في هذه المحاذات وأيضا : فعلى هذا التقدير لا يمتنع أن يرتفع العالم من حيزه إلى الجانب الأعلى ارتفاعا متناهيا وحينئذ يلزم صحة أن تصير ذات الله مماسا للعرش .

وأما القسم الثالث وهو أن يكون مباينا للعرش ببينونة غير متناهية : فهذا أيضا باطل ، لأنه إذا كان العالم من أحد الجانبين وكانت ذات الله من الجانب الآخر ، فحينئذ يكون البعد بينهما محدودا بهذين الطرفين ، فلو قلنا : إن

---

(١) من (ل)

هذا البعد غير متناه ، لزم أن يقال : إن مالا نهاية له محصوربين حاصرتين وذلك محال . فثبت فساد هذه الأقسام الثلاثة ، ويلزم من فسادها القول بتنزيه ذات الله تعالى عن المكان والحيز .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : إنه مماس للعرش ، أو مباين له بينونة متناهية ؟ قوله : « إنه لو كان كذلك ، لكان الذي يماس منه أحد أجزاء العرش ، مغاير للذي يماس منه الجزء الثاني » قلنا : لا نسلم . ولم لا يجوز أن يقال : إنه شيء واحد ، وهو بعينه حاصلا في جميع الأحياز ، وهو بعينه يماس جميع أجزاء العرش ، أو يحاذيها ؟ وأقصى ما في الباب أن هذا في الجوهر الفرد محال ، فإن الجوهر الواحد لا يحصل في الأحياز الكثيرة دفعة واحدة . فلِمَ قلتم : إنه لما كان الأمر كذلك في الجوهر ، وجب أن يكون الأمر كذلك في حق الباري تعالى ؟ فإن قياس الغائب على الشاهد مطلقاً باطل ، لا سيما على مذهبكم فإن الأصل المعتبر في إثبات التنزيه أن قياس الغائب على الشاهد لا يجوز .

سلمنا أنه يلزم منه كونه تعالى مركبا من الأجزاء والأبعاض . فلم قلتم : إن ذلك محال ؟ ولم لا يجوز أن يقال : إنه وإن كان مؤلفا من الأجزاء ، إلا أنها لا تقبل التفرق والتمزق بل هي واجبة البقاء على نسق واحد ؟

سلمنا أن ذلك باطل إلا أن هذا إنما يلزم ، إذا قلنا : إنه تعالى محاذ للعرش ببعد متناه أما إذا قلنا : إنه مباين للعرش ببعد غير متناه فهذا غير لازم . أما قوله « لو كان كذلك ، لزم أن يكون ما لا نهاية له محصورابين حاصرين ، وذلك محال » قلنا : أليس أن الله تعالى قديم أزلي ؟ فعلى هذا أنه لا أول لوجوده في جانب الأزل ، أما وجوده من الجانب الذي يلينا[1] فإنه مقارن لوجود كل واحد من هذه الحوادث ، فإذا جاز في المدة والزمان أن تكون ذاته مباينة لهذه الحوادث، من جانب الأزل بينونة غير متناهية، مع أنه يكون مقارناً للعالم في جانب الأبد . فلم لا يجوز أيضا أن يقال : إن ذاته مباينة للعرش ببعد

(١) يلينا (س) بينا (ز)

غير متناه ، مع أنه يكـون مختصا بـالحيز والجهـة ؟ والجواب : إنـا إذا أشرنـا إلى شيء مختص بحيز وجهة ، فقد حصل هناك شيء . وذلك الشيء هل له وجـود في سائر الجوانب الستة أم لا ؟ أما الثاني فهـو باطـل . لأنه يلزم عليـه أن يكون إلـه العالم جـوهراً فـرداً، وجزءاً لا يتجـزأ؟ وذلك بـاطل بـالاتفاق . بقي القسم الأول فنقول : الحاصل في كل واحـد من الأحياز التي لا تنقسم . إمـا أن يكون عين الحاصل في الحيز الآخر(١) أو غيره ؟ فـإن كان الأول لـزم أن يكون الـذات الواحدة حاصلة في الأحياز الكثيرة دفعة واحـدة ، وذلك معلوم الامتنـاع ببديهـة العقـل . وأيضاً: فلو عقـل ما ذكـرتم، فلم لا يعقـل أيضـاً أن يقـال: العـرش جوهر فرد ، وجزء لا يتجزأ وهو بعينـه حاصـلاً في الأحياز الكثيـرة ؟ وعلى هـذا التقدير ، فلم يجـوز أن يكون إلـه العالم هـو نفس العرش ؟ وحينئـذ يلزم إبطال القـول بإثبـات الصانـع وهو بـاطل . قـوله : « لم لا يجـوز أن يكون مـركبـا من الأجـزاء إلا أن تلك الأجزاء لا تقبـل التفرق والتمـزق » ؟ قلنـا : لأنـا بينـا أن الأجزاء الشاغلة للحيز ، يجب كونها متساوية في تمام الماهية ، وحينئذ يلزم جـواز التفرق والتمزق ، ولأنه لو عقل ما ذكرتم ، فلم لا يجوز أن يقال : إله العالم هو العـرش نفسه ؟ وهـو وإن كان مـركبا من الأجـزاء والأبعاض إلا أن يقـال : إلـه العالم هو العرش نفسه ؟ وهـو وأن كان مـركبا من الأجـزاء والأبعاض إلا أنـه لا يقبل التفرق والتمزق ، وحينئذ يلزم نفي الصانع وهـو باطـل . أما قـوله « لم لا يجوز أن يكون الباري تعالى مباينا للعـرش ببنونـة غير متنـاهية » ؟ فنقـول : هذا بـاطل . وذلـك لأن ذات الباري تعـالى ، لا بد وأن يكـون متناهيـا محـدودا من جانب التحت وإلا لزم أن يكون العالم حـاصلا في ذات البـاري تعالى وهـو محال بالاتفاق ، وإذا ثبت لـذات الباري حـد ونهاية من جـانب التحت ، وثبت أيضا للعالم حد ونهاية ، فحينئذ يلزم أن يكـون البعد بـين الباري وبـين العالم محـدودا بهذين الحدين ، وذلك(٢) [لا] يوجب كون ذلك البعد متناهيـا ، فالقـول بأنـه غير متناه يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال . وهذا بخلاف قولنا : إنه تعالى

(١) الجزء الآخر (س) الحيز الأجزاء (ن)

(٢) وذلك يوجب كون البعد (ن)

موجودا في الأزل ، فإن الأزل ليس عبارة عن وقت معين ، وحد محدود ، حتى يقال : البعد بين ذلك الوقت المعين وبين هذا الوقت الذي نحن فيه ، بعد غير متناه ، بل الأزل عبارة عن نفي الأولية من غير أن يكون ذلك عبارة عن وقت معين ، وحد محدود . وأما ههنا فبتقدير أن تكون ذات الله تعالى مباينة للعالم بالحيز والجهة ، وجب أن يكون ذات الله محدودا من جهة التحت ، فيكون ذلك الحد ظرفا معينا ، وحدا معينا ، فيكون البعد بينه وبين طرف العالم محدودا بهذين الطرفين ، فيمتنع وصفه بكونه غير متناه . وهذا تمام الكلام في تقرير هذا الدليل .

الحجة الحادية عشر : إنه تعالى لو كان حاصلا في حيز معين لكنا إذا فرضنا وصول إنسان إلى طرف ذلك الشيء ، فإما أن يمكنه الدخول فيه ، والنفوذ فيه وإما أن لا يمكن ، فإن كان الأول كان كالهواء اللطيف ، والماء اللطيف ، فحينئذ يكون قابلا للتفرق والتمزق ، وإن كان الثاني فحينئذ يكون صلبا كالحجر الصلد الذي يمتنع النفوذ فيه ، فيرجع حاصل هذا القول : إلى أن إله العالم عند القائلين بالمكان والجهة : شيء رقيق كالماء والهواء [أو شيء صلب كالحجر[1]] فيكون [هذا القابل أما الهواء اللطيف وأما الحجر الصلب[2]] فيكون حاصل قوله : إنه حصل فوق العرش حجر صلب : جاري مجرى جبل عظيم ، وهو بعينه[3] ذلك الجبل . ومعلوم أن هذا القول بعيد عن العقل جدا .

الحجة الثانية عشر : وهي حجة استقرائية اعتبارية ـ فنقول : إنا رأينا أن الشيء كلما كان حصول معنى الجسمية فيه أقوى وأكمل ، كانت القوة الفاعلة المؤثرة فيه أضعف وأنقص . وكلما كان حصول معنى الجسمية فيه أنقص وأضعف ، كان حصول القوة الفاعلة فيه أقوى وأكمل ، وتقريره : إنا وجدنا الأرض أكثف الأجسام وأقواها حجمية ، فلا جرم لم يحصل فيها إلا قبول الأثر

---

(١) من (ل)

(٢) من (ل)

(٣) وهو بعيد ذلك الجبل (س)

فقط ، فأما أن يكون للأرض الخالية تأثير في غيره ، فقليل جداً . وأما الماء فهو أقل كثافة وحجمية من الأرض ، فلا جرم حصلت فيه قوة مؤثرة ، فإن الماء جاري بطبعه ، فإذا اختلط بالأرض أثر فيه أنواعاً من التأثيرات وأما الهواء فإنه أقل حجمية وكثافة من الماء ، فلا جرم كان أقوى في التأثير من الماء .

ولذلك قال بعضهم : « إن الحياة لا تكمل إلا بالنفس » وزعموا : أنه لامعنى للروح إلا الهواء المستنشق ، وأما النار فإنها ألطف من الهواء ، فلا جرم كانت أقوى الأجسام العنصرية في التأثير ، فإن بقوة الحرارة يحصل الطبخ والنضج ، وتكون المواليد الثلاثة ـ أعني : المعادن والحيوان والنبات ـ وأما الأفلاك فإنها لما كانت ألطف من الأجرام العنصرية ، لا جرم كانت هي المستولية على هذه العناصر بالتمزيج والتركيب ، وهذا على قول أكثر الفلاسفة المتقدمين الذين يقولون : أجرام الأفلاك ليست صلبية ، بل هي جارية مجرى الأنوار اللطيفة .

وإذا ثبت هذا . فنقول : هذا الاستقراء يدل على أن الشيء كلما كان أكثر جرمية وحجماً كان أقل قوة وتأثيراً ، وكلما كان أقوى قوة وتأثيرا ، كان أقل حجمية وجرمية ، وإذا كان كذلك فهذا الاستقراء يفيد ظنا قويا أنه حيث حصل كمال القوة والقدرة على الإحداث والإيجاد ، وجب أن لا يحصل هناك معنى الحجمية والجرمية ، والاختصاص بالحيز والجهة ، وهذا وإن كان بحثا استقرائيا ، إلا أنه عند الاعتبار العام ، يفيد كونه سبحانه منزهـا عن الجسمية ، والاختصاص بالحيز ، والجهة . [والله أعلم[1]]

---

(1) من (ل) .

الفصل السادس

في
حكاية شبهات مثبتي الجسمية والمكان

اعلم : أن القوم عولوا على وجوه من الكلمات :

فالشبهة الأولى : [من شبهات مثبتي الجسمية[1]] أن قالوا : لما خلق الله تعالى العالم . فإما أن يقال : إنه خلقه في ذاته ، أو في خارج ذاته . والأول باطل بالاتفاق لأنه يلزم أن تكون ذاته مخالطة للقاذورات . والثاني يقتضي كون العالم واقعا خارج ذات الله تعالى ، مباينا عن ذاته ، فيكون الله تعالى مباينا للعالم بالحيز والجهة ، فأما القول بأن العالم واقع [لا[2]] في ذات الله ولا في خارج ذات الله تعالى ، فهذا مما لا يقبله العقل البتة .

الشبهة الثانية : قالوا : لا شك أن هذا العالم موجود ، وذات الله تعالى موجود أيضا ، وكل موجودين فلا بد وأن يكون أحدهما ساريا في الآخر ، أو مباينا عنه بجهة من الجهات الست . وأما الذي لا يكون ساريا ولا مباينا عنه في شيء من الجهات ، فهذا هو العدم المحض ، والنفي الصرف فالقول به تصريح بنفي الصانع ، وذلك باطل ، ألا ترى أنا إذا قلنا في الشيء : إنه غير حاصل في الدار ، وغير حاصل أيضا خارج الدار ، كان هذا تصريحا بكونه عدما محضاً

---

(١) من (س) وأن (ط)

(٢) من (ل)

[ونفيا صرفا ، فيثبت أنه تعالى لو لم يوجد خارج العالم كان معدوما محضا[1]] وذلك باطل . فوجب القول بكونه موجودا خارج العالم .

الشبهة الثالثة : لا نزاع بين المسلمين في أنه تعالى عالم بالجزئيات . فنقول : العالم بالجسمانيات لابد وأن يكون جسما حاصلا في الحيز . والدليل عليه : أنا إذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين متساويين . فنحن نميز في خيالنا بين هذين المربعين الواقعين على هذين الطرفين ، وهذا الامتياز إما أن يكون واقعا في الوجود الخارجي ، أو في الوجود الذهني . والأول باطل لأنه يمكننا أن نتخيل هذه الصورة حال كونها معدومة في الخارج . فيثبت : أن هذا الامتياز واقع في الذهن ، وليس ذلك الامتياز بسبب حصول الامتياز في الماهية ولوازمها ، لأن الماهية ولوازمها مشترك فيها بين هذين المربعين ، فوجب أن يكون سبب هذا الامتياز شيء من العوارض . لكن الامتياز في العوراض لا يحصل إلا عند التغاير في القابل فإن الصورتين لو اجتمعتا في محل واحد ، وفي قابل واحد ، لكان كل ما يعرض عارضا لأحدهما ، كان هو بعينه عارضا للآخر ، وحينئذ يصير ذلك العارض مشتركا فيه . فلا يكون موجبا للتغاير والتباين فثبت أنه لا يمكن حصول الامتياز في الذهن بين هذين المربعين الواقعين على الجانبين إلا إذا كان محل أحدهما غير محل الآخر ، فثبت أن المدرك لهذه الصورة لا بد وان يكون جسما منقسما ، فثبت أنه تعالى مدرك للجزئيات ، وثبت أن كل من كان مدركا للجزئيات ، وجب أن يكون جسما حاصلا في الحيز والجهة ، ينتج : أنه تعالى حاصل في الحيز . واعلم : أنه ثبت بالوجه الذي ذكرناه : أن إدراك الجزئيات لا يحصل إلا عند حصول الجسمية . ثم إن الفلاسفة قالوا : لكنه ليس بجسم ، فيمتنع كونه مدركا للجزئيات . والمجسمة قالوا : لكنه مدرك للجزئيات ، فوجب كونه جسما .

الشبهة الرابعة : إنه تعالى ذات موصوف بالصفات ، وكل ما كان كذلك فلا بد وأن يكون جسما حاصلا في الحيز . بيان الأول : أنه تعالى عالم قادر ،

---

(١) من (ف)

والمعقول من كونه ذاتا قائما بالنفس ، مغاير للمعقول من كونه عالما قادرا . ولذلك فإنه يمكننا أن نعقل كونه ذاتا قائمة بالنفس مع الشك في كونه تعالى عالما قادراً ، والمعلوم مغاير لغير المعلوم ، فيثبت : أن العلم والقدرة صفتان قائمتان بالذات . وبيان أن كل ما كان موصوفا بالصفات فلا بد وأن يكون جسما حاصلا في الحيز : هو أن المعقول من قيام الصفة بالذات كون الصفة حاصلة في تلك الجهة المعينة ، تبعا لحصول محلها في تلك الجهة . فإنا إذا رفعنا هذا المعنى من العقل فحينئذ لا يبقى في العقل تفاوت بين الذات وبين الصفة . وحينئذ لا يكون كون أحدهما ذاتا والآخر يجب أن يكون حاصلا في الحيز ، لزم القطع بكونه تعالى حاصلا في الحيز . والحاصل : أنه ثبت أنه لا معنى لا تصاف الذات بالصفة إلا حصول الصفة في الجهة المعينة ، تبعا لحصول محلها في تلك الجهة .

ثم إن المعتزلة قالوا : لكنه يمتنع كونه تعالى حاصلا في الحيز ، فيمتنع كونه موصوفا بالصفات .

والمجسمة قالوا : لكنه ثبت كونه موصوفا بالصفات ، فوجب الجزم بكونه تعالى حاصلا في الحيز .

الشبهة الخامسة : إني رأيت مناظرة طويلة ، جرت بين مشبه وموحد ، فلخصت تلك المناظرة وضممت إليها زوائد كثيرة . وهي هذه : قالوا : لا شك أن كل موجودين فلا بد وأن يكون أحدهما مجانبا للآخر أو مباينا عنه . والمراد من المجانبة كون كل واحد منها بجنب الآخر ، أي أن[1] يكون أحدهما ساريا في الآخر . وهذا هو المراد من لفظ المجانبة ، فليكن المراد معلوما منه ، إذا ثبت هذا فنقول : كون كل موجودين في الشاهد كذلك إما أن يكون بخصوص كونه جوهرا ، أو بخصوص كونه عرضا ، أو لأمر مشترك بين الجوهر والعرض ، وذلك المشترك إما الوجود أو الحدوث والكل باطل سوى الوجود ، فوجب أن تكون العلة لذلك الحكم هي الوجود فقط ، والباري تعالى موجود فوجب الجزم بأنه تعالى لابد وأن يكون إما مجانبا للعالم ، أو مباينا عنه بالجهة .

---

(١) أي أن : (س) الآخر أن يكون (و)

واعلم أن هذا الكلام لا يتم إلا بتقرير مقدمات ، ونحن نذكرها :

أما المقدمة الأولى : وهي قولنا : كل موجودين في الشاهد ، فلا بد وأن يكون أحدهما مجانبا للآخر ، أو مباينا عنه بجهة . فنقول : هذا الحكم لا بد له من علة . والدليل عليه : هو أن المعدوم لا يصح فيه هذا الحكم ، وهذه الموجودات التي في الشاهد يصح فيها هذا الحكم ، ولولا امتياز ما صح فيه هذا الحكم عما لا يصح فيه هذا الحكم ، وإلا لامتنع حصول هذا الامتياز .

وأما المقدمة الثانية : فهي في بيان أنه يمتنع تعليل هذا الحكم ، بخصوص كونه جوهرا ، أو بخصوص كونه عرضا . والدليل عليه : أن المقتضى لهذا الحكم لو كان هو كونه جوهرا ، لصدق على الجوهر أنه ينقسم إلى ما يكون مجانبا لغيره ، وإلى ما يكون مباينا عنه . ومعلوم أن ذلك باطل ، لأن الجوهر يمتنع أن يكون مجانبا لغيره ، وبهذا الطريق يظهر أن المقتضى لهذا الحكم ، ليس كونه عرضا أيضا ، لامتناع كون العرض مباينا لغيره بالجهة .

المقدمة الثالثة : في بيان أن هذا الحكم غير معلل بالحدوث . ويدل عليه وجوه :

الأول : إن الحادث عبارة عن وجود سبقه عدم ، والعدم غير داخل في العلية وإذا سقط العدم عن درجة الاعتبار ، لم يبق إلا الوجود .

والثاني : إنه لو كان هذا الحكم معللاً بالحدوث ، لكان الجاهل بكون السماء محدثة ، وجب أن يكون جاهلا بأن السماء بالنسبة إلى سائر الموجودات ، التي في هذا العالم ، إما أن تكون مجانبا لها ، أو مباينا عنه بالجهة ، لأن المقتضى للحكم إذا كان أمرا معينا ، فالجاهل بذلك المقتضى بذلك المقتضى ، يجب أن يكون جاهلا بذلك الحكم ، ألا ترى أن الموجود لما كان هو المستدعي للتقسيم إلى القديم ، وإلى المحدث ، لا جرم كان اعتقاد أنه غير موجود يكون مانعا للتقسيم بالقدم والحدوث ، ولما كان التقسيم إلى الأسود والأبيض مفرعا على كونه ملونا ، لا جرم كان اعتقاد أن الشيء غير ملون ، مانعا من اعتقاد التقسيم إلى الأسود والأبيض . ولما رأينا أن الدهري الذي يعتقد قدم السموات

والأرضين لا يمنعه ذلك من اعتقاد أن السموات إما أن تكون مجانبة للأرضين ، أو مباينا عنها بالجهة ، علمنا : أن هذا الحكم غير معلل بالحدوث .

الوجه الثالث : وهو أن كون هذه السموات والأرضين محدثة ، أمر علم بالدليل . [ووجوب كونها إما مجانبة ، وإما مباينة أمر معلوم بالضرورة ، والوصف الذي يعلم بالدليل[1]] يمتنع جعله أصلا للوصف الذين نعلم ثبوته بالضرورة .

فثبت بهذه الوجوه : أن المقتضى لقولنا : إن هذه الأشياء ، إما أن تكون مجانبة ، أو مباينة ، ليس هو الحدوث .

المقدمة الرابعة : إنه لما كان المقتضى لهذا الحكم في الشاهد هو الوجود والباري تعالى موجود ، وكان المقتضى لكونه تعالى إما مجانبا للعالم ، أو مباينا عنه ، حاصلا في حقه ، وجب أن يكون هذا الحكم حاصلا في حق الله تعالى . واعلم أنا نفتقر في تقرير هذه المقدمة إلى بيان أن الموجود حقيقة واحدة في الشاهد وفي الغائب . وهذا غاية ما يمكن ذكره في تقرير هذه الشبهة .

الشبهة السادسة : قالوا : جميع العقلاء مجبولون بأصل الخلقة على اعتقاد أن الله تعالى موجود فوق العالم . فإنا نراهم مع اختلاف أديانهم، وتباين مذاهبهم ، مجبولين عند الدعاء والخضوع والخشوع على رمي الأبصار إلى جهة فوق ، وعلى رفع الأيدي إلى تلك الجهة ، ولو أن الناس تركوا على أصل الخلقة ، ومقتضى الجبلة الأصلية لم يعتقدوا إلا أن إله العالم موجود في جهة فوق . وإذا كان هذا المعنى مما تشهد به فطرة العقل ، وجب أن يكون القول به حقا .

الشبهة السابعة : إن جميع كتب جميع الأنبياء والرسل عليهم السلام مملوءة من كونه في جهة فوق . أما القرآن فقد جاء فيه كونه على العرش بصريح اللفظ

---

(١) من (و)

سبع مرات[1] وذكر أيضا : « وهو القاهر فوق عباده[2] » وقوله : « إليه يصعد الكلم الطيب[3] » والألفاظ الدالة على النزول والتنزيل كثيرة جدا والآيات المشتملة على لفظ إلى الدالة على انتهاء الغاية خارجة عن الحد ، وليس في القرآن البتة لفظ يدل على نفي الجهة . فلو كان الدين الحق عنده نفي الجهة ، لكان من الواجب أن يذكر ذلك مرة واحدة . فلما أثبت الجهة في آيات لا حصر لها ، ولا حد لها ، ولم يذكر البتة نفي الجهة ، علمنا أنه تعالى كان مصرا على إثبات الجهة .

وأما الأخبار المنقولة عن الرسول ﷺ فلا حصر لها ولا حد .

وأما التوراة : فمملوءة من هذه المعاني ، وهذا يدل على أن الانبياء والرسل عليهم السلام كانوا متفقين على إثبات الجهة لله تعالى .

وليس لقائل أن يقول : إنا نذكر لهذه الألفاظ تأويلات[4] ، وذلك لأن

---

(١) في السور الآتية ١ - الأعراف ٢ - يونس ٣ - الرعد ٤ - طه ٥ - الفرقان ٦ - السجدة ٧ - الحديد

(٢) الأنعام ١٨

(٣) فاطر ١٠

(٤) اعلم : أن كثيرين من اليهود ، يؤلون - والتأويل هو الصحيح - لأن على طريقة المحكم والمتشابه . قال موسى بن ميمون المتوفى ٦٠٢ هـ في دلالة الحائرين ما نصه :

« ينبغي أن يربى الصغار ، ويعلن في الجمهور : على أن الله عز وجل : واحد . ولا ينبغي أن يعبد سواه . كذلك ينبغي أن يقلدوا بأن الله ليس بجسم ، ولا شبه بينه وبين مخلوقاته أصلاً ، في شيء من الأشياء ، ولا وجوده شبه وجودها ، ولا حياته شبه حياة الحي منها ، ولا علمه شبه علم من له علم منها ، وأن ليس الاختلاف بينه وبينها بالأكثر والأقل فقط . بل بنوع الوجود . أعني أن يقرر عند الكل : أن ليس علمنا وعلمه ، أو قدرتنا وقدرته ، تختلف بالأكثر والأقل والأشد والأضعف ، وما أشبه . إذ القوي والضعيف متشابهان بالنوع ضرورة ، يجمعهما حد ما واحد . وكذلك كل نسبة إنما تكون بين شيئين ، تحت نوع واحد . وقد تبين ذلك أيضاً في العلوم الطبيعية . بل كل ما ينسب إليه تعالى مباين لصفاتنا ، من كل جهة ، حتى لا يجمعهما حد أصلاً . وكذلك وجوده ووجود ما سواه ، إنما يقال عليهما وجود ، باشتراك الاسم - كما سأبين - وهذا القدر يكفي الصغار والجمهور في إقرار أذهانهم ، على أن ثم موجوداً كاملاً ، لا جسم ، ولا قوة في جسم ، هو الإله ، ولا يلحقه نحو من أنحاء النقص ، ولذلك ليس يلحقه انفعال أصلاً . . .

فاعلم يا هذا . أنك متى اعتقدت تجسيماً ، أو حالة من حالات الجسم ، فإنك تستفز غيرة الرب وغضبه وتوقد نار سخطه . وإن كارهه وعدوه وخصمه . أشد من عابد الوثن بكثير . وإن خطر =

الدين الحق لو كان هو التنزيه الذي ذكرتموه ، لكان من الواجب أن يرد في هذه الكتب الإلهية ما يدل على تقرير هذا الأصل العظيم ، وعلى تأكيده بصريح اللفظ ، حتى يصير الحق معلوما ، وحينئذ نصرف بقية الألفاظ إلى التأويل . ولما لم يرد في شيء من الكتب الإلهية البتة ما يدل على التنزيه الذي تذكرونه[1] . ورأيناها مملوءة بالألفاظ الدالة على كونه تعالى موجودا في الفوق . علمنا : أن مذهب الأنبياء والرسل ـ عليهم السلام ـ هو هذا المذهب . وأن الذي تقولونه ، مخالف لأديانهم ومذاهبهم . فهذا تقرير شبهات القوم في هذا الباب .

الشبهة الثامنة : ثبت أنه يجوز رؤية الله تعالى ، والرؤية ممتنعة إلا إذا كان الرائي مقابلا للمرئي ، أو في حكم المقابل له ، وذلك يقتضي كون الإله تعالى في الجهة . والحاصل أن جواز الرؤية مشروط بالمقابلة . ثم قالت المشبهة : ثبت جواز الرؤية فوجب القول بكونه تعالى في الجهة . وقالت المعتزلة : يمتنع كونه تعالى في الجهة ، فوجب أن تمتنع رؤيته [والله أعلم بالصواب[2]]

= ببالك : أن معتقد التجسيم معذور ، لكونه ربي عليه ، أو لجهله ، وقصور إدراكه . فكذلك ينبغي لك أن تعتقد في عابد الوثن ، لأنه ما يعبد ، إلا الجهل ، أو لتربية على منهج آبائهم الذي بين أيديهم . وإن قلت : إن ظاهر النص يلقيهم في هذه الشبهة ، كذلك فلتعلم : أن عابد الوثن ، إنما دعاه لعبادتها خيالات وتصورات ناقصة . فلا عذر لمن لا يقلد المحققين الناظرين ، إن كان مقصراً عن النظر » أهـ [ص ٨٥ ـ ٩١ ج ١ دلالة الحائرين ـ تحقيق الأستاذ الدكتور حسين آتاي] .

هذا . وقد كتب أستاذ علم مقارنة الأديان العلامة الأستاذ الشيخ رحمت الله بن خليل الرحمن الهندي [١٢٣٣ ـ ١٣٠٨ هـ] في كتابه القيم « إظهار الحق » في الجزء الأول ، فصولاً عن المحكم والمتشابه في لغة التوراة والانجيل . وبين أن أهل الكتاب كتبوا : أن « الله » مشى ، ويقصدون من لفظ « الله » لفظ « ملاك » وأن الله تصارع مع يعقوب ويقصدون أن المصارع ليعقوب هو « ملاك » وأن الله مثل إنسان له رأس ويدين ، ومع هذا الذي كتبوه، الذي يدل ظاهره على أن الله جسم. كتبوا أيضاً أن الله ليس كمثله شيء ولا يشبه البشر .

والإمام ابن تيمية يقول في كتابه « الجواب الصحيح » ما معناه : إن الذي أوقع النصارى في القول بالتثليث : ظاهر آيات في الانجيل تدل على الأب والابن . ويقول لهم : إذا أولتم وتركتم الظاهر . عرفتم الحق .

(١) تذكرونه في إثباتها (و)

(٢) من (و)

الفصل السابع

في
الجواب عن تلك الشبهات

أما الجواب عن الشبهة الأولى والثانية : فقد تقدم في الفصل الأول على سبيل الاستقصاء . وذلك لأن قولنا : إن إثبات موجود لا يحصل في داخل العالم ولا في خارجه : محال ، إما أن يكون العلم بامتناع هذا القسم علما ضروريا ، أو استدلاليا . وبطل كونه ضروريا للوجوه الكثيرة المذكورة فوجب أن يكون استدلاليا . لكن صحة الدلائل التي ذكرتموها موقوفة على إبطال هذا ، فلو ثبت إبطال هذه المقدمة ، بتلك الدلائل ، لزم الدور ، وهذا هو الجواب المعتمد الذي يعول عليه .

وأما الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا فإنه سلم : أن الجزم بهذه المقدمة حاصل إلا أنه زعم : أن الجازم بهذه المقدمة هو الوهم لا العقل ، وزعم أن حكم الوهم في غير المحسوسات(1)] باطل غير ملتفت إليه .

ولقائل أن يقول : أتسلمون أن الجزم الحاصل بصحة هذه المقدمة يساوي الجزم الحاصل بالقضايا البديهية الأولية ، أو لا تعترفون ؟ فإن كان الحق هو الثاني ، وهو أن الجزم الحاصل في هذه المقدمة أضعف من الجزم الحاصل في البديهيات ، فحينئذ يفتقر الجزم بهذه المقدمة [إلى الدلائل المتفصلة وعند هذا

---

(1) انظر التعليق رقم٧ ورقم٧ مكرر في الفصل الخامس . وبعد كلمة المحسوسات في (س) : العاجز عن الانتقال والحركة . . . الخ أي يوجد تقديم وتأخير . وقد ضبطناه من الفصل الخامس

فلا حاجة بنا في هذا المقام إلى بيان : أن الحاكم بهذه المقدمة[1]] هو الوهم أو غيره . وأما إن اعترفتم بأن الجزم بهذه القضية يساوي الجزم بالبديهيات . فنقول : إن العلم بأن أحد الجزمين حاصل من العقل الصادق ، وأن الجزم الثاني حاصل من الوهم الكاذب ، أهو علم ضروري أو نظري ؟ فإن كان علما ضروريا ، كان العلم الضروري حاصلا بأن الحكم [بأن كل موجودين فلا بد وأن يكون أحدهما ساريا في الآخر ، أو مباينا عنه بالجهة حكم[2]] كاذب . ومتى كان الأمر كذلك ، كان كذب هذه القضية معلوما بالضرورة . وقد كنا فرضنا : أن الجزم بصحتها يساوي الجزم بالبديهيات في القوة . هذا خلف . وإن كان ذلك العلم مستفادا من الحجة والدليل ، فحينئذ تتوقف صحة البديهيات ، على هذا النظر والدليل ، لكن العلم بصحة النظريات ، موقوف على العلم بالبديهيات . فيلزم الدور ، والدور باطل . فكان العلم بصحة هذه البديهيات موقوفا ، على مقدمة باطلة ، والموقوف على الباطل باطل ، فيلزم القدح في كل البديهيات ، وذلك باطل قطعا . فعلمنا : أن الجواب الذي عول عليه الشيخ الرئيس ههنا فيه هذا البحث الغامض [والله أعلم[3]] .

والجواب عن الشبهة الثالثة : إنه بناء على أن إدراك الشيء ، لا يتم إلا عند حصول صورة المعلوم في ذات العالم ، والاستقصاء التام فيه . قد سبق .

والجواب عن الشبهة الرابعة : إنها مبنية على أن معنى حصول الصفة في الموصوف : حصول تلك الصفة في ذلك الحيز ، تبعا لحصول تلك الذات فيه . وهذا باطل . لأن حصول تلك الذات في هذا الحيز صفة لتلك الذات ، قائمة بها ، فلو كان معنى حصول الصفة ما ذكرتم ، لوجب أن يكون حصوله في الحيز مسبوقا بحصول آخر في ذلك الحيز ، وذلك يوجب التسلسل وهو محال .

والجواب عن الشبهة الخامسة : من وجوه :

---

(١) من (س)
(٢) من (ز)
(٣) من (ز) .

الأول : إن مدار هذه الشبهة على أن كل موجودين في الشاهد ، فإنه يجب أن يكون أحدهما مجانباً للآخر ، أو مباينا له بالجهة . وهذه المقدمة ممنوعة. وبيانها من وجوه: **الأول** : إن جمهور الحكماء [أثبتوا موجودات غير مجانبة لهذا العالم الجسماني، ولا مباينة عنه بالجهة. وذلك لأنهم[1]] أثبتوا العقول والنفوس الفلكية، والنفوس الناطقة، وأثبتوا الهيولى، وزعموا أن هذه الأشياء موجودات غير متحيزة، ولا حالة في المتحيز، ولا يصدق عليها أنها مجانبة لهذا العالم، ولا مباينة، عنه بالجهة. الثاني: إن جمهور المعتزلة أثبتوا إرادات وكراهات موجودة لا في محل، وفناء لا في محل، إذا خلقه الله تعالى ـ يعنون به جميع الأجسام ـ وهذه الأشياء لا يصدق عليها أنها مجانبة للعالم ولا أنها مباينة عنه بالجهة. الثالث: إنا نقيم الدلالة القاطعة على أن الإضافات موجودات في الأعيان. ثم نبين أنه يمتنع كونها مجانبة للعالم أو مباينة عنه بالجهة. وذلك يبطل كلامهم.

أما بيان كون الإضافات موجودات في الأعيان : [فقد ذكرناه في باب أقسام الأعراض . وأما بيان أنه لما كانت الإضافات موجودة في الأعيان[2]] فإنه يمتنع أن يصدق عليها كونها مجانبة للذوات أو مباينة عنها بالجهة ، فهو أنه لو كان الأمر كذلك ، لزم أن يقوم بنصف الأب ، نصف الأبوة ، وبثلثه ثلثها . ومعلوم أن ذلك باطل ، فيثبت أن كون هذه الإضافات سارية في ذات الأب ، قول محال . وأيضا يمتنع أن يقال إن هذه الإضافات مباينة بالجهات عن ذات الأب ، وإلا لزم كون الأبوة جوهرا قائما بذاته وهو محال . فثبت بهذه البيانات : وجود موجودات لا يصدق عليها أنها مجانبة للجسم ، أو أنها مباينة عن ذات الجسم بالجهة ، فيثبت بهذا بطلان هذه المقدمة .

السؤال الثاني : سلمنا : أن كل موجودين في الشاهد ، فلا بد وأن يكون أحدهما مجانبا للآخر ، أو مباينا عنه بالجهة ، لكن كون الشيء بحيث يصدق

---

(١) من (ز)

(٢) من (ز)

عليه إما كذا وإما كذا : إشارة إلى كونه قابلا للانقسام إليهما لكن قبول القسمة حكم عدميّ والعدم لا يعلل .

وإنما قلنا : إن قبول القسمة حكم عدمي [لأن الأصل للقبول حكم عدمي[1]] فوجب أن يكون قبول القسمة حكما عدميا . وإنما قلنا : إن أصل القبول حكم عدمي ، لأنه لو كان أمرا ثبوتيا ، لكان صفة من صفات الشيء المحكوم عليه ، بكونه قابلا . والذوات قابلة للصفات القائمة بها ، فيكون قبول ذلك القبول زائدا عليه . ويلزم التسلسل . وهو محال . وإنما قلنا : إنه لما كان أصل القبول حكما عدميا ، كان قبول القسمة أيضا كذلك . لأن قبول القسمة قبول مخصوص[2]] وتلك الخصوصية . إن كانت صفة موجودة ، لزم قيام الوجود بالعدم ، وهو محال ، وإن كانت عدمية ، لزم القطع بأن قبول القسمة [عدمي . وإذا ثبت أنه حكم عدمي ، امتنع تعليله . لأن العدم نفي محض ، فكان التأثير فيه محالا . فثبت : أن قبول القسمة[3]] لا يمكن تعليله .

السؤال الثالث : هب أنه من الأحكام المعللة ، فلم لا يجوز أن يكون ذلك معللاً بخصوص كونه جوهرا أو بخصوص كونه عرضا ؟ قوله : « لأن كونه جوهرا ، يمنع من المجانبة ، وكونه عرضا يمنع من المباينة بالجهة ، وما كان علة لقبول الأنقسام إلى قسمين يمتنع كونه مانعا من أحد القسمين » قلنا : ما الذي تريدونه بقولكم : الموجود في الشاهد ينقسم إلى المجانب ، وإلى المباين بالجهة ؟ إن أردتم به أن الموجود في الشاهد قسمان :

أحدهما : الذي يكون مجانبا لغيره ، وهو العرض . والثاني : الذي يجب أن يكون مباينا لغيره بالجهة وهو الجوهر ، فهذا مسلم . لكنه في الحقيقة إشارة إلى حكمين مختلفين معللين بعلتين مختلفتين ، فإن عندنا وجوب كونه مجانبا بغيره ، معلل بكونه عرضا ، ووجوب كون القسم الثاني مباينا عن غيره

---

(١) من (س)

(٢) قبول خصوص . وما لا ينفك عن الحدث ، فهو محدث ومن أول فتلك الخصوصية في (س) مثل سائر المخطوطات

(٣)) من (ن)

بالجهة ، معلل بكونه جوهرا ، فبطل قولكم : إن خصوص كونه عرضا ، وخصوص كونه جوهرا لا يصلحان لعلية هذا الحكم ، وإن أردتم به أن إمكان الانقسام إلى هذين الحكمين حكم واحد ، وأنه ثابت في جميع الموجودات التي في الشاهد، فهذا باطل لأن إمكان الانقسام إلى هذين القسمين، لم يثبت في شيء من الموجودات التي في الشاهد ، فضلا عن أن يثبت في جيمعها ، لأن كل موجود في الشاهد فهو إما جوهر وإما عرض ، فإن كان جوهرا امتنع كونه مجانبا لغيره ، فلم يكن قابلا لهذا الانقسام ، وإن كان عرضا امتنع كونه مباينا لغيره بالجهة ، فلم يكن قابلا لهذا الانقسام ، فثبت بما ذكرنا : أن الذي قالوه مغالطة . والحاصل : أن هذا المستدل أوهم أن قوله الموجود في الشاهد إما أن يكون مجانبا لغيره ، أو مباينا عنه بالجهة إشارة إلى حكم واحد ثم بنى عليه أنه لا يمكن تعليل ذلك الحكم بخصوص كونه جوهرا ، أو بخصوص كونه عرضا . ونحن بينا : أنه إشارة إلى حكمين مختلفين معللين بعلتين مختلفتين .

السؤال الرابع : سلمنا أنه لا يمكن تعليل هذا الحكم بخصوص كونه جوهرا ، ولا بخصوص كونه عرضا . فلم قلتم : إنه لا بد من تعليله إما بالحدوث وإما بالوجود ؟ وما الدليل على هذا الحصر ؟ أقصى ما في الباب أن يقال : سبرنا وبحثنا فلم نجد قسما آخر إلا أنا بينا في الكتب المنطقية : أن عدم الوجدان لا يوجب وجدان العدم ، وقد قررنا : أن التقسيمات المنتشرة لا تفيد الظن فضلا عن اليقين .

السؤال الخامس : سلمنا أن عدم الوجدان يفيد وجدان العدم ، إلا أنا نذكر وجوها أخرى ههنا ، سوى الحدوث والوجود . وبيانه من وجهين :-

الأول : إنه يحتمل أن يكون المقتضى لقولنا : الشيء إما أن يكون مجانبا للعالم أو مباينا عنه . هو كونه بحيث تصح الإشارة الحسية إليه ، وذلك لأنا نقول : كل شيئين تصح الإشارة الحسية إليهما ، فأما أن تكون الإشارة إلى أحدهما غير الإشارة إلى الآخر[1]] وهذا هو المباينة في الجهة . فيثبت أن

---

(١) من (ل)

المقتضى لقبول هذه القسمة هو كون الشيء مشارا إليه بحسب الحسّ ، وعلى هذا التقدير فما لم تقيموا الدلالة على أنه تعالى مشارا إليه بحسب الحسّ فإنه لا يمكن أن يقال : إنه يجب أن يكون إما مجانبا للعالم أو مباينا عنه بالجهة ، لكن كونه تعالى بحيث تصح الإشارة إليه بحسب الحس ، هو عين ما وقع النزاع فيه ـ وحينئذ يتوقف صحة الدليل على صحة المدلول وذلك يفضى إلى الدور ، وأنه باطل .

الثاني : إنه لا شك أن الجوهر والعرض يخالفان ذات الله تعالى ، والأمر الذي به يخالفان ذات الله وصفاته ، مفهوم مشترك بينهما ، فلم لا يجوز أن يكون المقتضى لقبول القسمة إلى المجانب وإلى المباين ، هو ذلك المفهوم المشترك ؟

السؤال السادس : سلمنا الحصر ، فلم لا يجوز أن يكون المقتضى لقبول هذه القسمة هو الحدوث ؟] قوله : [الحدوث[1]] ماهية مركبة من العدم والوجود ، قلنا الممكن هو الذي تكون ماهيته قابلة للعدم والوجود ، وكون الشيء بحيث ينقسم إلى المجانب والمباين معناه قبول الانقسام إلى هذين القسمين .

فالقابلية إن كانت صفة وجودية كانت كذلك في الموضعين ، وإن كانت صفة عدمية فهي كذلك في الموضعين ، فتعليل أحدهما بالآخر يقتضي إما تعليل وجود بوجود ، أو تعليل عدم بعدم ، ولا امتناع في واحد من هذين الأمرين .

أما قوله ثانيا : « لو كان المقتضى لهذا الحكم هو الحدوث لكان الجهل بحدوث الشيء يوجب الجهل بهذا الحكم » قلنا : لم قلتم : إن الجهل بالمؤثر يوجب الجهل بالأثر ؟ ألا ترى أن جهل الناس بموجبات الصحة والمرض ، لا يوجب جهلهم بحصول الصحة والمرض . وجهل الدهريين بكونه تعالى قادرا على الخلق والتكوين ، لا يوجب جهلهم بوجود هذا العالم ؟ وأيضا : إن كان الجهل بالمؤثر يوجب الجهل بالأثر ، لكان العلم بالمؤثر ، أولى أن يوجب العلم بالأثر فعلى هذا التقدير لو كان المقتضى للانقسام إلى المجانب وإلى المباين بالجهة

---

(١) من (س)

هو الوجوب لكان كل من علم كون الله تعالى موجودا ، وجب أن يلزم من ذلك العلم ، علمه بكونه تعالى مجانبا لغيره أو مباينا لحيزه بالجهة ، ومعلوم أن ذلك باطل . لأن جمهور أهل التنزيه على كثرتهم وقوة خواطرهم ، يعلمون كونه تعالى موجودا ، مع أنه لا يخطر ببالهم البتة وجوب كونه تعالى إما مجانبا للعالم أو مباينا عنه بالجهة . فبطل قولهم .

وأما قوله ثالثا : « كونه محدثا وصف معلوم بالدليل ، وكون السموات إما مجانبة للأرض ، أو مباينة عنها بالجهة معلوم بالضرورة ، والشيء المعلوم بالضرورة لا يمكن تعليله بالشيء الذي لا يعلم إلا بالنظر » قلنا : فهذا ممنوع ، فإنا بينا في كثير من الأشياء : أن الأثر معلوم بالضرورة ، والاستدلال معلوم بالنظر .

السؤال السابع : سلمنا أن المؤثر في هذا الحكم [ليس[1]] هو الحدوث . وأنه هو الوجود . لكن لم قلتم : يلزم حصول هذا الحكم في حق الله تعالى ؟ وبيانه : أن هذا المطلوب إنما يلزم لو كان وجود الله تعالى مساويا لوجود الممكنات . وهذا إنما يصح إن قلنا : إن وجود الله تعالى صفة قائمة بماهيته . والكرامية لا يقول أكثرهم بذلك .

السؤال الثامن : إنه قد يحصل المقتضى ، ولكن يتخلف عنه الحكم . إما لأن المحل غير قابل ، وإما لأن الشرط فائت ، ألا ترى أن كون الحي حيا يصحح قبول الشهوة والنفرة والألم واللذة والجهل والموت . ثم إنه تعالى حيّ ، مع أن شيئا من هذه الأحكام لا يصح عليه ، إما لأن ذاته تعالى غير قابلة لهذه الأحكام ، أو لأن قبول هذه الأحكام موقوف على شرط ، يمتنع حصوله في حق الله تعالى . فلم قلتم : لا يجوز أن يكون الأمر ههنا كذلك ؟ .

السؤال التاسع : [إن ما ذكرتم إن دل على أن المقتضى لقبول هذه القسمة هو الوجود فههنا ما يدل على أنه ليس الأمر كذلك ، فإنه لو كان[2]]

---

(١) من (س)

(٢) من (ز)

المقتضى لقبول الانقسام إلى المجانب وإلى المباين هو الوجود .

ثم إن الوجود [حاصل بالسوية . فوجب أن ينقسم الجوهر ، إلى ما يكون مجانبا ، وإلى ما يكون[1]] مباينا بالجهة . ومعلوم أن انقسام الجوهر إلى هذين القسمين: محال. ولزم أيضاً في الغرض أن ينقسم إلى هذين القسمين. ومعلوم أنه محال . فإن قالوا : إن كل جوهر وعرض ، فإنه يصح أن يكون منقسما إلى هذين القسمين ، نظرا إلى كونه موجودا . وإنما يمتنع ذلك الإنقسام ، نظرا إلى مانع منع منه ، وهو خصوصية ماهيته . فنقول : فهذا اعتراف بأنه لا يلزم من كون الوجود علة لصحة أمر من الأمور ، أن يصح ذلك الحكم على كل ما كان موصوفا بالوجود ، لاحتمال أن تكون خصوصية تلك الماهية ، مانعة من ذلك الحكم .

السؤال العاشر : إن ما ذكرتموه من الدلائل قائم في صور كثيرة ، مع أن النتيجة المطلوبة باطلة قطعا . فالأول : إن كل ما سوى الله فإنه محدث ، فتكون صحة الحدوث حكما مشتركا بينهما ، فنقول : هذه الصحة حكم مشترك ، فلا بد لها من علة مشتركة والمشترك إما الحدوث وإما الوجود ، ولا يمكن أن يكون المقتضى لصحة الحدوث هو الحدوث، لأن صحة الحدوث سابقة على الحدوث بالرتبة ، والسابق بالرتبة على الشيء يمتنع كونه معللا بالمتأخر ، فثبت : أن صحة الحدوث لا يمكن أن تكون معللة بالحدوث ، فوجب كونها معللة بالوجود ، فوجب أن يكون كل موجود بحيث يصح أن يكون محدثا ، ومعلوم أنه باطل. والثاني: إن كل موجودين في الشاهد، فلا بد وأن يكون أحدهما مجانبا للآخر ، أو مباينا عنه في أي جهة كان ثم نذكر التقسيم المتقدم حتى يظهر أن هذا الحكم معلل بالوجود ، والباري تعالى موجود فيلزم أن يصح على الباري كونه مجانبا للعالم أو مباينا عنه بأي جهة كانت ، وذلك يقتضي جواز الحركة على الله تعالى ، وهو محال . والثالث : وهو أن كل موجود في الشاهد ، فهو إما حجم وإما قائم بالحجمية ، ثم نذكر التقسيم الذي ذكرتم إلى آخره ،

---

(١) من (س)

فيلزم أن يكون الباري تعالى ، إما حجما وإما قائما بالحجم . وأكثر الكرامية لا يقولون به .

واعلم أنا إنما طولنا في الكلام على هذه الشبهة ، لأن الكرامية يعولون عليها ، ويظنون أنها حجة قاهرة ، ونحن بعد أن بالغنا في تهذيبها وترتيبها ، أوردنا عليها هذه الأسئلة القاهرة ليظهر ضعفها . والله أعلم .

والجواب عن الشبهة السادسة وهي رفع الأيدي إلى السماء . فنقول : إن رفع الأيدي إلى السماء إنما كان لأجل أن السماء منزل البركات والخيرات . فإن الأنوار إنما تنزل منها والماء إنما ينزل منها وإذا ألف الإنسان حصول الخيرات من جانب ، مال طبعه إليه ، فهذا المعنى هو الذي أوجب رفع الأيدي إلى السماء وتوجه الأبصار إليها .

والذي يدل عليه : أن الموضع الذي من السماء : يكون فوقا لأهل بلد ، يكون يمينا لأهل بلد آخر ، ويسارا لأهل بلدة ثالثة . والدليل عليه : أن الشمس إذا كانت في أول السرطان ، فإن الضوء ينزل إلى أعماق الآبار في مكة والمدينة ويضيء جميع جوانب البئر ، وليس الأمر كذلك في البلاد الشمالية ، وهذا مما يعرفه جميع العوام الذين سافروا في البلاد . وإذا ثبت هذا فنقول : إن أهل كل بلد ، يرفعون أيديهم إلى الجانب الذي هو فوقهم ، فإن كان إله العالم كائنا في الموضع الذي هو فوق هذه البلدة ، لزم أن يكون [إله العالم[1]] كائنا لا فوق البلدة الثانية ، بل إما على يمينها ، أوعلى يسارها ، أو جهة أخرى . وحينئذ لا يلزم من رفع الأيدي إلى السماء كون الإله فوق ذلك الموضع . وأما إن قلنا : إن إله العالم كائن فوق جميع البلاد فهذا القول إنما يتم لو كان إله العالم كرة محيطة بجميع الأرض ، وحينئذ يرجع حاصل هذا القول إلى أن إله العالم فلك من الأفلاك المحيطة بالأرض ، ومعلوم أن العاقل لا يقول ذلك .

والجواب عن الشبهة السابعة : هو أن الدعوة للخلق إلى الحق يجب أن تكون واقعة على أحسن الوجوه وأقربها إلى الصلاح ، ولما كان التصريح بالتنزيه

---

(١) من (س)

مما لا تقبله عقول العوام ، لا جرم كان الأولى اشتمال الدعوة على ألفاظ توهم التشبيه مع التنبيه على كلمات تدل على التنزيه المطلق .

والجواب عن الشبهة الثامنة : إن الكلام في أنه هل تجوز رؤية الله تعالى ؟ سيأتي تقريرها . وبتقدير صحتها فإنا نقول : إن كان مجرد الاستبعاد كافيا ، فلا شك أن الوهم والخيال يستبعد وجود موجود معبود لا داخل العالم ولا خارجه ، فوجب أن يكتفى بهذا القدر من غير حاجة إلى التمسك بالرؤية ، وإن كان غير كافي فنقول . كما أثبتنا موجودا لا في العالم ولا في خارج العالم على خلاف حكم الوهم والخيال ، فكذلك جمع عظيم من الناس أثبتوا رؤية شيء ، لا في الجهة ، فلم قلتم : إن ذلك محال ؟ وما الدليل الذي دل على امتناعه ؟ فإن أحداً من المخالفين لم يذكر فيه شيئاً سوى الاستبعاد . وهذا تمام الأجوبة على شبهات من أثبت الحيز والجهة . [والله أعلم بحقائق الأمور[1]] .

---

(1) من (ل)

الفصل الثامن

في

بيان أنه يمتنع أن يكون إله العالم هو هذا الفضاء الذي لا نهاية له

اعلم : أن من الناس من قال : إن هذا الفضاء الذي لا نهاية له : هو الله سبحانه . قالوا : والسبب في اعتقاد هذا المذهب : إن بديهة العقل حاكمة بأن الموجود ، إما هذا الفضاء ، وإما شيء يحصل في هذا الفضاء . إما حصولا على سبيل الاستقلال وهو الجسم ، أو على سبيل التبعية وهو العرض . قالوا : والصفات والأعراض محتاجة إلى الذوات التي هي الجواهر والأجسام . وهذه الذوات محتاجة في وجودها إلى هذا الفضاء ، وأما هذا الفضاء فإنه غير محتاج إلى شيء آخر ، لأن الفضاء شيء قائم بنفسه ، فلا حاجة به إلى فضاء آخر .

وأيضا : العقل يأبى تصور عدم هذا الفضاء ، لأن بتقدير أن يرتفع هذا الفضاء فهل يتميز ههنا الجانب الذي هو قدامي عن الجانب الذي هو خلفي ، أولا يتميز ؟ فإن لم يتميز ، فهذا مدفوع في بديهة العقل ، [وإن تميز أحد الجانبين عن الآخر ، فذلك الفضاء موجود لأنا لا نعني بهذا الفضاء إلا الأمر الذي يتميز فيه جهة عن جهة[1]] وجانب عن جانب . وعلى هذا التقدير : الفضاء شيء يلزم من فرض عدمه فرض وجوده ، وهذا محال . والمفضي إلى المحال محال .

فيثبت : أن فرض عدم هذا الفضاء ممتنع لذاته [فيثبت بما ذكر : أن هذا

(١) من (س)

الفضاء واجب الوجود لذاته ، ويثبت : أن ما سواه من الذوات والصفات مفتقر إليه[1]] ويثبت : أنه غني عن كل ما سواه ولا معنى للإلّه الواجب الوجود لذاته ، إلا ذلك . فيثبت : أن إلّه العالم ليس إلا هذا الفضاء الذي لا نهاية له. ثم قالوا: إن جميع الصفات اللائقة بالإلّهية، حاصل فيه. فإحداهما: قولنا : الإله يجب أن يكون غير متناهي ، وهذا الفضاء كذلك ، لأنه لو كان متناهيا ، لكان إما أن يتميز جانب عن جانب في الخارج منه ، وإما أن لا يتميز ، فإن حصل ذلك الامتياز فهو موجود حال ما فرض معدوماً .

هذا خلف . وإن لم يحصل ذلك الامتياز ، فقد ذكرنا : أن بديهة العقل تحكم بامتناع ذلك . وثانيها : أن من صفات الإلّه تعالى أنه مع كونه غير متناهي ، يكون غير قابل للفصل والوصل ، والاجتماع والافتراق . وهذا الفضاء كذلك . لأنه مع كونه غير متناهي لا يقبل التفرق والتمزق ، والفصل والوصل ، بل هو باقي أبد الآباد على حالة واحدة . وثالثها : أنه جاء في صفة الله تعالى كونه قريبا من عباده ، كما في جاء في الكتاب الإلهي من قوله : « وهو معكم أينما كنتم[2] » ومن قوله : « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد[3] » والقول : بأن إلّه العالم هو هذا الفضاء يحقق هذا الكلام .

وأما قول من يقول : إنه على هذا التقدير تكون ذاته مخالطة للقاذورات . فهو كلام ضعيف . لأن هذا إنما يصير إذا تأثر ذلك الشيء بمخالطة غيره[4] والفضاء لا تتغير ذاته ولا حقيقته بحسب ما يحصل فيه البتة ، ألا ترى أنه لا نزاع في أنه تعالى موجود[5] مع كل الحوادث ، ولم يلزم من كونه تعالى مع هذه الحوادث بسبب الوقت والزمان : نقص في ذاته . فكذلك لا يلزم من كونه تعالى معها بحسب الجهة والمكان : حصول نقص فيه . ورابعها : إن على هذا

---

(١) من (ل)

(٢) الحديد ٤

(٣) ق ١٦

(٤) بما يخالطه (و)

(٥) من (س)

التقـدير يكـون غنيا عن المكـان والحيـز ، لأن من المعلوم بـالضـرورة : أن هـذا الفضاء ليس حاصلا في فضاء آخر ، بل هو شيء قائم بنفسه ، غني عن كل ما سواه .

فهذا حكاية شبهات هؤلاء الأقوام .

واعلم أن هذا القول عندنا باطل . لأن هذا الفضاء إما أن يكون محضا ، وإما أن يكون موجودا ، فإن كان عدما محضا ، امتنع القول بكونـه إلها للعـالم ، وإن كان موجودا فلا شك أنه قابل للمسـاحة والتقـدير والتبعيض . فـإن الخلاء الذي بين جداري الصفّة أصغر من الخلاء الـذي بين جـداري البلد ، وما كـان كذلك كان قابلا للقسمة والتجـزئة . ومـا كان كـذلك كـان مركبـا وكل مركب ممكن ، ولا شيء من الممكن بواجب ، ينتج : فـلا شيء من الفضـاء بـواجب الوجود لـذاته . وينعكس فـلا شيء من الواجب الـوجود لـذاته بفضـاء . وهذا برهان قاطع في إثبات المطلوب .

وأما قولهم : بأن هذا الفضاء غني عن الغير ، وقـريب ، وغير متنـاهي ، والإله غني عن الغير ، وقـريب وغير متناهي . فكل ذلـك تمسـك بقيـاس من مـوجبتين في الشكـل الثاني ، وأنـه غير منتـج ، لما ثبت أنـه لا يمتنـع في العقـل اشتراك الماهيات المختلفة في بعض اللوازم . [والله أعلم[1]] .

---

(١) من (ل) .

الفصل السابع

في
تفسير قولنا : إن الإله تعالى غير متناهي

اعلم أن هذا اللفظ يطلق في حق الله تعالى تارة بحسب ذاته ، وتارة بحسب دوام وجوده ، وتارة بحسب صفاته ، وقبل الخوض في هذه التفاصيل نقول : إن قولنا للشيء : إنه لا نهاية له قد يذكر بمعنى السلب وقد يذكر بمعنى العدول . أما بمعنى السلب فهو أن يكون المراد : أن الماهية القابلة لمعنى الحد والنهاية مسلوبة عنه . وذلك لأن النهاية عبارة عن طرف مقدار الشيء ومقطعه ، وإذا كان خاليا عن المقدار وجب خلوه عن طرف المقدار ، لأن عند انتفاء المقدار ، يستحيل حصول طرف المقدار وأما بمعنى العدول ، فهو أن يكون الشيء له حجمية ومقدار ، إلا أنه لا ينتهي مقداره إلى مقطع وحد ، بل كلما عددته أو قدرته ، فإنك تجد خارجا عنه شيئا آخر منه من غير حاجة إلى التكرير . إذا عرفت هذا فنقول : إذا قلنا : إن ذات الله تعالى غير متناهي ، فإنا نريد به معنى السلب . نعني : أنه منزه عن المقدار والحجمية والوضع والحيز ، وإذا كان الأمر كذلك فالمعنى الذي لأجله يصح وصف الشيء بأن له حدا أو طرفا ، مسلوب عن ذات الله تعالى ، فكأن ذاته غير متناهية بهذا التفسير . وهذا عند من يقول إنه تعالى منزه عن المقدار والجسمية والوضع والحيز ، أما عند من يقول بهذه المذاهب ، فإنه نفس كونه تعالى غير متناهي ، إما في جميع الجهات ، أو في بعض الجهات بالتفسير الثاني . وهذا هو الكلام في تفسير كونه تعالى غير متناهي ، بحسب الذات .

وأما كونه تعالى غير متناهي بحسب الدوام والبقاء ، فإن تفسيره هو الوجه الثاني ، وهو أنا إذا استحضرنا في أوهامنا ، وخيالاتنا أيا من السنين ؟ كم سنينا من الأعداء ؟ فإنا لا ننتهي إلى طرف وحد إلا ويحكم العقل بأنه تعالى كان موجودا قبل ذلك ، وهذا الحكم باقي أبد الآباد ، فإن قالوا : فهذا الدوام لا يمكن تعقله إلا مع فرض الزمان الدائم ، والمدة المستمرة ، وإذا كان الله تعالى واجب الدوام ، وثبت أن حقيقة الدوام لا تعقل إلا مع المدة والزمان ، فحينئذ يلزم افتقار ذات الله تعالى في الدوام والبقاء ، إلى شيء غيره ، والمفتقر إلى الغير ممكن لذاته ، فيلزم أن يكون الواجب لذاته ، ممكنا لذاته . هذا خلف . ونقول : دوام الشيء لا يتوقف على اعتبار حال الزمان والمدة ، لأن ذلك الزمان إما أن يكون دائما أو لا يكون ، فإن كان دائما فدوامه ليس لأجل دوام زمان آخر ، وإلالزم أن يكون كل زمان مظروفا لزمان آخر ، إلى غير النهاية [أو كلها يكون موجودا دفعة . وذلك محال . وإذا كان دوام الزمان[1]] ليس لأجل زمان آخر ، فقد عقلنا معنى الدوام من غير اعتبار زمان آخر ، فليعقل مثله في حق واجب الوجود لذاته ، وأما إن قلنا : إن الزمان غير دائم مع أن واجب الوجود دائم لذاته ، فحينئذ لا يكون دوامه مشروطا بشيء آخر ، وذلك يوجب سقوط السؤال المذكور وأما كونه تعالى غير متناهي بحسب الصفات فنقول : إنه تعالى قادر على ما لانهاية له ، ولا نريد به أن تلك المعدودات أعداد متشخصة بحيث يكون كل واحدمنها في نفسه متميزا عن الآخر ، وأنه تعالى قادر عليها ، كما يقوله القائلون : بأن المعدوم شيء بل المراد منه : أنه تعالى لا ينتهي في الخلق والتكوين إلى حد ، إلا ويبقى بعد ذلك قادرا على الإيجاد والتكوين كما كان قبل ذلك ، وهذا هو المراد من قولنا : إنه تعالى قادر على ما لا نهاية له . ونقول [أيضا : إنه عالم بما لا نهاية له[2]] والمراد ما ذكرناه ، والإشكال ههنا أصعب لأن القدرة مؤثرة في المقدور ، فلم يلزم أن يكون المقدور مقدورا في نفسه قبل ذلك التأثير . أما العلم[3] بأنه يتعلق بالشيء على ما هو عليه ، فوجب تقرير

(١) من (ن)
(٢) من (س)
(٣) الحكم (ن)

تلك الماهيات المعلومة في أنفسها قبل تعلق ذلك العلم بها ، فهذا موضع بحث غامض .

وأما القائلون بقدم العالم فقد يقولون : إن الحوادث الماضية غير متناهية ، وقد يقولون أيضا : [إن الحوادث المستقبلة غير متناهية . أما إذا قلنا : الحوادث الماضية غير متناهية فلا نريد به(١)] أن ذلك المجموع دخل في الوجود ، مع كونه غير متناهي العدد ، فإن ذلك المجموع البتة لا وجود له . لا في الأعيان ولا في الأذهان ، أما في الأعيان فلأن الموجود منه أبدا ليس إلا الواحد ، وأما المجموع فلا يحصل له وجود البتة في شيء من الأوقات ، وأما في الأذهان فلأن الذهن لا يقوى على استحضار أعداد غير متناهية على التفصيل . نعم الذهن يقوى على استحضار معنى اللانهاية ، إلا أن هذا المعنى شيء واحد ، وحقيقته واحدة . فأما أن يقوى الذهن على استحضار أعداد لا نهاية لها فذلك محال . فيثبت : أن مجموع الحوادث الماضية لا وجود لها في الأعيان ولا في الأذهان . وإذا ثبت هذا فنقول : إنا إذا قلنا : إنه لا نهاية للحوادث الماضية عنينا به : أن الوجود لا ينتهي في طرف الماضي إلى جانب لا يكون مسبوقا بحادق آخر ، بل يكون كل حادث مسبوقا بحادث آخر ، لا إلى أول .

وهذا هو تفسير قولنا : إنه لا نهاية للحوادث في طرف الماضي . وأما قولنا : إنه لا نهاية لها في طرف المستقبل فاعلم أنه يصح أن يقال : إن الحوادث في طرف المستقبل أبدا متناهية بالفعل ، ويصح أن يقال : إنها أبدا متناهية بالقوة [ويصح أن يقال إنها أبدا غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة . أما أنها أبدا متناهية بالفعل(٢)] فلأنها أبدا تكون منتهية إلى حادث معين ، يكون هو آخر لكل ما مضى ، فالحوادث أبدا تكون متناهية بالفعل ، وأما أنها أبدا تكون متناهية بالقوة ، فلأن كل حادث يحدث فستحدث بعده حوادث أخرى بعد ذلك ، وتلك الحوادث المستقبلة تكون بالقوة والجملة الماضية عند كل واحد منها تكون متناهية ، فالجملة الماضية بحسب كل واحد من تلك الآحاد التي هي

---

(١) من (ل)
(٢) من (ل)

موجودة بالقوة ، تكون متناهية بالقوة . وأما أنها غير متناهية لا بالقوة ولا بالفعل ، فهي بحسب النهاية [التي لا يوجد بعدها نهاية أخرى ، فإذا كانت هذه النهاية[1]] ممتنعة الحصول ، كان انتهاء الجملة الماضية إلى مثل هذه النهاية لا تكون موجودة لا بالفعل ولا بالقوة . [وكانت الجملة الماضية غير متناهية إلى مثل هذه النهاية لا بحسب الفعل ولا بحسب القوة[2]] وهذا تمام الكلام في هذا الباب .

ونختم هذا الفصل بذكر ما جاء في الفلسفة القديمة : [وهو[3]] أن إله العالم هو حقيقة اللانهاية . فنقول : إن عنوا به أن إله العالم هو الذي يصدق عليه كونه غير متناهي في الذات ، وفي الدوام ، وفي الصفات ، على التفاسير المذكورة . فقد صدقوا في هذا القول . وإن عنوا به أن إله العالم هو نفس معنى اللانهاية [فقد أبعدوا ، لأن مجرد معنى اللانهاية[4]] اعتبار ذهني ، ولا استقلال له في الثبوت والوجود ، فيمتنع القول بكونه إلها واجب الوجود لذاته . [والله أعلم[5]] .

---

(١) من (ز)
(٢) من (س)
(٣) زيادة
(٤) من (س)
(٥) من (ز) .

الفصل العاشر

في أنه هل يصح أن نرى واجب الوجود لذاته ؟

اعلم : أنه قد عظم الشغب فيه بين المتكلمين . ويجب قبل الخوض فيه تقديم مقدمات ، لا يتم الكلام إلا بتقديمها .

المقدمة الأولى : في تفسير الرؤية . فنقول : إدراك الشيء يقع على ثلاث مراتب . فالمرتبة الأولى : إنا إذا رأينا البناء ، علمنا أنه لا بد له من باني . وههنا المعلوم ليس إلا كونه بانيا فأما حقيقته المخصوصة ، وذاته المعينة من حيث هي هي ، فإنها لا تصير معلومة البتة . والمرتبة الثانية : إنا إذا علمنا الماهية [المخصوصة المسماة باللون عن طريق الإبصار ، وعلمنا الماهية المخصوصة المسماة[1]] بالصوت عن طريق السماع ، ثم أغمضنا العين ، وسددنا الأذن ، فإنا نكون عالمين بحقيقة اللون من حيث إنه هو ، وبحقيقة الصوت من حيث إنه هو ، ولا شك أن هذه المرتبة أقوى في كونه معلوما متصورا مدركا من المرتبة الأولى . فإنا في المرتبة الأولى ما علمنا الشيء إلا بحسب صفة عرضية من صفاته ، وأما في هذه المرتبة فقد علمنا الماهية المخصوصة من حيث إنها هي ، فهذه المرتبة أقوى في المعلومية وفي المتصورية من المرتبة الأولى . وأما المرتبة الثالثة في الإدراك : فهو أن ننظر بالعين إلى اللون ، وأن نسمع بالأذن ذلك الصوت فإنا حال ما غمضنا العين ، كنا عالمين بماهية اللون المخصوص ، علما

---

(١) من (س)

لا شك لنا فيه ، ثم لما فتحنا العين ونظرنا إليه حصلت حالة زائدة على الحالة الأولى في الجلاء والكشف . وصريح العقل حاكم بأن هذه المرتبة الثالثة أكمل وأقوى من المرتبة الثانية ، كما أن المرتبة الثانية كانت أقوى وأكمل من المرتبة الأولى .

إذا عرفت هذا فنقول : إنا إذا علمنا أن العالم ممكن ، علمنا أن كل ممكن فلا بد له من سبب ، وعلمنا أن الدور والتسلسل باطلان ، فحينئذ نعلم أن هذه الممكنات يجب انتهاؤها إلى موجود واجب الوجود لذاته . فههنا المعلوم : إثبات موجود ، يستند غيره إليه ولا يستند هو إلى غيره ، والمعلوم ههنا أمور ثلاثة : أحدها : الوجود المطلق . والثاني : وجوب استناد غيره إليه ، وهذا نفس الإضافة . والثالث : امتناع استناده إلى غيره وهذا سلب . فيثبت أن المعلوم ههنا وجود مقيد ، يفيد إضافة ويفيد سلبا ، وكل ذلك مغاير للحقيقة المخصوصة التي لواجب الوجود .

فيثبت : أن الحاصل عندنا من معرفة الله تعالى ليس إلا المرتبة الأولى . وأما المرتبة الثانية فهل هي حاصلة لأحد من الخلق ؟ وبتقدير أن لا تكون حاصلة لأحد ، فهل هي ممكنة الحصول للملائكة فقط ، أو لهم وللأنبياء ، أو هي ممكنة الحصول للكل؟ وهذه المباحث لا بد فيها من البحث. أما المرتبة الثالثة فهل هي ممكنة الحصول لأحد من الخلق أم لا ؟ هذا هو المراد من قولنا : إن رؤية الله تعالى هل هي ممكنة الحصول أم لا ؟ فهذا تمام البحث عن قولنا : إنه هل تصح رؤية الله تعالى أم لا ؟ .

وأما المقدمة الثانية : فهي في بيان أن رؤية الموجود الذي لا يكون مختصا بالمكان أو الحيز ، هل هو معلوم الامتناع في بديهة العقل أم لا ؟ فنقول : القول الصحيح : إن الرؤية بالتفسير الذي ذكرناه ليست معلومة الامتناع في بديهة العقل ، وذلك لأنا في هذه الحياة علمنا الله تعالى علما واقعا في المرتبة الأولى ، وعلمنا أنه منزه عن الجسمية والمكان . فهل يمكن أن نعلم الله تعالى علما واقعا في المرتبة الثانية مع العلم بكونه منزها عن الجسمية والمكان ؟ وإذا ثبت هذا فهل يمكن إدراكه على الوجه الواقع في المرتبة الثالثة ، مع كونه منزها عن الجسمية

والجهة ؟ ومن المعلوم بالضرورة أن امتناع ذلك غير معلوم بالضرورة ، لأنا قد ذكرنا أن المراد بالرؤية نوع من الانكشاف ، نسبته إلى المرتبة الثانية كنسبة رؤية اللون إلى تصور ماهية اللون ولا شك أن الحكم بجواز حصول هذه الحالة ، وبامتناع حصولها ، مما يتوقف العقل فيه ، ولا يمكنه الجزم به ، لا بالنفي ولا بالإثبات ، إلا بالدليل المنفصل .

والتحقيق فيه : إن محض الاستبعاد إن كان حجة في العدم[1] ، كان القول بإثبات موجود لا يكون في الجهة والحيز محالا ، وهذا باطل عند المعتزلة والفلاسفة ، وإن لم يكن حجة ، وجب أن لا يكون محض الاستبعاد ههنا أيضا حجة ، فالقول بأنه حجة ههنا وليس حجة هناك : متناقض فاسد .

المقدمة الثالثة : إن رؤية الله تعالى بالتفسير المذكور بتقدير أن تحصل فمحلها هو هذه العين والحدقة أم جوهر النفس ؟ والأول كالمستبعد جدا وأما أن محل ذلك الإدراك الشريف هو جوهر النفس الناطقة فهذا أقرب إلى العقل .

فهذه مقدمات لخصناها قبل الشروع في ذكر الدلائل .

ولترجع إلى المقصود فنقول : أما القائلون بأنه تمتنع رؤية الله فقد احتجوا بوجوه :

الحجة الأولى : قالوا : لو صحت رؤيته ، لوجب أن نراه الآن ، والثاني باطل . فالمقدم باطل . بيان الملازمة إنما يظهر عند تقديم مقدمة ، وهي أن نقول : إن عند حصول ثمانية أنواع من الشرائط فإنه يجب حصول الرؤية . أولها : كون الحاسة سليمة . والثانية : كون الشيء بحيث تصح رؤيته . وثالثها : أن لا يحصل القرب القريب . ورابعها : أن لا يحصل البعد البعيد . وخامسها : أن لا يكون المرئي في غاية الصغر . وسادسها : أن لا يكون في غاية اللطافة مثل الهواء . وسابعها : أن لا يتوسط بين الرائي وبين المرئي شيء من الحجب . وثامنها : أن يكون المرئي مقابلا للرائي أو في حكم المقابل .

---

(١) القدم (و)

إذا عرفت هذا فنقول : عند حصول هذه الشرائط الثمانية يجب الإبصار ، إذ لو لم يجب لجاز أن يكون بحضرتنا تلال وبوقات ونحن لا نراها ولا نسمعها . وذلك يفضي إلى السفسطة . فيثبت أن عند حصول هذه الشرائط الثمانية يجب الإبصار .

إذا عرفت هذا فنقول : لو كانت رؤ ية الله جائزة لما اعتبر في حصولها إلا الشرطان الأولان ، أعني كون الحاسة سليمة ، وكون المرئي بحيث تصح رؤ يته . فأما الشرائط الستة الباقية فإنه يمتنع اعتبارها في حق الله تعالى ، لأنه إنما يمكن اعتبارها بالنسبة إلى الجسم ، وإلى الشيء الذي يكون حاصلا في الحيز والجهة ، والباري تعالى مقدس عن هذه الحالة ، فيثبت أنه بتقدير أن تجوز رؤ ية الله تعالى ، فإن الشرائط الست لا يمكن اعتبارها في حق الله تعالى ، فلم يبق في حصول رؤ ية الله إلا سلامة الحواس ، وكون المرئي بحيث تصح رؤ يته . وهذا أن الشرطان حاصلان في الحال ، فكان يجب أن نراه الآن ، فيثبت بما ذكرناه : أنه لو صحت رؤ يته لوجب أن نراه الآن ، ومعلوم أنا لا نراه الآن ، فوجب أن يقال : إنما لا نراه الآن لكونه في نفسه ، بحيث تمتنع رؤ يته ، وذلك هو المطلوب .

الحجة الثانية : إن شرط حصول الرؤ ية كون الرائي مقابلا للمرئي ، أو في حكم المقابل ، والعلم بهذا الاشتراط ضروري ، وهذا الشرط إنما يعقل ثبوته في حق الشيء الذي يكون مختصا بالحيز والجهة ، ولما كان الله تعالى منزها عن هذه الصفة ، كان شرط جواز الرؤ ية فائتا فوجب القطع بامتناع حصول هذه الرؤ ية .

الحجة الثالثة : إن الرؤ ية يمتنع حصولها إلا عند انطباع صورة المرئي في حدقة الرائي ، وهذا إنما يعقل إذا كان المرئي له شكل وصورة ، ولما كان ذلك في حق الله تعالى محالا ، كانت رؤ ية الله تعالى ممتنعة عقلا .

الحجة الرابعة : المرئي يجب أن يكون لونا أو متلونا ، ويجب أن يكون شكلا ولما كان الحق تعالى منزها عن هذه الأحوال ، وجب القطع بامتناع رؤ ية

الله تعالى [فهذا مجموع دلائل القاطعين بامتناع رؤ ية الله تعالى[1]] .

واعلم : أن هـذه الـوجـوه خسيسـة ضعيفـة جـدا أمـا الـوجـه الأول فـالاعتراض عليـه من وجوه : الأول : إنـا لا نسلم أن عنـد حصـول الشـرائط الثمـانية يجب حصـول الابصـار ، ويدل عليـه وجـوه: الأول : إنـا إذا وضعنـا على الطبق مناً من الدقيق ، فـإنا نـراه ، ونقول : ذلـك الدقيق عبـارة عن تلك الـذرات الصغيرة المتلاصقـة . فـرؤ يـة الـدقيق عبـارة عن رؤ يـة مجمـوع تلك الذرات ، ورؤ ية ذلك المجموع عبارة عن رؤ ية كل واحد من تلك الـذرات مع الأخرى ، ونقول : إمـا أن تكون رؤ ية كل واحدة من تلك الذرات موقوفـة على رؤ يـة الذرة الأخـرى وحينئذ يلزم منـه الدور ، وإمـا أن تتـوقف رؤ يـة إحـدى الذرتين عـلى رؤ ية الـذرة الأخرى ، ولا تتـوقف رؤ ية الـذرة الثانيـة على رؤ يـة الذرة الأولى ، وذلك محال . لأن تلك الذرات متساوية في تمام الماهيـة ، فتوقيف أحد الجانبين على الجـانب الآخر من غـير عكس ، يكون حكـما بترجيـح الممكن من غير مرجح . وهو محال . وإما أن يكـون الحق هو أن رؤ يـة كل واحـدة من تلك الـذرات غير مـوقوفـة على رؤ يـة الذرة الأخـرى ، وإذا كان الحق هـو هذا القسم وجب الحكم بأنه تصح رؤ ية كل واحدة منهـا حال انفـرادها عن كـل ما سـواها مـع أنا لا نـراها ، وذلـك يوجب القـطع بأنـه لا يلزم من كـون الشيء صحيح الرؤ ية ، مع سـائر الشـرائط : وجوب رؤ يتـه . السؤال الثاني : سلمنـا هذا الوجوب في رؤ ية الأجسـام والأعراض ، فلم قلتم : بـأنه لمـا وجبت رؤ ية الأجسام والأعراض عند اجتماع هـذه الشرائط الثمـانية ، وجب حصـول رؤ ية الله تعالى عند اجتماعها ؟ وبيانه : أن بتقدير جواز رؤ ية الله تعالى ، فإن رؤ يته تكون مخالفة بالماهية لـرؤ ية الأجسـام والأعراض ، ولا يلزم من ثبـوت حكم في ماهية ، ثبوت مثل ذلك الحكم فيما يخالف تلك الماهيـة ، فعلى هـذا لا يلزم من وجوب رؤ ية الأجسام والأعراض عند اجتماع هذه الشرائط ، وجوب رؤ ية الله تعـالى عند اجتمـاع هذه الشـرائط . وهذا سؤال ظـاهر قـوي ، وأنا شـديد[2]

---

(١) من (ل)
(٢) وقال المصنف : أنا . . . الخ (س)

التعجب من أن القوم كيف غفلوا عنه .

والسؤال الثالث : لم لا يجوز أن يقال : هذه المرتبة الثالثة التي هي الانكشاف التام ، إن حصلت في حق المحسوسات والجسمانيات ، فإنها تكون واجبة الحصول عند سلامة الحاسة الظاهرة وإن اعتبرت في حق المجردات والمفارقات ، فإن تلك الحالة إنما تحصل لجوهر النفس القدسية ، وحصول تلك الحالة لجوهر النفس القدسية ، مشروط بشرائط هي فائتة في هذه [الحالة ، ولأجل فواتها لم تحصل هذه الرؤية ، وهذا محتمل ، ومع تمام هذا الاحتمال يسقط هذا[1]] الاستدلال . فهذا تمام الكلام على الحجة الأولى .

وأما الحجة الثانية : فنقول : إنا قد ذكرنا مرادنا من الرؤية ، وهي : أنها حالة . نسبتها إلى معرفة ذات الله ، كنسبة إبصار اللون المعين إلى العلم بذلك اللون المعين . وإذا ثبت هذا ، فلم قلتم : إن حصول ذلك الانكشاف مشروط بحصول المقابلة ؟ بل حصول انكشاف ماهية الشيء المختص بالمكان والحيز ، مشروط بحصول المقابلة فأما حصول انكشاف ماهية الشيء المنزه عن المكان والحيز . فلم قلتم : إنه مشروط بحصول المقابلة ؟ وهذا لا يمكن إثباته بحال مناسب ، فضلا عن ادعاء العلم الضروري فيه .

وأما الحجة الثالثة : وهي قوله : « رؤية الشيء لا تحصل إلا عند ارتسام صورة المرئي في حدقة الرائي » فنقول : قد ذكرنا أن الرؤية عبارة عن الكشف التام ، والتجلي التام ، وانكشاف كل حقيقة تكون على وفق تلك الحقيقة ، فإن كان ذلك الشيء موصوفا بشكل وصورة ، ولون ، كانت رؤيته حاصلة بسبب انكشاف ذلك الشكل والصورة [وإن كان ذلك الشيء منزها عن الشكل والصورة ، كان انكشافه منزها عن الشكل والصورة[2]] وهذا هو بعينه الجواب عن الحجة الرابعة .

---

(١) من (ر)
(٢) من (س)

فظهر بهذه البيانات : أن هذه الدلائل التي تمسك بها نفاة الرؤية في غاية الضعف والسقوط .

وأما مثبتو[1] الرؤية فقد عولوا على أن قالوا : الله تعالى موجود ، وكل موجود فإنه تصح رؤيته ودليلهم في الإثبات : أن كل موجود تصح رؤيته : قد ذكرناه في أحكام الموجودات ، وأوردنا عليه اعتراضات قوية ، لا يمكن دفعها البتة وإذا عرفت ضعف دلائل الفريقين فنقول : بقي هذا البحث في محل التوقف ، إلا أنا رأينا الأنبياء والرسل عليهم السلام مخبرين عن حصول هذه الرؤية ، ورأينا أصحاب المكاشفات يخبرون عن وقوع أحوال كأنها جارية مجرى المقدمات لهذه الرؤية ، فقوي الظن في جواز وقوعها وحقائق الأشياء لا يعرفها بتمامها إلا الله الحكيم .

---

(١) لا يصح لهم الإثبات بدليل عقلي . لورود النص بمنع الرؤية في قوله تعالى : « لا تدركه الأبصار » [الأنعام ١٠٣] ولأن القضية الكبرى كاذبة فإن العقل موجود ، ولا يرى والإنسانية لا تُرى ، والشجاعة لا ترى . وهي أشياء موجودة على رأى المؤلف وابن سينا . وقول المؤلف : إن الرؤية تثبت ١ ـ بأخبار الانبياء ٢ ـ ورؤى المتصوفة : قول يدل على منع الرؤية . فإن الرؤى لا تثبت عقائد دينية . وأخبار الأنبياء دلت على منع الرؤية . ففي التوراة في أسفار موسى الخمسة لما طلب موسى عليه السلام من الله أن يراه : قال له : لا تقدر أن ترى وجهي لأن الإنسان لا يراني ويعيش. وهذا النص يمنع الرؤية، لأن الانسان لا يتحمل الرؤية. وفي سفر أشعياء: «حقاً: أنت إله محتجب يا إله إسرائيل » وفي إنجيل يوحنا : « الله لم يره أحد قط » واليهود يقولون : إن الله لا يرى ـ بضم الياء ـ كما يقول العقلاء من المسلمين . والنصاري خالفوا النصوص المقدسة عندهم التي تمنع الرؤية ، وقالوا : بجواز الرؤية ، لأنهم يعتقدون ـ زورا ـ أن الله ظهر للناس في جسد المسيح . فالناس لما رأوا المسيح ، فإنهم قد رأوا الله ـ على زعمهم ـ ودخل زعمهم هذا في عقائد بعض المسلمين ، كما دخل زعمهم في كلمة الله التي هي أقنوم العلم عندهم لقد زعموا إن الكلمة التي هي المسيح ، قديمة مع الله . فيكون المسيح الذي هو الكلمة إلها قديما ـ الله تعالى عما يقولون علوا كبيرا ـ فيكون الكلام زائدا على الذات .

وفي الأحاديث النبوية : أن عائشة ـ رضي الله عنها ـ قالت : من حدثكم أن محمدا قد رأى ربه ، فقد أعظم الفرية . ثم قرأت « لا تدركه الأبصار » وهذا النص محكم لأن له تفسيرا واحدا هو منع الإدراك وفي القرآن نصان متشابهان هما : ١ ـ « إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » ٢ ـ « إلى ربها ناظرة » والنص الأول يحتمل أنهم محجوبون عن رضا الله ورحمته ، لا عن رؤية وجهه . والنص الثاني يحتمل أنهم ينظرون إلى نعم الله وخيراته على أهل الجنة . والدليل إذا تطرق إليه الاحتمال ، صار متشابها ، ويلزم رده . والحالة هذه إلى المحكم ، لبيان مراد الله عز وجل .

الفصل الحادي عشر

في

أنا في هذه الحياة . هل نعرف ذات الله تعالى من حيث إنها هي ، أعني : تلك الحقيقة المخصوصة . وبتقدير أن لا نعرفها فهل يمكن حصول تلك المعرفة لأحد من الخلق ، أو لكلهم . أم لا ؟

نقـول : أما البحث الأول . وهـو أنا في هـذه الحياة الـدنيا . هـل نعرف تلك الحقيقة المخصوصة ؟ فنقول : إن هذه المعرفة : غير حاصلة . ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : إن المعلوم عندنـا من الحق سبحانـه ، إما الـوجـود ، أو كيفية ذلك الوجود أو الإضافات أو السلوب . والعلم بهذه المعلومات ليس نفس العلم بذات الله المخصوصة ، ولا أيضا هـذه العلوم توجب العلم بتلك الـذات المخصوصة ، فوجب أن يقال : إنا لا نعرف تلك الحقيقة المخصوصة .

فنفتقر في تقرير هذا الدليل إلى مقدمات :

المقـدمـة الأولى : في بيـان أنـا لانعـرف من الله إلا هـذه الأمـور الأربعة . فالأول: إنا إذا علمنا أن العالم محدث وكل محدث فله محدث . فههنا قد علمنا وجود الله . وأما الثاني: وهو معرفة كيفية ذلـك الوجـود فهي من وجهين: الأول : إنـا نعرف أنه واجب الوجـود لذاتـه ، وهو عبـارة عن معرفـة أن ذلك الوجود واجب الثبوت له ، لما هو هو ، وذلك عبارة عن معرفة صفة من صفـات ذلك الوجود . والثاني : إنا نعرف كونه قديما أزليا باقيا سرمديا ، وهو عبارة عن كون ذلك الوجود دائما مبرأ عن العدم فيما قبـل وفيما بعـد ، ويرجـع حاصله إلى معرفة صفة من صفات ذلك الوجود .

وأما الثالث : وهو معرفة السلوب . فهي مثل علمنا بأنه تعالى ليس بمتحيز ، ولا في مكان ، ولا حال ، ولا في محل ، ولا ملون ، ولا يكيف ، ولا مركب ، ولا مبعض .

وأما الرابع : وهو معرفة الإضافات فهو مثل علمنا بأنه يصح منه الفعل والترك . وهذه الصحة إضافة مخصوصة ، ومثل علمنا بكونه عالما ، والعلم عبارة عن إضافة مخصوصة بين العالم وبين المعلوم . فهذه الأنواع الأربعة من المعارف حاصلة للعقول البشرية .

المقدمة الثانية : إن العلم بهذه المعلومات ليس علما بالذات المخصوصة ، التي هي ذات الله تعالى . أما العلم بالوجود فليس هذا العلم علما بذات الله لأنا قد دللنا على أن وجود الله صفة قائمة بذات الله تعالى ، وأما العلم بكونه واجب الوجود لذاته ، وبكونه دائم الوجود ، فذلك أيضا ليس علما بالذات المخصوصة ، لأنا بينا أن العلم بالوجوب علم بكيفية مخصوصة من كيفيات ذلك الوجود ، وذلك العلم [بالدوام ، علم بكيفية مخصوصة من كيفيات ذلك الوجود ، ولما ثبت أن العلم[1]] بالوجود ، ليس نفس العلم بتلك الذات المخصوصة ، فالعلم بكيفيات ذلك الوجود أولى أن لا يكون نفس العلم بتلك الذات المخصوصة . وأما العلم بتلك السلوب ، فهو ليس نفس العلم بتلك الذات المخصوصة . لأنا إذا قلنا : إنه ليس بجوهر ، ولا بعرض ، فالمفهوم منه : سلب الجوهرية والعرضية . وذاته المخصوصة ، ليست عبارة عن عين هذه السلوب ، والعلم به ضروري .

وأما العلم بتلك الإضافات ، فليس هو نفس العلم بتلك الذات المخصوصة ، لأن الإضافات الحاصلة بين الشيئين ، مغاير لهما معا . فالعلم بتلك الإضافة لا يكون نفس العلم بتلك الذات المخصوصة . فثبت بما ذكرنا : أن هذه العلوم الأربعة ليست عبارة عن العلم بتلك الذات المخصوصة . وأما بيان أن العلم بهذه المعلومات الأربعة ، لا يوجب العلم بالذات المخصوصة ،

---

(١) من (ل)

فهو ظاهر . لأنا عند العلم بهذه المقدمات الأربعة ، لا تجد من أنفسنا إلا أنه شيء ما . لا نعرف أنه ما هو .؟ إلا أنه موصوف بهذه الأنواع الأربعة من الصفات . وذلك يدل على أن العلم بهذه المعلومات ، لا يوجب العلم بالذات المخصوصة .

وأما المقدمة الثالثة : فهي في بيان أنا لانعرف من الله تعالى إلا هذه الأنواع الأربعة من المعلومات . وهي[1] من رجع إلى نفسه واعتبر حال عقله وفهمه ، علم بالضرورة أنه ليس عنده [من المعارف الإلهية إلا هذه الأنواع الأربعة ، ولما ثبت أنه ليس عنده[2]] إلا هذه المعارف الأربعة ، وثبت أنها ليست نفس العلم بذات الله تعالى ، ولا أنها توجب العلم بذات الله ، ظهر حينئذ أن العلم بالذات المخصوصة لله تعالى غير حاصل عندنا البتة .

والحجة الثانية في إثبات هذا المطلوب : أن نقول : العلم إما تصور وإما تصديق ، والتصديق هو الحكم على أحد المتصورين ، بإثباته للمتصور الآخر ، أو سلبه عنه . وهو فرع على التصور . وأما التصورات فإنه لا يمكننا أن نتصور شيئا إلا على أحد وجوه أربعة : أحدها : التصورات التي أدركناها وتصورناها بواسطة الحواس الخمس ، مثل تصورنا لحقيقة السواد والبياض ، ومثل تصورنا لحقيقة الصوت والحرف ، وكذلك القول في سائر التصورات المستفادة من الحواس الخمسة . وثانيها : التصورات التي أدركناها من وجدانات النفوس ، مثل علمنا بحقيقة الألم واللذة والشهوة والنفرة والفرح والغم . وغيرها . وثالثها : التصورات التي ندركها بمحض العقل مثل تصوراتنا لمعنى الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والامتناع والإمكان . ورابعها : التصورات التي يركبها الخيال والعقل من تلك المدركات البسيطة . أما تركيبات الخيال فمثل إنسان له ألف رأس ، وذلك لأنا إذا أدركنا صورة [الإنسان وصورة[3]] الرأس بحواسنا وأدركنا معنى الإنسان بعقولنا ، فالخيال يركب إنسانا له ألف

---

(١) زيادة

(٢) من (د)

(٣) من (و)

رأس ، لأن هذه التصورات كانت حاضرة عند الإنسان ، فالخيال ركب بعضها مع البعض . وأما تركيبات العقل فمثل تركيب أحد التصورين بالآخر حتى تتركب منها مقدمة ، وتركيب أحدى المقدمتين بالأخرى حتى يتركب منهما قياسا .

إذا عرفت هذه الأقسام الأربعة من التصورات . فنقول : الإنسان لا يمكنه أن يستحضر نوعا من أنواع التصورات ، إلا على أحد هذه الأقسام الأربعة ، فأما ما يكون مغايرا لهذه الأقسام الأربعة فإنه لا يمكنه [أن يستحضر[1]] تصورها البتة . والدليل عليه : أنا إذا رجعنا إلى انفسنا واعتبرنا أحوال إدراكاتنا وتعقلاتنا ، علمنا أنه لا يمكننا أن نستحضر شيئا من التصورات إلّا على أحد هذه الوجوه الأربعة . فإن قالوا : إنا نحكم بأن شريك الإله ممتنع ، ولولا أنا تصورنا معنى شريك الإله ، وإلا لما أمكننا أن نحكم عليه بالامتناع ، فيثبت أن معنى شريك الإله : متصور لنا ، مع أنه خارج عن الأقسام الأربعة المذكورة . فنقول : بل هذا من باب تركيب العقل ، وذلك لأنه حصل عنده معنى الشريك ، حيث وجد . وحصل عنده معنى الإله . فنقول عند هذا: حصول شيء: لله تعالى. نسبته إليه كنسبة أحد الشريكين إلى الآخر فيما بيننا : محال . فيثبت أن هذا من باب التصورات المركبة . وإذا ثبت هذا فنقول : حقيقة الإله : ما وجدناها بحواسنا ، ولا من القسم الثاني وهو الوجدانيات النفسانية ، ولا من التصورات العقلية مثل الوجود والعدم ، [ولا من القسم الرابع[2]] وهو التصورات المركبة من تلك الأقسام الثلاثة . ولما كانت الحقيقة المخصوصة التي هي ذات الله مخالفة لهذه الأقسام الأربعة وثبت بالاستقراء أنه لا يمكننا تحصيل شيء من التصورات ، إلا على أحد تلك الأقسام الأربعة ، وجب الجزم بأن تصور حقيقة تلك الذات المخصوصة غير حاصل للبشر .

---

(١) من (س)
(٢) من (ق)

الحجة الثالثة : إن الفلاسفة بينوا أن العلم بماهية العلة ، يوجب العلم بالمعلولات ولا شك أن الممكنات منتهية في سلسلة الحاجات ، ودرجات الافتقارات إلى الحقيقة المخصوصة التي لواجب الوجود لذاته . فلو كانت تلك الحقيقة المخصوصة ، معقولة لأحد من البشر ، لكان ذلك الإنسان عالما بالعلة التامة الحقيقية لجميع الممكنات ، والعلم بالعلة التامة يوجب العلم بالمعلول ، فكان يجب أن يكون ذلك الإنسان عالما بجميع أقسام الممكنات وأجناسها وأنواعها وأصنافها وأشخاصها على الترتيب النازل من عنده طولا وعرضاً، لكن الأمر ليس كذلك . وهو معلوم بالضرورة . فوجب القطع بأنا لا نعرف ماهية الشيء الذي هو علة لجميع الممكنات . ولا شك أن ذاته المخصوصة هي المبدأ لجميع الممكنات . وهذا يفيد الجزم بأنا لانعرف تلك الحقيقة المخصوصة من حيث هي هي .

الحجة الرابعة : إن الفلاسفة أثبتوا : أن العلم بالشيء عبارة عن حصول صورة مساوية في الماهية للمعلوم في العالم . وإذا ثبت هذا الأصل فنقول : لو عرفنا تلك الحقيقة المخصوصة ، لوجب أن تكون تلك الصورة العقلية ، مساوية لذات الله تعالى في تمام الماهية ، وحينئذ تكون تلك الحقيقة المخصوصة نوعا حصل تحته أشخاص ، لكنه ثبت بالبراهين أن ذلك محال ، فوجب القطع بأنه يمتنع حصول العلم بتلك الذات المخصوصة . واعلم أنه لو ثبت أن العلم لا يحصل إلاّ عند حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم ، لكان هذا برهانا يقينيا في أن معرفة تلك الذات المخصوصة ممتنعة في حق كل المخلوقات .

الحجة الخامسة : ثبت في الحكمة : أن الطبيعة الكلية إذا قيدت بقيد كلي ، كانت الماهية المتقيدة بذلك القيد الكلي ، تكون كلية أيضا مثاله : إن قولنا : الإنسان : طبيعة كلية . وقولنا : العالم : طبيعة أيضا كلية . فإذا قيدنا الإنسان بالعالم ، كان الحاصل هو الإنسان الكلي ، وهو أيضا طبيعة كلية . فإذا قيدنا الإنسان العالم بقيد كونه زاهدا كان الحاصل هو الإنسان الكلي ، وهو أيضا طبيعة كلية . فإذا قيدنا الإنسان العالم بقيد كونه زاهدا كان الحاصل هو الإنسان

العالم الزاهد ، وهو أيضا كلي . ولو أضفت إليه قيد [بعد قيد[1]] إلى ألف ألف مرتبة ، كان الحاصل هوالكلي . فهذا إحدى المقدمات .

والمقدمة الثانية : إن الكلي ليس عين الجزئي والشخصي ، والعلم به ضروري .

والمقدمة الثالثة : إن الذات المخصوصة التي هي الله تعالى ليس أمرا كليا ، بل هو ذات معينة وحقيقة مشخصة .

إذا عرفت هذا فنقول : كل ما نعرفه من الله تعالى ، فهو أمر كلي [مقيد بقيد كلي . مثلا : إذا قلنا : موجود فهو كلي[2]] فإذا قيدناه بقيد كونه موجودا واجب الوجود . كان المجموع هو أنه موجود واجب الوجود لذاته . ثم إذا قيدناه بقيد أنه ليس بجسم ولا بجوهر ولا بعرض ، كان المجموع كليا . فإذا قيدناه بالصفات الإضافية مثل قولنا : إنه عالم ، قادر ، حي ، كان ذلك تقييدا للكلي بالكلي ، فيكون المجموع الحاصل بعد ضم تلك القيود إليه أمرا كليا ، فيثبت : أن كل ما نعلمه من الله تعالى فهو أمر كلي . وثبت : أن هذا الكلي ليس هو نفس تلك الذات المخصوصة .

ثبت : أن العلم بهذه المعلومات الكلية ، ليس علما بتلك الذات المخصوصة . وإذا ثبت أنا لا نعلم إلا ذلك المعلوم الكلي ، وثبت أن العلم بذلك المعلوم الكلي ، ليس نفس العلم بتلك الذات المخصوصة ، لزم القطع بأنا لا نعرف تلك الذات المخصوصة .

فإن قالوا : [لما علمنا أنه سبحانه واحد ، وأنه لا يمكن أن تكون تلك الحقيقة حاصلة لشيء آخر سواه[3]] فهذا المعلوم مانع من احتمال الشركة ، فلم يكن هذا المعلوم كليا ، بل كان علمنا به من حيث إنه تلك الذات المعينة . فنقول : العلم بأنه سبحانه واحد ، وبأنه لا يمكن وقوع الشركة فيما بينها وبين

---

(١) من (س)

(٢) من (ز)

(٣) من (ز)

غيرها : علم أيضـا بأمـر كلي مشـترك فيه ، وذلـك لأن بتقديـر أن يكون ذلـك الواحد هو الألف كان ذلك الحكم صادقا [وبتقدير أن لا يكون ذلك الواحد هو الألف بـل كـان هـو البـاء ، بـدلا عن كـونـه ألفـا ، كـان ذلـك الحكم أيضـا صادقا[1]] .

فيثبت بهـذا : أن ذلك المعلوم لا يمنـع من وقوع الشـركة فيـه [وأما تلك الـذات المخصوصـة من حيث إنها تلك الذات المعينة ، فإنها مـانعـة من وقـوع الشـركة فيـه[2]] فعلمناه أن العلم بـأنها ذات واحدة ، غـير قابلة للشـركة ، لا يكون علما بتلك الذات المعينة المخصوصة .

الحجـة السادسـة : قال المتقـدمون : إنـه تعالى غـير متنـاهي ، والعقـول البشرية متناهية ، والمتناهي يمتنع أن يحيط بغير المتناهي . وتفسـير هذا الكـلام : إن من جملة صفـات الله تعالى كـونـه قـديمـا أزليـا ، فـإذا أردنـا أن نحيط عقلنـا بالأزل . ففرضنا مائة ألف ألف سنة ، ونحسب كل لحظة ولمحة من هذه المدة الطويلة ، وفرضنا مائـة ألـف ألـف سنة ، وبـالغنا في استحضـار هذه الأعداد في عقولنا وأفكارنا وإن كانت مع كثرتها متناهية محدودة ثم أسقطناها من معنى الأزل بقي الأزل كما كان ، من غـير أن ينتقص منه شيء ، وإذا كـان الأمر كـذلك ، فحينئذ ظهر أن كل ما تصل إليه عقولنا وأفكارنا فإنه متناهي . وكل متناهي فإنه خارج عن الأزل . وهذا يفيـد أن عقلنا لا يصـل البتة إلى تصور معنى الأزل ، بل كل ما يتصوره فـإنه يكـون خارجـا عن معنى الأزلية . وإذا ظهـر بهذا البيان [عجز عقول الخلق ، عن معرفة هذه الصفة الواحدة ، وهي معنى الأزليـة[3]] فبأن تكون العقول عاجزة عن معرفة الموصوف ، كان ذلك أليق وأحق .

الحجة السابعة : قالوا : العلم نوع استيلاء على المعلوم ، ألا تـرى أن من لم يكن عالما بشيء كانت روحه بالنسبة إلى ذلك المعلوم ، كالعاجز المقهور ، فإذا علمه وأحاط به صار كالمستولى عليـه ، والقاهـر له ؟ إذا ثبت هـذا فنقول : لـو

(١) من (ل)
(٢) من (ل)
(٣) من (ل)

وصلت العقول إلى كنه حقيقته ، لحصل للخلق استيلاء على الحق من بعض الوجوه ، أما لما عجزت العقول عن معرفته ، كان الخلق أبدا في ذلك القهر وعجز المعرفة ، وكان الاستيلاء والقهر للحق ، وذلك هو الواجب .

الحجة الثامنة : قالوا : العقل لايقدر على استحضار معلومين دفعة واحدة . بدليل : أنه إذا اشتغل باستحضار معلوم ، امتنع عليه في تلك الساعة استحضار معلوم آخر ، فإذا كان العقل عاجزا عن استحضار معلومين دفعة واحدة فكيف يمكنه الوصول إلى كنه حقيقة أعظم المعلومات ، وأعلاها ؟ .

واحتج القائلون بكون الخلق عارفين بذاته المخصوصة بوجوه :

الحجة الأولى : إن كل تصديق ، فإنه يجب أن يكون مسبوقا بتصور الموضوع والمحمول . فإذا قال القائل : إن حقيقته غير معقولة للخلق ، كان موضوع هذه القضية : هو قولنا حقيقته . ومحمولها : هو قولنا : غير معقولة للخلق . والحاكم باستناد هذا المحمول إلى هذا الموضوع ، يجب كونه عالما بهذا الموضوع ، وبهذا المحمول ، حتى يمكنه هذا الاستناد . فيثبت : أن صدق قولنا : إن حقيقته غير معلومة للخلق ، يقتضي كون حقيقته معقولة للخلق من حيث إن موضوع القضية يجب أن يكون معلوما ، وما أدى نفيه [إلى ثبوته ، كان نفيه[1]] باطلا . فوجب أن يكون قولنا : [حقيقته[2]] غير معقوله للخلق : قولا باطلا . فإن قالوا : إن تلك الحقيقة معقولة بحسب بعض صفاتها وأحوالها . فنقول : إذا قلنا إن حقيقته غير معقولة فموضوع هذه القضية ، إما أن يكون تلك الحقيقة من حيث هي هي ، أو تلك الحقيقة بحسب بعض صفاتها وأحوالها . فإن كان الأول لزم كون تلك الحقيقة من حيث إنها هي معقولة للخلق . لما بينا أن موضوع القضية من الاعتبار الذي به صار موضوعاً للقضية ، يجب أن يكون متصورا . فإذا كان موضوع هذه القضية هو تلك الحقيقة من حيث إنها هي ، وجب كون تلك الحقيقة من حيث هي هي ،

(١) من (س)

(٢) من (س)

معلومة . وحينئذ يلزم التناقض . وأما إن قيل : إن موضوع هذه القضية هو تلك الحقيقة بحسب بعض صفاتها المعلومة ، أو بحسب بعض أحوالها المعلومة ، فحينئذ قد حكم على الأمر المعلوم من حيث إنه معلوم بأنه غير معلوم ، وذلك أيضا يوجب التناقض . فقد ظهر بما ذكرنا : أن قولنا : إن تلك الحقيقة ، غير معلومة : يوجب التناقض على جميع التقديرات .

الحجة الثانية : إن كل تصديق فإنه مسبوق بتصور الموضوع والمحمول ، فإذا أثبتنا الصفات لتلك الذات ، فالذي يجعل موضوعا لهذه الصفات ، إما أن يكون هو تلك الذات من حيث هي هي ، وإما أن يكون هو تلك الذات بحسب صفات أخرى ، فإن كان الأول فحينئذ يكون الموضوع لتلك المحمولات ، التي هي الصفات ، ليس إلا تلك الذات المخصوصة من حيث هي هي أن تكون معلومة ، وإن كان الثاني وهو أن موضوع هذه الصفات تلك الذات بحسب صفات أخرى ، فحينئذ ينتقل الكلام إلى كيفية استناد تلك الصفات . فإن أسندناها إلى صفات أخرى ، لزم التسلسل وهو محال ، أو الانتهاء إلى صفة نثبتها لتلك الذات من حيث هي هي ، وحينئذ يلزم كون تلك الذات معلومة [متصوره[1]] من حيث إن موضوع القضية يجب كونه معلوما .

الحجة الثالثة : إنا نعلم من الله تعالى شيئا . وذلك المعلوم إما الذات من حيث هي هي ، أو الصفة من حيث هي هي ، لا بحسب استنادها إلى تلك الذات ، أو بحسب استنادها إلى تلك الصفة[2] فإن كان الأول لزم منه كوننا عالمين بتلك الذات ، وإن كان الثاني ، وهو أن نعلم تلك الصفات ، لا من حيث كونها مستندة إلى تلك الذات ، فهذا أيضا باطل . لأنا إذا علمنا العلم من حيث هو هو ، فهذا مغاير لما إذا علمنا أن الله تعالى موصوف بالعلم . وأما القسم الثالث وهو أنا نعْلم تلك الصفات من حيث إنها قائمة بتلك الذات . فهذا العلم بمعرفة تلك الذات ، لأن العلم بحصول شيء لشيء آخر ، مشروط

---

(١) من (س)
(٢) الصفة (س) الذات (ز)

بعلم كل واحد من الشيئين . وهذا يقتضي كوننا عالمين بتلك الذات المخصوصة .

الحجة الرابعة : وهي أنه لا نزاع في أنا نعلم أنه ذات قائمة بالنفس .

والمعلوم بهذا العلم إما تمام تلك الذات ، وإما جزء من أجزاء ماهية تلك الذات ، وإما أمر آخر خارج عن ماهية تلك الذات . فإن كان الأول كان العلم بهذا المعنى علما بتمام الذات ، وهو المطلوب . وإن كان الثاني لزم كون تلك الذات مركبة من جزئين أو أكثر ، وكل مركب ممكن ، فتلك الذات ممكنة . هذا خلف . وإن كان الثالث لزم أن يكون كونه ذاتا ، صفة خارجة عن الذات ، فيلزم أن يقال : إن الذات ليست عبارة عن الذات ، بل عبارة عن الصفة ، التي هي أمر مغاير للذات ، فيلزم أن تكون الذات ليست ذاتا ، بل تكون شيئا غير الذات . وذلك متناقض باطل .

والجواب عن الأول والثاني : إن قولكم : إن كوضوع القضية يجب كونه متصورا : منقوض بقولنا : إن ما لا يكون متصورا [لا يمكن الحكم عليه . فإن هذا الكلام قضية ، ولو كان موضوع القضية يجب أن يكون متصورا[1]] وموضوع هذه القضية هو قولنا : ما لا يكون متصورا ، فيلزم أن يكون غير المتصور متصوراً ، وذلك جمع بين النقيضين . فإن قالوا : يلزم أن غير المتصور : متصوراً منه كونه غير متصور . فنقول : إذا قلنا غير المتصور لا يمكن الحكم عليه ، فههنا المحكوم عليه إما غير المتصور من حيث إنه غير المتصور ، أو من حيث إنه متصور ، فإن كان الأول فحينئذ الموضوع في القضية المعلومة إما أن يكون أمراً غير متصور، من حيث أنه غير متصور . وذلك ينقض قولكم : إن موضوع القضية يجب أن يكون متصوراً . وإن كان الثاني هو أن الموضوع في هذه القضية أمر متصور ، فنقول : فحينئذ وجب أن يكذب عليه قولنا : إنه لا يمكن الحكم عليه ، لأن كل ما كان متصوراً ، فإنه يمكن الحكم عليه بكونه

---

(١) من (و) وفي (س) : فإن قالوا : إن غير المتصور ، متصور . وذلك لأن غير المتصور ، متصور منه ، كونه غير متصور . فنقول : إذا قلنا . . . الخ

متصوراً ، أو بكونه ممتازاً عن غيره .

فالحاصل : أن موضوع هذه القضية [إن لم يكن متصوراً لـزم التناقض ، وإن كان متصوراً لزم كون هذه القضية[1]] كاذبة ، وكلاهما أمران باطلان .

والجواب عن الثالث : إنـا إذا علمنا الـذات ، فالمراد منه كـونه مستقـلا بنفسـه ، غير محتـاج إلى غيـره ، وهـذا مفهـوم سلبي ، والسلوب خـارجـة عن الماهيات . وهذا هو بعينه الجواب عن الوجه الرابع .

فهذا تمام الكلام في هذا الباب . ثم تقول : هذا جملة الكلام في أن هـذا العلم غير حاصل للبشر ، فأما أنه هل هو حاصل للملائكة أم لا ؟ وبتقديـر أن يقـال : إنه غـير حاصـل لهم . فهل يمكن حصـول هـذه المعـرفـة للمـلائكـة أو للخلق ؟ فهذا متوقف فيه .

واعلم : أن المبـاحث في الإلهيات إذا انتهت إلى هـذه المضـائق ، فحينئـذ تـدهش العقول وتقف الأفكـار ، وليس بعد ذلـك إلا الالتجاء إلى الله تعـالى في إفـاضة المعـارف الحقيقيـة . [وبـالله التـوفيق[2]] .

(١) من (ز)
(٢) من (ز)

الفصل الثاني عشر

في
تنزيه ذات الله تعالى عن الكيفيات

اعلم : أنا لما دللنا على أنه سبحانه ليس بجسم ولا بجوهر كان ذلك يفيد كونه منزها عن الكمية ، ويفيد أيضا كونه منزها عن بعض أقسام الكيفيات ، وهو الشكل والخلقة . وأما سائر الكيفيات مثل الألوان والطعوم والروائح ، فالقول بإثباتها لله تعالى يستبعده العقل ، لأن هذه صفات الأجسام ، فكان إثباتها للذات المنزهة عن الجسمية محالا إلا أن لقائل أن يقول : لا يلزم من ثبوت هذه الصفات للأجسام ، امتناع ثبوتها لما لا يكون جسما ، لأن الماهيات المختلفة لا يمتنع اشتراكها في بعض الصفات .

ومن الناس من قال : إن صفات الإلهية وهي الخلق والتكوين لا تتوقف على حصول هذه الألوان والطعوم . وليس يمكن أن يقال : إن بعض أنواعها من صفات الكمال ، وأضدادها من صفات النقص ، حتى يمكن القول بأن ما كان منها من صفات الكمال فهو ثابت لله تعالى وما كان من صفات النقص فهو منفي عن الله تعالى . وإذا كان كذلك ، فلم يكن ثبوت بعض تلك الصفات لله ، أولى من ثبوت البواقي ، فإما أن يجب ثبوت كلها لله تعالى ، وحينئذ يلزم الجمع بين الضدين ، أو يجب تنزيه الله عن الكل . وذلك هو المطلوب .

ولقائل أن يقول : هذا الدليل ضعيف من وجوه :

الأول : إن كيفية النور من صفات الكمال ، والمدح . وكيفية الظلمة من

صفات النقص . وإذا كان كـذلك ، فلم لا يجـوز أن تكون ذات الله مـوصوفـة بصفة النور مع كونه منزهـا عن الجسمية والجهـة ؟ لما ثبت أنـه يجب كونـه تعالى موصوفا بصفات الكمال والمدح ، ويجب كونه منزها عن صفات النقص .

والثاني : هب أنا سلمنا أنه ليس شيء منهـا صفة كمـال ومدح ، لكن لم لا يجوز أن يكون موصوفا ببعضها دون البعض ؟ قوله : « إنه ليس اتصاف ذاته ببعضهـا أولى من اتصافهـا بالبـواقي » فنقول : قـد بينا في علم المنطق أن قـول القـائل ليس هـذا ، أولى من ذلك مقـدمة ضعيفـة . فإنـه إن كـان المـراد عـدم الأولوية في أذهاننا وفي عقولنا ، بمعنى أنـا لا نعرف دليـلا يدل عـلى أن هذا أولى بالوقوع . فهذا مسلم ، إلا أن هذا لا يفيد إلا الوقف والشك ، وإن كان المراد بعدم الأولوية أنه يمتنـع كون أحـد الجانبـين أولى في نفس الأمر ، فهـذا ممنوع . فلم لا يجـوز اتصاف ذاتـه ببعض هذه الأضـداد أولى ، وإن كنـا لا نهتـدي ولا نعرف المعنى الموجب لتلك الأولوية ؟ .

والسؤال الثالث : لم لا يجوز أن يقال : يحصل السواد والبياض فيـه معاً ، ثم يحصل من اجتماعهما هيئة[1] مـركبة من اجتمـاعهما ؟ ولا بـد في إبطال هـذا الاحتمـال من دليل منفصـل . واعلم أنه لمـا ثبت أنه تعـالى منـزه عن الجسميـة والحصول في الحيز ، فحينئذ يمتنع أن يكون اللون القائم به ، لونا ساريا في ذاته منبسطا على سطحه ، فيبقى أن يكون ذلك اللون ماهية ، مخالف[2] ما شاهدناه في الأجسام ، وحينئذ لا تكون تلك الصفة لونا ، بل صفة أخرى مخالفة لما يعقل من اسم اللون ، وذلـك يفيـد نفي الألـوان عـلى الـوجـه الـذي عقلنـاه [والله أعلم[3]] .

(١) ماهية (ز) هيئة (س)
(٢) بخلاف (ز)
(٣) من (ز)

الفصل الثالث عشر

في

إثبات أنه يمتنع كونه تعالى حالاً في غيره

نقول : أما تفسير الحلول فقد سبق[1] على الاستقصاء ونقول : أما الجمهور فقد عولوا في نفي الحلول على أن قالوا : لو حل لحلّ إما مع وجوب أن يحل [أو مع جواز أن يحل[2] والقسمان باطلان ، فبطل القول بالحلول ، وإنما قلنا : إنه لا يجوز أن يحل مع وجوب أن يحل ، وذلك لوجهين :

الأول : إنه لو حلّ مع وجوب أنه يحل ، لكان مفتقرا في ذاته إلى ذلك المحل ، والمفتقر إلى الغير ممكن لذاته ، فيلزم أن يكون الواجب لذاته . هذا خلف .

والثاني : إنه تعالى لما حلّ في المحل مع وجوب أن يحل فيه ، لزم من قدم الله ، قدم ذلك المحل [ومن افتقار ذات الله إليه ، كونه واجب لذاته ، لأن ذاته تعالى واجبة لذاته[3]] . وإذا كان مفتقراً إلى ذلك المحل ، فمن المعلوم أن الذي يفتقر الواجب لذاته إليه يكون أولى بالوجوب الذاتي ، وحينئذ يصير واجب الوجود ، أكثر من واحد . وذلك محال .

---

(١) سبق (س) ثم (ق)

(٢) من (س)

(٣) من (ق)

وإنما قلنا : إنه يمتنع أن يحل في محل ، مع جواز أن يحل فيه . وذلك لأن الحال في الشيء ، يجب أن يكون محتاجا إليه ، والذي لا يحل في شيء ، هو الذي يكون غنيا عنه . فإذا قلنا في الشيء : إنه قد يحل في المحل مع جواز أن لا يحل فيه ، صار المعنى : أن الغني عن الشيء ، يجوز أن يصير محتاجا إليه . وذلك محال .

لأن الغني عن الشيء يمتنع أن ينقلب محتاجا إليه ، فيثبت : أنه تعالى لو حل في شيء لحل إما مع وجوب أن يحل ، أو مع جواز أن يحل ، والقسمان فاسدان ، فالقول بالحلول باطل . فإن قيل : الإنسان إنه لو حل في شيء مع وجوب أن يحل فيه ، لكان محتاجا إلى المحل ، وذلك لأنه [لا[1]] يمتنع أن توجب ذاته ، ذات ذلك المحل . ثم إن ذلك المحل يوجب حلوله في نفسه ، أو يقال : ذاته توجب ذات ذلك المحل ، وتوجب حلول نفسه في ذلك المحل ، بشرط وجود ذلك المحل ، وتوجب حلول نفسه في ذلك المحل ، بشرط وجود ذلك المحل . وبهذا التقدير فإنه لا يلزم افتقار [ذاته إلى ذلك المحل . لأن لوازم الشيء وآثاره واجبة الحصول عند حصول ذلك المؤثر ، مع أنه لا يلزم افتقار المؤثر إلى[2]] الأثر . ثم نقول : لم لا يجوز أن يحل في الشيء مع جواز حلوله فيه ؟ قوله : « لأن الحال في المحل ، مفتقر إلى ذلك المحل ، والذي لا يكون حالا فيه ، يكون غنيا عنه ، وكون الشيء الواحد بالنسبة إلى الشيء الواحد ، غنيا عنه ، ومحتاجا إليه : محال » فنقول : لم قلتم : إن الحال في الشيء يكون محتاجا إليه ؟ ألا ترى أن الجسم المعين ، يحصل في الحيز المعين ، بعد أن كان غير حال فيه ، مع أنه لا يكون محتاجا لذاته إلى الحلول في ذلك الحيز المعين ؟ فإذا عقل هذا في الحصول في الحيز ، فلم لا يعقل مثله في الحلول في المحل ؟ واعلم أن هذه السؤالات واردة على هذه الطريقة ويصعب الجواب عنها .

فالأولى : أن نقول : البحث عن أنه هل يجوز أن يصير حالا في شيء ، أم لا : مسبوق بالبحث عن ماهية الحلول ؟ فنقول : المعقول من الحلول

---

(١) من (س)

(٢) من (ل)

أمران : الأول : كون الصورة حاصلة في الحيز المعين ، تبعا لحصول محلها فيه . فإذا قلنا اللون حال في الجسم ، فإن معناه أن اللون حصل في ذلك الحيز المعين ، تبعا لحصول ذلك الجسم فيه . والحلول بهذا التفسير إنما يعقل في الشيء الذي يكون حاصلا في الجهة والحيز ، فإذا كان الباري تعالى منزها عن هذه الصفة ، كان إثبات الحلول في حقه محالا . والتفسير الثاني للحلول : كونه مختصا به ، مع كونه محتاجا إليه كقولنا : إن صفة العلم والقدرة حالة في ذات العالم القادر . والحلول بهذا الوجه مفسر باحتياج الصفة إلى الموصوف ، ولما كان الإله تعالى واجب الوجود لذاته ، ممتنع الافتقار إلى الغير ، كان حصول الحلول في حقه بهذا التفسير محالا . وهذا هو المعقول من لفظ الحلول ، وقد ثبت أن ذلك في حق الله تعالى ممتنع . فأما الحلول بتفسير ثالث فهو غير معقول ولا متصور ، فكان الكلام في إثباته ونفيه محالا . فهذا هو الكلام الملخص في هذا الباب .

ثم نقول : إذا جوزتم الحلول على ذات الله ، وجب أن تكونوا شاكين في أنه هل حل في هذه البقة ، وفي هذه النملة ، وفي هذه البعوضة ؟ أقصى ما في الباب أن يقال : إنه لم يظهر من هذه النملة حال عظيمة مهيبة ، إلا أنا نقول : هذا إشارة إلى أنه لم يوجد ما يدل على حصول هذا الحلول ، ولا يلزم من عدم علمنا بحصول الدليل ، عدم المدلول . فيثبت : أن من جوّز الحلول لزمه أن يبقى شاكا في كل واحد من هذه الأجسام الخسيسة ، أنه تعالى هل صار حالا فيها أم لا ؟ ولما كان ذلك باطلا ، كان القول بالحلول باطلا .

الفصل الرابع عشر

في

نفي الاتحاد

اعلم أن قولنا : إن هذا الشيء صار شيئا آخر : له تفسيران : أحدهما : أن تكون الذات المعينة موصوفة بصفة ، ثم زالت عنه تلك الصفة ، وحدثت فيه صفة أخرى . وهذا معقول . كقولنا : إن الماء صار هواء ، فإن معناه : أن الجسم المعين كان موصوفاً بالصفة المائية وزالت هذه الصفة عن ذلك الجسم ، وحدثت فيه الصفة الهوائية ، وهذا معقول جائز . وأما التفسير الثاني : وهو أن تصير نفس هذه الحقيقة بعينها نفس حقيقة أخرى ، فهذا قول باطل . والدليل عليه : أنهما عند الاتحاد إما أن يكونا باقيين ، أو يكونا معدومين ، أو يكون أحدهما باقيا ، والآخر معدوما ، فإن كانا عند الاتحاد باقيين ، فهما أثنان لا واحدا ، فكان القول بالاتحاد باطلا . وإن كانا معدومين فهما قد عدما وهذا الذي حصل وحدث ، شيء ثالث مغاير لهما ، وهذا معقول ، إلا أنه ليس هذا من باب الاتحاد ، وأما إن قلنا : إن عند الاتحاد يكون أحدهما باقيا ، ويكون الثاني فانيا ، فهذا أيضا باطل لأنهما لو اتحدا ، لزم أن يقال : إن الموجود عين المعدوم ، وذلك باطل قطعا ، فثبت : أن القول بالاتحاد محال . ولقائل أن يقول : القول بالاتحاد له تفسير معقول صحيح وذلك لأنه ثبت أن الوجود زائد على الماهية ، فإذا كان لكل واحدة من هاتين الماهيتين ، وجود على حدة ، كان ذلك مبطلا للاتحاد ، وأما إذا حصل لهما معا وجود واحد ، فهذا هو الاتحاد . وذلك لأنه لما كان لكل واحد منهما وجود على

حدة ، ثم إنه زال عن كل واحد منها ما قام به من الوجود ، وحصل لمجموعها وجود واحد ، فهذا هو الاتحاد . وإذا كان هذا قسماً من الأقسام المعلومة ، فما لم يقيموا الدليل على فساده ، لم يكن القول بالاتحاد باطلاً .

إذا عرفت هذا فنقول : القول بالاتحاد في حق الله تعالى محال، لأن ذلك [إنما يعقل[1]] إذا زال عنه الوجود القائم به ، وحصل لمجموع حقيقته مع حقيقة أخرى صفة الوجود .

إلا أن ذلك محال ، لأنه لما كان واجب الوجود لذاته ، كان زوال ذلك الوجود عنه محالا ، فكان اتصافه بذلك الوجود الذي هو منفرد به ، واجباً لذاته ، ومتى كان الأمر كذلك كان الاتحاد في حقه محالا .

---

(١) من (س)

الفصل الخامس عشر

في

بيان أنه يمتنع كونه تعالى محلاً لغيره

ههنا أبحاث

البحث الأول : أنه هل يعقل أن يكون محلا للحوادث ؟ قالوا : إن هذا قول لم يقل به أحد إلا الكرامية[1] . وأنا أقول : إن هذا قول قال به أكثر أرباب أهل المذاهب .

أما الأشعرية : فإنهم يدعون الفرار من هذا القول ، إلا أنه لازم عليهم من وجوه :

الأول : إنه تعالى كان قادرا على إيجاد الجسم المعين من الأزل إلى الأبد ، فإذا خلق ذلك الجسم المعين ، يمتنع أن يقال : إنه بقي قادرا على إيجاده ، لأن إيجاد الموجود محال . والمحال لا قدرة عليه ، فتعلق قادريته بإيجاد ذلك الجسم قد زال وفني .

والثاني: إنه في الأزل يمتنع أن يقال: إنه كان يطلب من زيد إقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة في الحال . ثم إن عند دخول زيد في الوجود ، يصير مطالبا له بإقامة الصلاة في الحال ، وإيتاء الزكاة . وهذا الطلب إلزام ، والإلزام الحاصل ، ما كان حاصلا ثم حصل ، وهذا يقتضي حدوث الصفة في ذات الله

---

(١) في (ن) الكرامية : قال الإمام الداعي إلى الله : وأنا أقول . . . الخ

تعالى . ولو قال قائل : إن كونه مطالبا لزيد في الحال بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة تعلق خاص ونسبة خاصة ، والحادث هو النسب والتعلقات ، لا الصفات . فنقول : هذه النسب والتعلقات ، هل لها وجود في نفس الأمر أو ليس كذلك ؟ والثاني يقتضي نفي كونه تعالى مطالبا في الحال بإقامة الصلاة ، وإيتاء الزكاة . وأما الأول فيقتضي حدوث الصفة في ذات الله .

والثالث : وهو أنه تعالى يمتنع أن يسمع صوت زيد قبل وجوده ، وأن يرى صورة زيد قبل وجودها ، فكونه سامعاً لذلك [الصوت ، إنما حدث عند حدوث ذلك الصوت ، وكونه رائياً لتلك الصورة إنما حدث عند حدوث تلك الصورة[١] وهذا] يقتضي حدوث هذه الصفات في ذات الله تعالى .

وأما المعتزلة : فقد ذهب أبو علي وأبو هاشم إلى أنه يحدث في ذاته صفة المريدية والكرامية ، ويحدث في ذاته كونه سامعاً مبصراً لهذه الأصوات الحادثة ، ولهذه الألوان الحادثة . وأما أبو الحسين البصري فقد صرح بأن علم الله يتغير عند تغير المعلومات ، وأن تلك العلوم إنما تحدث في ذات الله تعالى .

وأما الفلاسفة : فإنهم مع كونهم أبعد الناس عن هذا المذهب ، قد قالوا به من حيث لم يشعروا به . وبيانه : وهو أن الإضافات صفات موجودة في الأعيان عندهم ، ولا شك أن الباري تعالى موجود مع كل حادث يحدث ويدخل في الوجود . ولا شك أنه كان موجودا قبل حدوث ذلك الحادث ، وسيبقى موجودا بعد فناء ذلك الحادث ، وهذه القبلية والمعية والبعدية ، إضافات حادثة في ذات الله تعالى ، وإذا كانت الإضافات موجودات في الأعيان ، كان هذا قولا بحدوث المعاني والصفات ، وفي ذات الله تعالى .

فيثبت بهذا البحث الذي ذكرناه : أن القول بحدوث الصفات في ذات الله قول قال به جميع الفرق .

---

(١) من (ل)

إذا عرفت هذا فنقول : اعلم أن الصفات على ثلاثة أقسام :

أحدها : الصفات الحقيقية العارية عن الإضـافات ، مثـل اللون والطعم والرائحة . ومثل : الوجود والحياة .

وثانيها : الصفات الحقيقية الموصوفـة بالإضـافات والنسب وذلـك مثل : العلم عند من يقول : إنه صفة لها تعلق بالمعلوم . فإن على هـذا القول : العلم صفـة حقيقيـة وحصـل بـين تلك الصفـة وبـين المعلوم نسبـة خـاصـة ، وتعلق خاص .

وثـالثها : الصفـات التي هي محض النسب والإضافـات مثل : كـون زيد يمينا لعمرو ، أو يسارا له ، مثل ما إذا تزوج أخو زيد بامرأة ، وحصل له ولد ، فإن زيدا يصير عماً لذلك الـولد ، بعـد أن كان عـاريا عن هـذه الصفة ، وهـذا يقتضي حدوث هذه الإضافات المختصة في ذات زيد .

إذا عرفت هذا فنقول : أما القول بحدوث الصفات الإضافيـة فذلك أمـر يجب الاعتراف به ، ولا يمكن إنكـاره البتة يقينـا مع الصفـات الحقيقية ، سـواء حصلت لها إضافات إلى الغير ، أو لم يحصل . وههنا محل الخلاف . فمن الناس من جـوز حدوث مثـل هذه الصفـات في ذات الله تعالى ، ومنهم من منـع منه . هذا هو تلخيص محل الخلاف .

واحتج القائلون بامتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى بوجوه :

الحجـة الأولى : أن نقول : كـل ما كـان قابـلا للحوادث ، فـإنه لا يخلو عنها ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث . أما قولنا : إن كـل ما كـان قابـلا للحوادث ، فإنه لا يخلو عنها . فالدليل عليه : أن تقـول : إن تلك الذات التي لا يمكن خلوها عن قابليه الحوادث [حادثة . فيلزم أن يقال : كل ما كان قـابلا للحوادث ، فإنه لا ينفك عن الحوادث[1]]

وأما بيان أن كـل ذات تقبل الحـوادث فإنها لا تنفـك عن تلك القابليـة .

---

(١) من (ل)

فالدليل عليه : أن تلك القابلية إما أن تكون من لوازم تلك الذات ، وإما أن لا تكون [من لوازمها[1]] فإن كانت من لوازمها ، فحينئذ لا تنفك تلك الذات عنها ، وذلك هو المطلوب .

وأما إن قلنا : إن تلك القابلية ليست من لوازم تلك الذات ، بل هي من الصفات المفارقة ، كانت الذات قابلة لتلك القابلية ، فكونها قابلة لتلك القابلية . إن كانت من لوازم الذات [فحينئذ تكون القابلية من لوازم الذات[2]] وإن لم تكن من لوازمها كان الكلام فيها كما في الأول ، فيلزم أن تكون قبل كل قابلية أخرى ، ويلزم التسلسل ، وهو محال . فيثبت بهذا : أن هذه القابليات وجب انتهاؤها إلى قابلية تكون من لوازم تلك الذات . وهو المطلوب .

وأما بيان أن تلك القابلية صفة حادثة ، فالدليل عليه : إن قابلية الصفة الحادثة يمتنع حصولها ، إلاّ عند إمكان حصول الصفة الحادثة وإمكان [حصول الحادث له أول لأن[3]] حصول الحادث في الأزل محال . لأن الحادث هو الذي له أول . والأزل هو الذي لا أول له ، والجمع بينهما محال . فيثبت : أن صحة حدوث الحوادث لها أول ، فقابلية هذه الصفة أيضا لها أول ، لأن إمكان اتصاف الشيء بشيء آخر ، مشروط بكون ذلك الشيء في نفسه ممكن الحصول ، لأن إمكان حصوله لغيره فرع على إمكان حصوله في نفسه ، لأن ما لا وجود له في نفسه ، امتنع وجوده لغيره ، ولما كان حصول الحادث في الأزل محالا ، كان إمكان كون الذات قابلة للحادث في الأزل محالا . فثبت بما ذكرناه : أن كل ما كان قابلا للحوادث ، فإنه يمتنع خلوه عن قابليته للحوادث [وثبت أيضا : أن قابلية الحوادث لها أول فيثبت بما ذكرناه : أن كل ما كان قابلا للحوادث فإنه يمتنع خلوه عن الحوادث[4]] ثم من المتفق عليه بين

---

(١) من (و)
(٢) من (س)
(٣) من (س)
(٤) من (و)

المتكلمين : أن كل ما لا يخلو عن المحدث فهو محدث ، فيلزم القطع بأن كل ما يقبل الحوادث ، فإنه يكون محدثا ، ولما ثبت أنه تعالى منزه عن الحوادث ، ثبت أنه يمتنع كونه قابلا للحوادث .

الحجة الثانية في المسألة: إن الصفة التي حدثت في ذات الله تعالى، إما أن تكون من صفات الكمال ، وإما أن لا تكون من صفات الكمال ، فإن كانت من صفات الكمال ، كانت تلك الذات قبل حدوث تلك الصفة فيها خالية عن صفة الكمال ، والخلو عن صفة الكمال نقصان فيلزم كون تلك الذات ناقصة . والنقصان على الله محال . وإن كانت تلك الصفة ليست من صفات الكمال ، كان إثباتها في حق الله تعالى حالا ، لحصول الاتفاق على أن صفات الله تعالى بأسرها يجب أن تكون من صفات الكمال والمدح .

الحجة الثالثة : كل صفة يشير العقل إليها ، فإما أن تكون ذات الله كافية في استلزام حصولها ، أو كانت كافية في استلزام عدمها ، أولا تكون كافية في واحد منها ، فإن كان الأول لزم دوام وجود تلك الصفة بسبب دوام تلك الذات ، وإن كان الثاني لزم دوام عدم تلك الصفة بسبب دوام تلك الذات ، وإن كان الثالث فحينئذ لا تكون تلك الذات كافية لا في وجود تلك الصفة ولا في عدمها . معلوم : أن تلك الذات لا تنفك عن وجود تلك الصفة وعن عدمها . ونقول : الذات موقوفة على حصول أحد هذين القسمين ، إما وجود تلك الصفة وإما عدمها ، لكن وجودها وعدمها لما لم يكف فيه تلك الذات ، فلا بد فيه من سبب منفصل فتكون تلك الذات موقوفة على أحد هذين القسمين ، وكل واحد منها موقوف على سبب منفصل ، والموقوف على الموقوف على الشيء ، يجب كونه موقوفا على الشيء ، فيلزم كون ذات الله تعالى موقوفة على سبب منفصل ، والموقوف على الغير ممكن لذاته ، فواجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته ، وذلك محال . فيثبت : أن ذات الله تعالى لا تقبل الصفات الحادثة ، وأنه كما أن ذاته دائم لم يزل ولا يزال ، فكذلك صفاته دائمة لم تزل ولا تزال .

الحجة الرابعة : قال بعضهم : لو حدث صفة في ذات الله تعالى ، لزم

وقوع التغير وذلك محال بالاتفاق ، فوجب أن يكون حدوث تلك الصفة في ذات الله تعالى محالا . ولقائل أن يقول : إن عنيتم بهذا التغير حدوث صفة في ذات الله تعالى ، بعد عدمها . فهذا يفيد إلزام الشيء على نفسه ، وذلك لا يفيد ، وإن عنيتم به وقوع التبدل في نفس تلك الذات المخصوصة ، فمعلوم أن هذا غير لازم . فيثبت أن هذا الكلام ضعيف .

وأما القائلون بحدوث الصفات فقد بنوا كلامهم على مسائل : أحدها : أنه تعالى عالم بالجزئيات ، والعلم يجب تغيره عند تغير المعلوم ، وهذا يقتضي حدوث العلوم في ذات الله . وثانيها : أنه تعالى مريد وثبت أن القصد إلى إحداث الشيء ، لا يحصل إلا حال الإحداث ، وهذا يقتضي حدوث الإرادة ، لكن الإرادة والمريدية صفة لله فيلزم حدوث هذه الصفة في ذات الله . وثالثها : إنه تعالى سميع بصير ، وسماع الكلام قبل حدوثه محال ، وإبصار الصورة قبل حدوثها محال فيثبت : أن ذلك السماع إنما حدث عند حدوث ذلك الصوت ، وأن ذلك الإبصار إنما حدث عند حدوث ذلك المرئي . وأما الدلائل الدالة على أنه لا يحدث في ذات الله تعالى شيء ، فهي بأسرها مشكلة الصفات الإضافية . فإنا قد بينا : أنه لابد من الاعتراف بحدوثها ، مع أن الدلائل التي ذكرتموها قائمة فيه . [وهذا آخر هذه المسألة ، والله أعلم[1]]

(١) من (ل)

الفصل السادس عشر

في

بيان أن الألم واللذة محالان على الله تعالى

أما الألم فقد أطبقوا على أنه محال على الله ، وأما اللذة فقسمان : لذة جسمانية ، ولذة روحانية . أما اللذة الجسمانية لقد أطبقوا على أنها محال على الله . واحتجوا على امتناع هذا الألم وهذه اللذة على الله تعالى بوجهين :

الأول : إن اللذة عن إدراك الملائم ، والألم عبارة عن إدراك المنافي ، وإدراك الملائم والمنافي في مشروط بحصول الملائم والمنافي ، وحصول الملائم والمنافي ، مشروط بكون الذات قابلة للزيادة والنقصان . وذلك إنما يعقل في حق الجسم الذي يقبل الزيادة والنقصان والنمو والذبول . ولما كان واجب الوجود لذاته، منزهاً عن الجسمية، كان ثبوت الألم واللذة في حقه محالاً. ولقائل أن يقول : إنا نجد عند إدراك الملائم حالة طيبة مسماة باللذة ، وعند إدراك المنافي حالة مكروهة مسماة بالألم. ونحن لا نعرف أن تلك الحالة الطيبة المسماة باللذة ، هل هي نفس ذلك الإدراك ، أو حالة مغايرة لذلك الإدراك حاصلة عند حصول ذلك الإدراك ؟ [وبتقدير أن يكون الحق هو أن اللذة حالة مغايرة للإدراك حاصلة عند حصول الإدراك[1]] فإنه لا يلزم من عدم حصول الملائم والمنافي ، عدم اللذة والألم . لأن إدراك الملائم على هذا التقدير يكون سبباً لحصول اللذة ، وإدراك المنافي يكون سبباً لحصول الألم . ولا يلزم من انتفاء

---

(١) من (و)

السبب المعين انتفاء المسبب . لاحتمال أن يحصل ذلك المسبب بسبب آخر ، فيثبت بما ذكرنا : أن هذا الدليل ضعيف .

الحجة الثانية على امتناع حصول اللذة في حق الله تعالى : أن نقول : لو التذ الله تعالى بشيء ، لكان الملتذ به إما أن يكون حاصلا في الأزل ، وإما أن لا يكون. والقسمان باطلان، فالقول بكونه ملتذاً باطل. بيان أنه يمتنع كونه ملتذا في الأزل : ذلك لأن الالتذاذ بالشيء ، مشروط بحصول الملتذ به ، فلو كانت اللذة أزلية [لكان المتلذذ به أزلياً[1]] فيلزم قدم العالم، وقد أبطلناه. وبيان أنه يمتنع القول بأن كونه ملتذا : صفة حادثة : وذلك لأن حصول الالتذاذ في حق من يصح عليه الالتذاذ أمر مطلوب الحصول . فإذا كان الله تعالى عالما في الأزل بأنه يمكنه تحصيل الالتذاذ ، ولا مانع له من تحصيل ذلك الشيء البتة ، وجب أن يحدث ذلك الملتذ به . وهذا محال ، لأنه لا وقت يفرض أن الله تعالى يحدثه فيه ، إلا والداعي إلى إحداثه كان حاصلا قبل ذلك ، وكانت الموانع المانعة عن إحداثه زائلة ، وإذا كان الأمر كذلك [وجب أن يحدثه قبل ذلك الوقت ، فلزم أن يقال : إنه لا وقت إلا والله تعالى قد أحدث ذلك الملتذ به قبل ذلك الوقت ، وإذا كان الأمر كذلك[2]] لزم أن يقال : إن الله أحدثه في الأزل ، وحينئذ يرجع الكلام إلى القسم الأول ، وهو أن الملتذ به كان حاصلا في الأزل ، ويلزم منه قدم العالم . وقد أبطلناه ، فثبت أن القول بصحة كونه تعالى ملتذا أمر يفضي إلى أحد هذين القسمين ، وثبت كونهما باطلين ، فكان القول بجواز اللذة على الله تعالى محالا . **هذا هو الكلام في اللذات الحسية .**

وأما اللذات العقلية : فهي مثل الالتذاذ بحصول صفات الكمال والجلال له . وهذا النوع من الالتذاذ قد أطبقت الفلاسفة على إثباته في حق الله تعالى . والمتكلمون أطبقوا على إنكاره . أما الفلاسفة فقد احتجوا على إثباته بأنه تعالى عالم بكونه موصوفا بصفات الكمال والجلال ، [وهذا العلم يوجب البهجة والالتذاذ ، فوجب أن يحصل هذا النوع من البهجة في حق الله تعالى . أما أنه

---

(١) من (س)

(٢) من (ل)

موصوفا بصفات الكمال والجلال[1]] فهذا بناء على مقدمتين : **إحداهما** : كونه تعالى موصوفا بصفات الجلال والكمال . [**والثانية** : أنه تعالى عالم بهذه الأحوال . أما عن صفات الجلال والكمال[2]] فالأمر فيه ظاهر ، لأن أعظم صفات الكمال والجلال، وجوب الوجود في الذات وفي الصفات ، وكمال العلم وكمال القدرة وكمال الفردانية في هذه الصفات . وكل ذلك حاصل في حق الله تعالى. وأمَّا أنه تعالى عالم [بهذه الأحوال فلأنه تعالى لما ثبت. أنه عالم[3]] بذاته وبجميع صفاته ، وجب كونه عالما بهذه الأحوال . وأما أن كونه عالما بكونه موصوفا بصفات الكمال والجلال ، يوجب الابتهاج واللذة والسرور ، فالاستقراء يدل عليه ، لأنا متى علمنا من أنفسنا هذه الأحوال ، حصل أنواع من البهجة والفرح والسرور . فإذا كانت الكمالات في حق الله تعالى لا نسبة لها إلى كمالات البشر ، وعلم الله لا نسبة له إلى علم البشر في القوة والظهور ، وجب القطع بأنه لا نسبة لتلك البهجة والفرح إلى ما يحصل للبشر من هذا النوع . [فهذا تمام الكلام في هذا الباب[4]] ولقائل أن يقول : كمالاتنا مخالفة بالماهية ، لكمالات الله تعالى فوجب أن يكون علمنا بكمالاتنا ، مخالفا لعلم الله تعالى بكمالات النفس ، ولا يلزم من ثبوت حكم ما في ماهية ثبوت مثل ذلك الحكم فيما يخالف تلك الماهية [فهذا محصول الكلام في هذا الباب[5]]

(١) من (و)
(٢) زيادة
(٣) من (و)
(٤) من (و)
(٥) من (و)

الفصل السابع عشر

في

أنه هل يصح إطلاق لفظ الجوهر على الله تعالى أم لا ؟

اعلم : أن الجوهر قد يذكر ويراد به أحد أمور أربعة : **التفسير الأول** : المتحيز الذي لا يقبل القسمة ، وهذا على قول من يثبت الجوهر الفرد ، ولما دللنا على أنه تعالى يمتنع أن يكون متحيزا ، وجب القطع بأنه ليس بجوهر . والتفسير الثاني : أن يقال : الجوهر هو الذات القابلة لتوارد الصفات المتضادة عليه ، وهذا إنما يعقل ثبوته إذا كانت الذات قابلة للصفات المتجددة المتعاقبة ، ولما دللنا على أن تعاقب الصفات على ذات الله تعالى محال ، امتنع أن يكون جوهرا ، بهذا الوجه . **والتفسير الثالث للجوهر** : إنه الماهية التي إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضع . وهذا المفهوم إنما يصدق على الشيء الذي تكون ماهيته غير وجوده ولما كان مذهب الشيخ أبي علي : أن وجود الله ـ تعالى ـ نفس ماهيته وليس صفة مغايرة لماهيته ، امتنع كونه تعالى جوهرا بهذا الوجه ، وأما عندنا فلما كان الجوهر ، هو أن وجود الله تعالى صفة قائمة بذاته المخصوصة كان جوهرا بهذا الوجه . **والتفسير الرابع للجوهر** : إنه الموجود والغني عن محل يحل فيه ، وأحق الأشياء بأن يكون جوهرا بهذا التفسير هو الله تعالى لأنه غني عن المحل الذي يحل فيه وعن الحيز الذي يحصل فيه ، وعن الفاعل الذي يوجده ، وعن الصورة التي تتممه ، فكان أحق الأشياء بالجوهرية بهذا هو الله تعالى .

ومن الناس من يعبر عن هذا المعنى بكونه قائما بالنفس ، [فيطلق على

واجب الوجود لذاته كونه قائما بالنفس(١)] ولا يطلق عليه لفظ [الجوهر ، وهذا النـزاع بعيد ، لأن لفظ(٢)] القـائم بالنفس مجاز من وجهـين : **أحـدهمـا** : إن إطلاق لفظ القائم بالنفس لإفادة معنى الاستغناء مجاز . **والثاني** : إن إطلاق لفظ النفس لإرادة الذات والماهيـة، اطلاق للفظ المشتـرك لإرادة أحد مفهـوميه، لأن لفظ النفس [قد يراد به الجسد والدم ، وقد يراد به الـذات والحقيقة . فيثبت : أن لفظ القائم بالنفس(٣)] مجاز من وجهين . وأمـا لفظ الجوهـر فهو مـأخوذ من الجهـارة والظهـور ، وكل مـا كـان أكمـل في الاستغنـاء عن الغـير ، كـان أبقى وأدوم ، فكان معنى الجهارة فيـه أكثر ، فكـان أولى بإطـلاق هذا اللفظ عليـه . فهذا هو الكلام في تفسير لفظ الجوهر .

فإن قال قـائل : المفهـوم من الجوهـر : جنس لما تحتـه ، فلو صدق عليـه تعالى كونه جوهرا لكان داخـلا تحت الجنس ، وكل مـا كان داخـلا تحت الجنس كـان امتيازه عن سـائر الأنـواع بـالفصـل، فيلزم كـون ذاتـه مـركبـة من الجنس والفصل ، وذلك محال ، لما ثبت أن كل مركب فهو ممكن ، ولا شيء من واجب الوجود بممكن . والجواب : إن الجنس عبارة عن الجزء المشترك ، فـالجنس جزء من أجزاء الماهية ، والاستغناء عن المحل مفهوم عدمي ، والمفهوم العـدمي يمتنع أن يكون جزءاً من أجـزاء الماهيـة [الموجـودة فيثبت أن الجوهـر بهذا المعنى ليس جزءاً من أجزاء الماهية والجنس جزء من أجزاء المـاهية(٤)] فيمتنـع كون الجـوهر بهذا المعنى جنساً [فهذا تمام الكلام في هذا الباب والله أعلم(٥)] .

---

(١) من (و ، س)
(٢) من (س)
(٣) من (و)
(٤) من (و)
(٥) من (و)

القسم الثاني

في بيان أنه سبحانه وتعالى منزه عن الضد والند

الفصل الأول

في

أن واجب الوجود لذاته ليس إلا الواحد

اعلم[1] أن الناس ذكروا أنواعا من الدلائل على وحدانية الله تعالى ، ونحن نذكرها على الاستقصاء :

أما الحجة الأولى : التي عليها تعويل الفلاسفة فهي أن قالوا : لو فرضنا موجودين يكون كل واحد منهما واجب الوجود لذاته ، لكانا متشاركين في المفهوم من الوجوب الذاتي، ولا بد وأن يختلفا بالتعين والتشخص، إذ لو كان كون هذا حاصلا لذاك ، لكان هذا عين ذاك ، ولكان ذاك عين هذا . وحينئذ يكون الكل شيئا واحدا ، فيثبت أنا لو فرضنا موجودين يكون كل واحد منهما واجب الوجود لذاته ، لوجب كونهما متشاركين في الوجوب الذاتي ، وكون كل واحد منهما [للآخر في نفسه وتشخصه ، وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون كل واحد منهما[2]] مركبا من الوجوب الذي به يشارك غيره ، ومن التعين الذي به يخالف غيره ، وهذا محال لوجوه :

الأول : إن كل مركب فإنه مفتقر إلى كل واحد من أجزائه ، وكل واحد من أجزائه غيره ، فكل مركب فإنه مفتقر إلى غيره [وكل مفتقر إلى غيره[3]]

---

(١) في الأصل : الفصل الثامن عشر . ولاحظ : أن المؤلف قال في هذا الجزء : أنه مقسم إلى قسمين

(٢) من (و)

(٣) من (و ، س)

فإنه ممكن ، فثبت أنا لو فرضنا موجودين يكون كل واحد منها واجبا لذاته ، لوجب كون كل واحد منها ممكنا لذاته ، وما أفضى ثبوته إلى عدمه كان باطلا ، فيثبت أن فرض موجودين . يكون كل واحد منهما واجبا لذاته : فرض باطل محال فيثبت أن وجود موجودين واجبي الوجود قول باطل .

الثاني : إنه إما أن يكون كل واحد من تلك الأجزاء واجب الوجود لذاته ، وإما أن لا يكون كذلك والقسم الثاني باطل ، لأن المركب مفتقر إلى كل واحد من أجزائه ، فلو كان [شيء من أجزائه(١)] ممكنا لذاته ، مع أنه يكون مفتقرا إلى [ذلك الجزء ، لزم كونه في ذاته مفتقرا إلى(٢)] الممكن لذاته ، والمفتقر إلى الممكن أولى بالإمكان ، فيلزم أن يكون [الواجب لذاته ، ممكنا لذاته . وذلك محال فيثبت : أن كل واحد من تلك الأجزاء يكون(٣)] واجبا لذاته ، فتلك الأجزاء متشاركة في الوجوب الذاتي ، ومتباينة بخصوصياتها التي باعتبارها يخالف بعضها بعضا ، وما به المشاركة غير ما به المخالفة ، فيلزم كون كل واحد من تلك الأجزاء مركبا [من جزئين آخرين ، والكلام في تلك الاجزاء كما في الأول ، فيلزم كون كل واحد منهما مركب(٤)] من أجزاء غير متناهية [وذلك محال . لأن كل كثرة متناهية أو غير متناهية(٥)] فإن الواحد فيها موجود إلا أن أي شيء صدق ، يحكم العقل بأنه واحد وهذا في نفسه ليس بواحد ، لأن ذلك الواحد لابد وأن يشارك سائر الأجزاء في الوجوب الذاتي ، ويخالفه في التعين فيكون ذلك الشيء مركبا ، فلا يكون الواحد واحدا . هذا خلف .

والوجه الثالث في إبطال كون كل واحد منها مركبا من الوجوب الذي به تحصل المشاركة ومن التعين الذي به تحصل المخالفة : هو أنه لما كان كل واحد منها مركبا من هذين الجزئين ، فإما أن يكون الوجوب الذي به المشاركة يستلزم ذلك التعين لعينه ، وإما أن يكون [ذلك التعين الذي به المخالفة ، يستلزم

---

(١) من (و)
(٢) من (و)
(٣) من (و)
(٤) من (و)
(٥) من (و)

ذلك الوجوب الذي به المشاركة أو أن يكون[1]] كل واحد منهما غير مستلزم للثاني ، والأقسام الثلاثة باطلة . أما الأول وهو أن الوجوب الذي به المشاركة ، يستلزم ذلك التعين الذي به المخالفة . فنقول : إن كان الأمر كذلك ، فإينما حصل الوجوب بالذات ، وجب أن يحصل ذلك التعين وكل ما كان واجب الوجود لذاته ، وجب أن يكون هو ذلك المعين ، فحينئذ يكون واجب الوجود لذاته ليس إلا ذلك الواحد ، وأما الثاني وهو أن يقال : إن ذلك التعين يوجب الوجوب بالذات، فهذا أيضاً باطل، لأن الوجوب بالذات إذا كان معللاً بذلك التعين ، كان الوجوب بالذات[2] واجبا بغيره ، وكل ما كان واجبا بغيره كان ممكنا لذاته ، فيلزم أن يكون الوجوب بالذات ممكنا لذاته . وذلك متناقض . وأما الثالث وهو أن يقال : الوجوب بالذات لا يستلزم ذلك الجزء . وذلك التعين أيضا لا يستلزم الوجوب بالذات ، فحينئذ يكون اجتماعهما لا بد وأن يكون بسبب منفصل ، فيلزم أن يكون الواجب لذاته واجبا بغيره . وذلك محال .

الوجه الرابع في إبطال أن يقال أن الذات المتعينة مركبة : هو أن نقول : واجب الوجود إما أن يكون هو نفس ذلك التعين ، أو يكون موجبا لذلك التعين ، أولا يكون نفس ذلك التعين ، ولا موجبا له والقسمان الأولان يوجبان أن يكون واجب الوجود لذاته واحدا ، والقسم الثالث يقتضي أن لا يصير واجب الوجود لذاته متعينا [إلا[3]] بسبب منفصل ، وما لا تثبت هويته إلا بسبب منفصل ، كان ممكنا لذاته فيلزم أن يكون واجب الوجود لذاته ، ممكن الوجود لذاته ، وذلك محال .

الحجة الثانية : في توحيد واجب الوجود لذاته : هي أن واجب الوجود لذاته [إن كان مقولا على أشياء كثيرة ، فحينئذ يكون المفهوم من قولنا : واجب

---

(١) من (و)
(٢) الوجوب بالذات ، واجب الوجود بالذات ، واجبا بغيره (و)
(٣) من (س)

الـوجود لـذاته[1]] أمـرا مشتركـا ، ويدخـل تحت ذلك المشترك أشياء كثيـرة . فنقـول : ذلك المشتـرك إما أن يكـون جنسا تحتـه أنواع ، أو يكـون نـوعـا تحتـه أشخاص ، وطريق الحصر فيه أن نقول : الأشياء الداخلة تحت ذلك المشترك إما أن يخالف بعضها بعضـا في الماهيـة أولا يكون كـذلك . فـإن كان الأول[2] فهـو جنس تحته أنواع [وإن كان الثاني فهـو نوع تحتـه أشخاص فنقـول : لا يجوز أن يكون واجب الوجود لذاته ، جنسا تحته أنواع[3]] ويدل عليه وجـوه : الأول : إن عـلى هـذا التقديـر يكـون كـل واحــد من تلك الأشيـاء مــركبـا من الجنس والفصل ، وكل مركب ممكن ، فواجب الـوجود لـذاته ، ممكن الـوجود لـذاته . هـذا خلف . والثاني : إن الفصـل سبب لوجـود حصـة النوع من الجنس ، فلو فـرضنا ههنـا فصلا ، لكـان ذلك الفصـل سببا لـوجـود [واجب الـوجـود[4]] لـذاته . وذلـك محال . لأن واجب الـوجود لـذاته ، يمتنـع أن يحصل لـه وجوداً آخر ، يكون ذلك الوجود من تأثيـرات ذلك الفصـل ، بخلاف سـائر المـاهيات الجنسيـة ، لأن تلك الماهيـات ليست مـوجـودة من حيث هي هي ، فـأمكن أن يحصل الوجود لها بسبب ذلك الفصل أما وجوب الوجود فيستحيل أن يحصل لـه وجود آخر ، فامتنع كون الفصل مقوما له . والثالث : هـو أن المفهوم من كـونه واجب الوجود لذاته ، إن كان قائما بنفسه ، غنيـا بذاتـه عن غيره ، امتنـع كون الفصـل سببا لقـوامـه ، وإن لم يكن قـائـما بنفسـه ، لـزم أن يكـون المفهـوم من الوجوب بـالذات ، ممكنـا بالـذات ، محتاجـا بالـذات ، وذلك متنـاقض . وأما القسم الثـاني وهو أن يقـال : إن واجب الوجـود لذاته نـوع تحتـه أشخـاص ، فنقول : المقتضى لذلك الشخص المعين ، إن كـان هو تلك المـاهية أو شيء من لوازمها وجب أن يقال : إنه أينما حصلت تلك الماهية النوعية ، أن يحصل ذلـك الشخص بعينه فكان واجب الوجود هو ذلك الشخص فقط ، وإن كان المقتضى لـذلك الشخص سببـا منفصلا ، فحينئـذ يلزم أن لا يـوجـد ذلـك المعـين ، إلا

---

(1) من (و)
(2) من (و)
(3) من (و ، س)
(4) من (س)

بسبب منفصل فيكون الواجب لذاته ، واجبا بغيره . وهو محال . فهذا هو الكلام المستقصى في تقرير هذه الوجوه .

ولقائل أن يقول : السؤال على ما ذكرتم من وجوه :

السؤال الأول : أن نقول : أنتم بنيتم كل هذه الوجوه على حرف واحد ، وهو أنا لو فرضنا موجودين يكون كل واحد منها واجبا لذاته ، فإنه يلزم وقوع التركيب في ذات كل واحد منهما . فنقول : هذا ممنوع وذلك لأن هذا التركيب ، إنما يلزم إن كان الوجوب الذي به الاشتراك مفهوما ثبوتيا ، وكان التعين الذي به الامتياز مفهوما ثبوتيا ، وحينئذ يلزم التركيب وتستمر الشبه التي ذكرتموها . أما بتقدير أن يكون الوجوب الذي به المشاركة مفهوما عدميا ، فإنه لا يلزم التركيب ، لاحتمال أن يقال : إنه وقع الاشتراك في المفهوم السلبي ، ووقع الامتياز بتمام الماهية ، فنفتقر في تقرير هذا السؤال إلى بيان أمرين :

أحدهما : أن الوجوب مفهوم سلبي ، والثاني : أنه إذا كان الأمر كذلك ، لم يلزم وقوع التركيب .

أما المقام الأول : فيدل عليه وجوه :

الأول : إن كل ما صدق عليه أن وجوده ممتنع ، صدق عليه أن عدمه واجب . وعلى هذا التقدير فالوجوب محمول على العدم والمحمول على العدم يمتنع أن يكون موجودا [وإلا لزم قيام الصفة الموجودة بالعدم المحض ، والنفي الصرف . وإنه محال[1]] فيثبت بهذا : أن المفهوم من الوجوب يمتنع أن يكون أمرا موجودا .

الثاني : وهو أنه لو كان الوجوب أمرا ثبوتيا ، لكان إما أن يكون تمام تلك الحقيقة أو جزء منها أو أمرا خارجا عنها ، والأقسام الثلاثة باطلة فالقول بكون الوجوب مفهوما ثبوتيا : باطل .

أما أنه لا يجوز أن يكون تمام الماهية فلوجوه :

---

(١) من (س)

أحدها : إنا نصف تلك الماهية بالوجوب . ووصف الشيء بنفسه محال . لأنا ندرك تفرقة بديهية بين قولنا : هذه الذات ، وبين قولنا : هذه الذات واجبة الوجود .

وثانيها : إنه لو كان الوجوب هو نفس تلك الماهية ، لكان كل من عرف الوجوب بالذات عرف تلك الماهية المخصوصة ، ولما لم يكن الأمر كذلك ، علمنا أن الوجوب ليس نفس الماهية .

وثالثها : إن نقيض قولنا : واجب لذاته : أنه ليس بواجب ، ولا يناقضه قولنا : إنه ليس تلك الذات الفلانية ، ولو كان الوجوب نفس تلك الذات لكان نقيض أحدهما ، عين نقيض الآخر .

وأما بيان أنه لا يجوز أن يكون الوجوب جزءا للماهية . لأنكم لما ذكرتم أن كل ماله جزء فهو : ممكن ، فلو كان الواجب بالذات له جزء ، لكان ممكنا بالذات .

وأما بيان أنه لا يجوز أن يكون خارجا عن الماهية . فلوجهين :

الأول : إن كل صفة خارجة عن الماهية فهي مفتقرة إلى تلك الماهية ، والمفتقر إلى الغير ممكن لذاته ، وواجب بغيره ، فيلزم أن يكون الواجب بالذات ممكنا لذاته ويلزم منه الجمع بين النقيضين ، وهو محال . وأيضا : فلما كان الوجوب بالذات واجبا بغيره ، كان وجوب ذلك الغير سابقا على وجوب هذا الأثر ، فيلزم أن يحصل قبل ذلك الوجوب ، وجوب آخر إلى غير النهاية . وذلك محال .

والثاني : إن الصفة مفتقرة إلى الذات ، محتاجة إليها ، فلو حكمنا بأن وجوب تلك الذات إنما كان بسبب هذه الصفة لزم كون كل واحد منهما مفتقرا ، إلى الآخر وهو محال ، فيثبت بما ذكرنا : أنه يمتنع كون الوجوب بالذات نفس الماهية ، ولا جزءا منها ، ولا صفة خارجة عنها فيمتنع كون الوجوب صفة ثبوتية .

الثالث : لو كان الوجوب أمرا ثابتا لكان مساويا لسائر الموجودات في كونه موجودا ، ومخالفا لها في ماهيته المعينة ، فيكون وجوده غير[1] ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده إن كان على سبيل الإمكان بالذات ، وهو محال . وإن كان على سبيل الوجوب ، لزم أن يكون وجوب لوجود زائداً عليه . ولزم التسلسل . وهو محال .

الرابع : لو كان الوجوب بالذات أمراً ثبوتياً لكان ممكناً لذاته ، وهذا محال ، فذاك محال ، بيان الشرطية : أن الوجوب ينقسم إلى ما يكون وجوبا بالذات ، وإلى ما يكون وجوبا بالغير ، والمفهوم من الوجوب هو الذي به يشترك هذان القسمان ، وكونه بالذات هو الذي به يتميز أحد هذين القسمين عن الثاني ، وما به المشاركة غير ما به المباينة ، فكونه وجوبا ، مغاير لكونه بالذات ، وإذا كان كذلك كان الوجوب بالذات ماهية مركبة وكل ماهية مركبة فهي ممكنة ينتج أنه لو كان الوجوب بالذات موجوداً ، لكان ممكنا . وإنما قلنا : إن ذلك محال لأن كونه وجوبا بالذات ، ماهية مناقضة للإمكان . فالقول بكون إحدى الماهيتين نفس الثاني ، جمع بين النقيضين وهو محال .

الخامس : وهو أن المعقول من الوجوب بالذات، إما عدم افتقاره إلى سبب منفصل ، وإما كونه مقتضيا لوجود نفسه . ولا يعقل من الوجوب بالذات [أمر آخر[2]] سوى هذين المفهومين .

أما الأول : وهو عدم افتقاره إلى سبب منفصل ، فلا شك أن هذا المفهوم مفهوم سلبي لا ثبوتي . والعلم بأن الأمر كذلك علم ضروري .

وأما الثاني : وهو أن كون تلك الماهية مقتضية لوجود نفسها ، فنقول : ذلك الافتقار إن كان أمرا ثبوتيا ، مغايرا لتلك الماهية ، ولذلك الوجوب ، كان ذلك الاقتضاء لاحقا من لواحق تلك الماهية ، وصفة من صفاتها ، فلا تكون قائمة بنفسها ، مستقلة بذاتها ، فلا بد لها من اقتضاء آخر ، وذلك يوجب

---

(١) عين (س)
(٢) من (س)

التسلسل . فثبت بهذه الوجوه الخمسة : أن المفهوم من كون الشيء واجبا لذاته ، ليس مفهوما ثبوتيا ، بل هو مفهوم سلبي .

لا يقال : الدليل على أنه مفهوم ثبوتي وجهان :

الأول : إن وجوب الوجود عبارة عن تأكيد الوجود ، فلو كان الوجوب قيدا عدميا ، لزم أن يكون الشيء متأكدا بسلب نفسه ، وبنقيض نفسه ، وأنه محال .

والثاني : أن نقيض الوجوب هو اللاوجوب ، والمفهوم من اللاوجوب يصدق إما على الممتنع وإما على الممكن الخاص . أما الممتنع فإنه عدم محض . فالذي يصدق عليه ، يجب أن يكون عدما محضا ، وإلا لزم قيام الصفة الموجودة بالعدم المحض . وهو محال . وأما الممكن الخاص فإنه لا يمتنع بقاؤه على العدم ، مع أنه في هذه الحالة يصدق عليه أنه غير واجب . فالمفهوم من اللاوجوب يصدق على العدم المحض في هذه الصورة أيضا . [فوجب أن يكون المفهوم من اللاوجوب ههنا أيضاً عدماً محضاً، فيثبت بهذا البرهان: أن اللاوجوب عدم محض[1]] فوجب أن يكون المفهوم من الوجوب ثبوتا محضا بالضرورة ، لأن أحد النقيضين لا بد وأن يكون مفهوما ثابتا . لأنا نقول :

أما الوجه الأول : فجوابه : أن نقول : ما المراد من قولكم : الوجوب تأكيد الوجود ؟ إن أردتم به أن ما يكون واجب الوجود لذاته ، فإنه يفتقر في وجوده إلى سبب منفصل ، فهذا معقول ، إلا أن هذا المعنى . مفهوم سلبي ، والأمر فيه ظاهر . وإن عنيتم به كون تلك الماهية مقتضية لذلك الوجود فقد دللنا على اقتضاء الشيء لشيء آخر ، يمتنع أن يكون موجودا زائدا ، وإلا لزم التسلسل. وإن عنيتم بهذا التأكيد مفهوماً ثالثاً، فلا بد من بيانه .

وأما الوجه الثاني فجوابه : أن هذا معارض بأن قولنا : إنه ليس بممكن بالإمكان الخاص ، نقيض لقولنا : إنه ممكن بالإمكان الخاص ، لكن قولنا : إنه

---

(١) من (ر)

ليس بممكن بالإمكان الخاص يصدق على الممتنع الذي هو عدم محض فوجب أن يكـون قولنـا : إنه ليس بممكن بـالإمكان الخـاص عدمـا محضا ، وإلا لـزم قيام الموجود بالمعدوم . وإذا كان كذلـك كان قـولنا : إنـه ممكن بالإمكـان الخاص ، مفهوما ثبوتيا .

وإذا ثبت هذا فنقول : الوجوب بالذات عبـارة عن نفي الإمكان الخـاص وعن نفي الامتناع وثبت أن الإمكان الخاص مفهوم ثبوتي ، وأن الامتناع مفهـوم عدمي ، فإن لزم من كون الوجوب بـالذات رافعـا للامتنـاع ، كونـه ثبوتيـا لأن رافع العدم ثبوت لزم من كون هذا الوجوب بـالذات ، رافعـا للامتنـاع ، كونـه ثبوتيا لأن رافع العدم ثبوت لزم من كون هذا الوجوب بـالذات رافعـا للإمكـان الخاص كونه عدميـا ، لأن رافع الثبـوت عدم ، وإن لم يلزم هـذا ، لم يلزم ذاك أيضا .

فهذا مجموع المباحث الدالة على أن المفهـوم من الوجـوب بالـذات [يمتنع كونه ثبوتيا .

المقام الثاني : في بيان أنه لـما كان المفهـوم من الوجـوب بالـذات[1]] أمرا سلبيا ، لم يلزم منه كون الواجب لذاته مركبا . وتقريره : أنـه على هـذا التقديـر يكون الاشتراك حاصلا في هذا المفهوم السلبي ، ويكون الامتياز حـاصلا بتمـام تلك الحقيقة ، وهذا لا يوجب وقوع التركيب في الحقيقة . والـدليل عليـه : أنه لا شـك في وجود مـاهية من الماهيات وتلك المـاهيات إمـا أن تكـون بسيـطة أو مـركبة ، فـإن كانت بسيـطة فقد حصلت المـاهية البسيـطة ، وإن كانت مـركبـة فالمركب إنما يتولـد من البسائط . فـالقول بـإثبات المـاهية البسيـطة أمر لابـد من الاعتـراف به ، عـلى كل جـال ثم إن كل بسيـطين ، فإنـه لابد وأن يشتـركا في سلب كل ما عداهما عنهما ، فإن كان الاشتراك في السلوب يوجب وقوع التركيب في الماهية ، لزم كون البسيط مركبا ، وذلك محال . فيثبت بما ذكرنا : أن المفهوم من الوجوب بالذات مفهوم سلبي ، وثبت أنه متى وقـع الاشتراك في المفهـومات

---

(١) من (و)

السلبية ، فإنه لا يلزم وقوع التركيب في الماهية ، فيلزم أن بتقدير وجود أشياء يكون كل واحد منها واجب الوجود لذاته ، فإن لا يلزم وقوع التركيب في ذات كل واحد منها [وهذا آخر الكلام في تقرير هذا المقام[1]]

السؤال الثاني : إن سلمنا أن المفهوم من وجوب الوجود بالذات أمر ثابت ، وسلمنا أن تلك الأشياء متباينة بتعيناتها ، فلم قلتم : إن تعين كل متعين أمر ثابت ، حتى يلزم عليه كون كل واحد من تلك الأشخاص مركبا في ذاته ؟ فنفتقر ههنا إلى بيان أن التعين ليس أمرا ثابتا ثم إلى بيان أنه متى كان الأمر كذلك ، لم يلزم وقوع التركيب . أما بيان أن التعين لا يجوز أن يكون أمرا ثابتا ، فيدل عليه وجوه :

الوجه الأول: إن التعين لو كان أمراً ثابتاً، لوجب أن يكون تعين هذا الشخص ، مغايرا لتعين ذلك الشخص الآخر إذ لو كان تعين هذا ، نفس تعين ذاك الآخر ، لكان هذا هو عين ذاك الآخر ، وذلك يمنع من حصول التعدد وإذا ثبت هذا فنقول : هذه التعينات المتعددة تكون متشاركة في الماهية المسماة بالتعين ، ومتباينة بتشخصاتها ، فيلزم أن يكون تعين التعين زائدا عليه . ويفضي إلى التسلسل [لكن القول بالتسلسل[2]] يوجب القول [بوجود أسباب ومسببات لا نهاية لها . لأن تعين كل متعين ، علة ، لحصول ذلك المتعين . لكن القول بوجود أسباب ومسببات ، لا نهاية لها محال[3]] فكان هذا محالا .

وههنا وجه آخر يدل على امتناع هذا وذاك وهو : إن كل كثرة فإن الواحد فيها موجود ، فلو حصلت هذه الكثرة ، لكان الواحد فيها حاصلا ، لكن أي شيء فرض كونه واحدا ، فذلك الواحد متعين ، فتعينه زائد عليه ، فلا يكون ذلك الواحد واحدا ،

وقد فرضناه كذلك . هذا خلف فيثبت : أن القول بأن التعين زائد على

---

(١) من (ز)
(٢) من (س)
(٣) من (س)

الذات ، يفضي إلى هذا المحال ، فكان القول به باطلا .

ولا يقال : لم لا يجوز أن يقال : إنا إذا قلنا : هذا السواد . فهذا السواد إنما تعين لأنه انضافت ماهية السواد إلى ماهية التعين ، وكذلك انضافت ماهية التعين ، إلى ماهية السواد [فماهية السواد[1]] تعينت لانضمام ماهية التعين إليها ، وكذلك ماهية التعين إنما تعينت لانضمام ماهية السواد إليها ، وبهذا الطريق انقطع التسلسل ؟ لأنا نقول : هذا باطل . لأن ماهية السواد ماهية كلية ، وماهية التعين ماهية كلية ، [والماهية الكلية[2]] إذا تقيدت بماهية أخرى كلية ، كان الحاصل بعد ذلك يكون كليا لا شخصيا ، فلو كان الأمر كما ذكرتم ، لكان هذا السواد كليا ، لا شخصا معينا . وحيث لم يكن الأمر كذلك ، علمنا أن ما ذكرتموه باطل .

الوجه الثاني : في بيان أن التعين يمتنع كونه معنى زائداً على الذات : هو أنه لو كان معنى زائداً على الذات ، لكان هذا المتعين ليس شيئاً واحداً بل شيئان أحدهما : ذلك الشيء . والثاني : تعينه ، وكل معين فتعينه زائداً عليه ، فيلزم أن يكون كل واحد منها ليس شيئاً [بل شيئين ، فعلى هذا التقدير لا يكون ذلك الشيء الواحد شيء واحداً][3] بل أشياء غير متناهية ولما كان ذلك محالاً كان القول بأن التعين زائداً على الذات قولاً باطلاً .

والوجه الثالث : إن تعين هذا الشخص مغاير لتعين ذلك الشخص ، فلولا أن حصة [هذا الشخص][4] من ماهية السواد مباينة عن حصة الشخص الأخر من السواد ، وإلا لامتنع أن ينضاف هذا التعين إليه دون ذلك التعين . لأن إيضاف شيء أجنبي إليه بعينه دون الآخر ، مشروط بامتيازه في نفسه عن الآخر ، فيلزم أن يكون إمكان إيضاف هذا التعين إليه ، دون إيضاف التعين الأخر إليه مسبوقاً بحصول التعين فيه ، فيكون حصول الشيء مسبوقاً بحصول

---

(١) من (س)
(٢) من (ز)
(٣) من (س)
(٤) من (ز ، س)

غير ذلك الشيء . وهذا محال . فكان القول بأن التعين أمر زائد على الذات باطلاً .

الوجه الرابع : إن التعين لو كان مفهوماً زائداً ثابتاً ، لكان هذا التعين مركباً من جزئين . وكل واحد من هذين الجزئين ، إن كان واجباً لذاته ، صار واجب الوجود أكثر من واحد ، وأنتم إنما تذكرون هذه الدلائل لإبطاله ، وإن لم يكن كذلك ، فحينئذ يلزم القول بكون أحد هذين الجزئين ممكناً لذاته [وما يكون أحد أجزائه ممكناً لذاته][1] كان ذلك المركب أولى بالإمكان ، فيلزم أن يكون كل ذات معينة مشخصة في الوجود أن تكون ممكنة لذاتها . وهذا يقتضي أن لا يحصل في الوجود موجود معين ، يكون هو في نفسه واجب الوجود ، وذلك محال .

الوجه الخامس : إنه لا معنى للتعين إلا أن هذا الشيء ليس هو ذلك الآخر . ومعلوم أن هذا المفهوم سلب محض . ولا يقال : الدليل على أن التعين مفهوم ثبوتي : هو أنا نبين أنه مفهوم زائد على أصل الماهية ، ثم نبين أن ذلك الزائد يجب أن يكون أمراً ثابتاً .

أما الذي يدل على أنه مفهوم زائد على أصل الماهية وجوه :

الأول : إنه لو كان لا فرق بين السواد وبين هذا السواد [لكان متى حصل السواد فقد حصل هذا السواد][2] ومعلوم أن ذلك باطل فيثبت أن قولنا : هذا السواد قد اشتمل على قيد ، لم يحصل في قولنا : السواد .

[الثاني : إن قولنا : السواد[3]] ماهية لا يمنع نفس مفهومها عند وقوع الشركة فيها [وقولنا : هذا السواد يمنع عن وقوع الشركة فيها][4] ولولا التفاوت في الحقيقة ، وإلا لما حصل هذا التفاوت في هذا الحكم ، ولا شك أن

---

(1) من (س)
(2) من (س)
(3) من (س)
(4) من (س)

المفهوم من السواد حاصل في المفهوم من قولنا : هذا السواد . فوجب أن يكون قولنا : هذا السواد قد اختص بقيد زائد على المفهوم من مجرد قولنا : السواد [وذلك هو المطلوب :

الثالث : إن بديهة العقل حاكمة بأن المفهوم من قولنا : هذا السواد][4] مفهوم مركب من قولنا: هذا، ومن قولنا: السواد. وحاكمة أيضاً بأن المفهوم من قولنا : هذا مغاير للمفهوم من قولنا : السواد . وذلك يدل على أن تعين المتعينات أمر زائد على الماهية .

إذا ثبت هذا فنقول : هذا المفهوم الزائد : أمر ثبوتي . ويدل عليه وجهان :

الأول : إن هذا السواد من حيث إنه هذا السواد موجود . وقولنا : هذا ، جزء من مفهوم قولنا : هذا السواد . والمعدوم يمتنع أن يكون جزءاً من الموجود ، فوجب أن يكون المفهوم من قولنا : هذا : موجوداً :

والثاني : إن بتقدير أن يكون تعين هذا المتعين مفهوماً عدمياً ، فإنه لا يكون عبارة عن عدم أي شيء كان ، وإنما هو عبارة عن عدم تعين المتعين الآخر ، وذلك التعين الآخر إن كان عدماً ، كان هذا التعين عدماً للعدم . وعدم العدم ثبوت . فهذا التعين ثبوت . فيكون التعين الآخر ثبوتاً ، ضرورة أن التعينات أفراد ماهية واحدة فيكون حكمها بأسرها حكماً واحداً . وإن كان التعين الآخر ثبوتاً وجب أن يكون هذا التعين أيضاً ثبوتاً لعين ما ذكرناه .

فثبت بهذه البيانات : أن تعين كل متعين : صفة موجودة زائدة على الذات ، وحينئذ ينتظم الدليل المذكور ، لأنا نقول : هذه الدلائل التي ذكرتم تفيد أن التعين صفة زائدة على الماهية[1] . والدلائل التي ذكرناها تفيد أن الأمر ليس كذلك ، فحصل التعارض ، وبقي الشك [ومع قيام هذا الشك][2] صار

---

(١) من (و ، س)
(٢) الذات (س)
(٣) من (س)

الدليل المذكور في توحيد واجب الوجود مشكوكا ، لأن الموقوف على المشكوك مشكوك .

السؤال الثالث : سلمنا أن وجوب الوجود ، مفهوم ثابت ، وأن التعين مفهوم ثابت ، إلا أنا نقول : والكثرة التي التزمتموها لازمة على القول بوحدة واجب الوجود ، وإذا كان هذا المحذور لازماً ، سواء قلنا بتوحيد واجب الوجود أم لم نقل به فحينئذ يسقط هذا الاستدلال .

وإنما قلنا : إنه لازم مع القول بتوحيد واجب الوجود لوجوه :

الأول : إن المبدأ الأول ليس عبارة عن محض وجوب الوجود ، الذي هو ما هية كلية [لا يمنع نفس مفهومها عن وقوع الشركة فيها . لأن الماهية الكلية[1]] لا وجود لها في الأعيان البتة بل الموجود في الأعيان ذات معينة موصوفة بكونها واجبة الوجود ، فيكون ذلك التعين زائد على ماهية وجوب الوجود ، وذلك التعين لا بد وأن يكون صفة ، فيكون ذلك التعين زائد على ماهية وجوب الوجود ، وذلك التعين لا بد وأن يكون صفة لواجب الوجود ، والصفة مفتقرة إلى الموصوف ، والمفتقر إلى الغير ممكن لذاته ، فذلك التعين ممكن لذاته ، وهو معلول بوجوب الوجود ، فيلزم أن تكون الذات المعينة مركبة من جزءين أحدهما ممكن لذاته . والذي يكون جزء ماهيته لذاته ، كان هو بالإمكان أولى ، فيلزم أن تكون تلك الذات المعينة ممكنة الوجود لذاتها ، فعلى هذا كل ما هو موجود في الأعيان فهو ممكن لذاته ، فينعكس انعكاس النقيض : إن كل ما لا يكون ممكنا لذاته ، فهو ليس بموجود في الأعيان . فيثبت : أن الإلزام الذي أوردتموه على القول بكثرة واجب الوجود لذاته هو بعينه قائم مع القول بوحدة واجب الوجود لذاته .

الثاني : وهو إن مدار كلامكم على أنه لو كان واجب الوجود أكثر من واحد ، لكان كل واحد منهما مركبا من الوجوب الذي به يشارك غيره ومن التعين الذي به يمتاز عن غيره ، ثم إن كان الوجوب علة [لذلك التعين ، فكل

---

(١) من (ز)

واجب الوجود هو ذلك التعين ، وإن كان ذلك التعين علة][1] للوجوب يلزم أن يكون وجوب الوجود ، معلول شيء آخر . فنقول : هذا لازم عليكم مع القول بتوحيد واجب الوجود . وذلك [لأن الوجوب صفة عارضة لاتصاف الماهية بالوجود وذلك لأن الوجود والإمكان والامتناع][2] جهات ، وهي صفات للرابطة الحاصلة بين الموضوع والمحمول ، وإذا كان الأمر كذلك ، كان الوجوب على كل التقديرات صفة خارجة عن الماهية ، وكل صفة خارجة عن الماهية ، فهي ممكنة لذاتها معللة بالغير . فيثبت أن هذا المحذور لازم . سواء قلنا : إن واجب الوجود لذاته واحداً ، أو قلنا إنه أكثر من واحد .

الثالث : إنا نعلم بالضرورة أن من الماهيات ما يكون مستلزما لذاته ماهية أخرى ، مثل قولنا : إن الثلاثة مستلزمة للفردية ، وإن الأربعة مستلزمة للزوجية وكون الثلاثة مستلزمة للفردية أمر واجب لذاته [لا لغيره ، وكون الأربعة مستلزمة للزوجية أمر واجب لذاته][3] فهذه الوجوبات الذاتية أشياء كثيرة . فالواجب لذاته أكثر من الواحد .

فإن قالوا : هذه الوجوبات الذاتية ليست ذوات قائمة بأنفسها ، وإنما هي أحوال نسبية اعتبارية ، وكلا منا في أن الذوات القائمة بنفسها ، الواجبة الوجود لذاتها، يجب أن تكون واحدة. فنقول في الجواب: أنتم بنيتم التقسيم الذي ذكرتموه في توحيد واجب الوجود لذاته على مفهوم الوجوب بالذات . والوجوب بالذات حاصل في هذه الاعتبارات ، لأنها من حيث هي هي ، أمور واجبة لذواتها ، ممتنعة التعيين لما هي هي ، فكان هذا وجوبا بالذات ، فكان هذا نقضا على ما ذكرتموه .

الرابع : إن كلامكم مبني على أن كل مركب في ماهية ، فإنه يمتنع أن يكون واجبا لذاته . فنقول : إن هذا باطل لأن الوجوب على قسمين ، منه ما يكون وجوبا بالذات ، ومنه ما يكون وجوبا بالغير ، فالوجوب هو القدر المشترك

---

(١) من (س ، ط) وفي (س) فكل وفي (ط) وكل
(٢) من (س)
(٣) من (ز ، س)

وكونه بالذات هو الذي به يحصل الامتياز ، فالوجوب بالذات ، مركب من الجنس وهو مسمى الوجوب ، ومن الفصل وهو خصوص كونه بالذات ، [فيثبت : أن الوجوب بالذات][1] ماهية مركبة من قيدين فإن كان كل مركب ممكناً، لزم أن يكون الوجوب بالذات ممكناً بالذات [هذا خلف][2] فيكون أحد المعاندين عين الثاني ، وذلك باطل ، وإن لم يلزم فيما يكون متركبا الماهية ، كونه ممكنا . فحينئذ تبطل هذه المقدمة . [وهذا تمام الكلام عن الحجة الأولى][3] .

وأما الحجة الثانية وهي قولكم : لو كان واجب الوجود أكثر من واحد ، لكان واجب الوجود ، إما أن يكون جنسا تحته أنواع ، أو نوعا تحته أشخاص . قلنا هذا الكلام إنما يلزم لو ثبت أن وجوب الوجود مفهوم ثبوتي داخل في الماهية ، حتى يقال : إنه بالنسبة إلى الأشياء الداخلة فيه ، يجب أن يكون جنساً بالنسبة إلى الأنواع أو نوعا بالنسبة إلى الأشخاص ، وقد بينا أنه مفهوم سلبي ، فيمتنع أن يكون داخلا في الماهية ، فيكون كونه مقولا على ما تحته ، ليس على قياس قول الجنس على أنواعه ولا على[4] قياس قول النوع على أشخاصه . وتمام التقرير ما تقدم . [والله أعلم][5] .

(١) من (ز)
(٢) من (س)
(٣) من (ز)
(٤) ولا على (س) وعلى (ط)
(٥) من (ز)

الفصل الثاني

في

حكاية دلائل المتكلمين على أن الإله واحد

اعلم[1] : أنهم ذكروا أنواعا من الدلائل . أقواها دليل التمانع . فقالوا : لو قدرنا إلهين قادرين على جميع الممكنات ، ثم أراد أحدهما تحريك جسم، وأراد الآخر تسكينه، فإما أن يحصل المراد معاً، أو يحصل أحدهما دون الآخر . والأقسام الثلاثة باطلة ، فكان القول بوجود الإلهين باطلا . أما الحصر فظاهر ، وأما أنه يمتنع حصول المرادين معاً ، فلأنه يلزم منه كون الجسم الواحد دفعة واحدة : متحركا وساكنا معا . وهو محال . وأما أنه يمتنع[2] حصول المرادين معا ، فالدليل عليه: أن المانع من حصول مراد هذا ، ليس مجرد كون الثاني قادراً، وإنما المانع من حصول مراد الأول هو حصول مراد الثاني، والحكم لا يحصل إلا عند حصول العلة ، فامتناع مراد هذا ، معلل بحصول مراد ذاك، وامتناع حصول مراد ذاك معلل بحصول مراد هذا ، فلو امتنع المرادان معا ، لزم حصول المرادين معا ، حتى يكون وجود كل واحد منهما مانعا من حصول الآخر ، فيثبت : أن امتناع كل واحد منهما ، يوجب حصول كل واحد منهما ، وما أفضى نفيه إلى ثبوته كان باطلا فالقول بامتناع المرادين معا ، وجب أن يكون باطلا . واعلم أنه لو ثبت أن الأعراض [غير[3]] باقية ، حصل لنا

---

(١) التاسع عشر [الأصل] وفي (س) : على أن الإله واحد ، وفي (و) إله العالم

(٢) يمتنع تعذر (و) يمتنع (س)

(٣) من (س)

في إبطال هذا القسم دليل آخر . وهو : أنه لو تعذر على كل واحد منهما تحصيل مراده ، لزم أن يبقى الجسم خاليا عن الحركة والسكون ، وذلك محال . أما إذا قلنا : الأعراض باقية ، لم يلزم منه محال البتة ، لأنه لما اندفع كل واحد منهما بالآخر ، بقي الجسم على ما كان عليه قبل ذلك ، فيبقى العرض الذي كان موجودا قبل ذلك . وأما أنه يمتنع حصول أحد المرادين دون الآخر فيدل عليه وجهان : الأول : إنه لما كان كل واحد منهما قادرا على ما لا نهاية له من الممكنات ، امتنع كون أحدهما أقوى قدرة من الثاني ، ولما كانا متساويين في كمال الاقتدار ، فلو وقع مراد أحدهما دون الثاني ، كان هذا قولا برجحان أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح ، وأنه باطل . والثاني : إنه إذا حصل مراد أحدهما دون الثاني ، فالذي لم يحصل مراده ، كان عاجزا ، والعاجز لا يكون إلهاً . فهذا تقرير هذا الدليل .

فإن قيل : هذا الدليل بناء على جواز أن يريد أحدهما شيئا ، ويريد الثاني ضده . فلم قلتم : إن هذا ممكن ؟ وما الدليل عليه ؟ لا يقال : الدليل عليه : أنه لو انفرد هذا بالإلهية صح منه إرادة الحركة ، ولو انفرد الثاني صح منه إرادة السكون ، فإذا اجتمعا ، فإما أن يبقيا على ما كانا عليه حال الانفراد ، أولا يبقيا على تلك الحالة [فإن بقيا على تلك الحالة[1]] فحينئذ يصح من هذا إرادة الحركة ، ومن الثاني إرادة السكون حال الاجتماع ، وهذا هو المطلوب .

وإن لم يكن بقيا حال الاجتماع على ما كانا عليه حال الانفراد ، فهذا باطل لوجوه :

الأول : إنهما لما كانا متساويين في كمال القدرة والإلهية ، لم يكن امتناع هذا عن الإرادة بسبب ذاك ، أولى من امتناع ذاك عن الإرادة بسبب هذا . فوجب أن يندفع كل واحد منهما بالآخر وذلك محال . لأن الموجب لاندفاع الجانب الأول حصول الجانب الثاني ، والموجب لاندفاع الثاني حصول الجانب الأول ، فلو اندفع الجانبان معا ، لزم الجانبين معا على ما ذكرناه في أول

---

(١) من (س)

الدليل . وكل شيء يفضي ثبوته إلى نفيه ، أو نفيه إلى ثبوته كان باطلا ، فوجب أن يكون هذا الكلام باطلا .

الثاني : وهو أن تعلق إرادة كل واحد منهما بذلك الفعل المعين ، حكم ثبت من الأزل ، والأزل لا يجوز زواله ، فوجب أن لا تبطل تلك الإرادة .

الثالث : إنه لما أراد هذا شيئا ، وأراد الثاني ضده . ثم عجزا عن تحصيل مراديهما ، عند الأجتماع . كان هذا العاجز أقوى ، والضعيف أكمل [1]

فهذا تمام الكلام في تقرير هذا المقام . لأنا نقول : مدار هذا الكلام على أن كل حكم يصح حصوله عند الانفراد ، وجب أن يبقى صحيحاً ممكنا عند الأجتماع . فنقول : وهذا باطل بدليل : أن هذا عند الانفراد قادر على تحصيل مراده ، وذلك عند الانفراد أيضاً قادر على تحصيل مراده ، وأما عند الأجتماع فلم يبقيا على هذه الحالة ، فيثبت أنه لا يلزم من حصول حكم حال الانفراد ، إمكان حصوله حال الأجتماع ، فظهر سقوط هذا الكلام .

السؤال الثاني : إن دل ما ذكرتم على أن حصول المخالفة بينهما جائز ، إلا أنه حصل عندنا وجوه دالة على امتناع ذلك .

فالوجه الأول : إن كل واحد منهما يجب أن يكون عالما بجميع المعلومات ، ومن المعلوم بالضرورة أنه لا بد وأن يكون الواقع أحد القسمين إما الحركة وإما السكون ، وإذا كان الأمر كذلك ، كان كل واحد من الإلهين عالما بأن الداخل في الوجود هو ذلك القسم ، والإرادة يجب أن تكون على وفق العلم ، لأن خلاف المعلوم محال الوقوع . وما كان محال الوقوع امتنع أن يكون مرادا ، مع العلم بكونه محال الوقوع ، وإذا كان كل واحد منهما عالما بأنه لا يقع إلا ذلك الشيء ، وثبت أن ذلك يوجب الاتحاد في الإرادة ، فحينئذ يظهر أن المخالفة بينهما في الإرادة ممتنعة .

---

(١) العبارة من (س) وفي (و) : براديهما [كان ذلك عجزاً ، فلما صار الاجتماع مانعاً لهما عن المخالفة في الإرادة] كان هذا العاجز أقوى والضعيف أكمل . وما بين القوسين من (و) .

الوجه الثاني : وهو أنه إما أن يكون أحد الجانبين أرجح في كونه مصلحة من الجانب الآخر، أو لا يكون. فإن كان أحد الجانبين أرجح كان كل واحد من الإلهين عالماً بذلك الرجحان ، فوجب أن يكون كل واحد منهما مريداً لذلك الجانب .

وعلى هذا التقدير فإنه يمتنع اختلافهما في الإرادة ، وأما إن لم يكن أحد الجانبين أرجح ، فحينئذ يكون كل واحد منهما عالماً بحصول المساواة في الطرفين ، والفعل بدون المرجح محال ، فحينئذ يكون كل واحد منهما عالماً بأن الترجيح محال ههنا . ومع هذا العلم يمتنع أن يريد ترجيحه . فيثبت أن على جميع التقديرات يمتنع أن يخالف أحد الإلهين الثاني في القصد والإرادة .

الثالث : إن علم كل واحد منهما بأنه لو حاول المخالفة لتعذر عليه تنفيذ مراده يمنعه من إرادة المخالفة . فهذه الوجوه الثلاثة دالة على امتناع حصول المخالفة بينهما .

السؤال الثالث : سلمنا صحة المخالفة بينهما إلا أن المحاولات المذكورة ، إنما تلزم من حصول المخالفة، لا من مجرد إمكان حصول المخالفة. فهب إنكم دللتم على إمكان حصول المخالفة ، إلا أنكم ما لم تذكروا الدليل على حصول المخالفة لم يتم دليلكم .

السؤال الرابع : لم لا يجوز أن يتعذر على كل واحد منهما تحصيل [مراده ؟ قوله : « المانع لكل واحد منهما عن تحصيل مراده ، هو حصول مراد الثاني ، فلو امتنع المرادان معا ، لوجب حصول[1] المرادين معاً . وأنه باطل » قلنا : لم لا يجوز أن يقال : المانع لكل واحد منهما عن تحصيل مراده ، علمه بأنه لو حال تحصيل مراده ، يمنعه الآخر منه . فهذا العلم هو المانع فقط ، وحينئذ لا يلزم المحذور المذكور ؟

السؤال الخامس : لم لا يجوز أن يقال : يقع مراد أحدهما دون الآخر ؟

---

(١) من (ر) وفي (و) المرادان معاً ، وأنه

قوله : « إن هذا يقتضي حصول الرجحان لا لمرجح ، وأنه باطل » قلنا : أليس أن العالم لما كان محدثاً ، وجب الأعتراف بأنه تعالى خصص إحداثه بوقت معين دون سائر الأوقات من غير مخصص اختص به ذلك الوقت ؟ فإذا جاز هذا ، فلم لا يجوز رجحان أحدهما على الآخر لا لمرجح ؟ فإن قالوا : لم لا يجوز أن يقال : إنه تعالى خصص إحداث العالم بالوقت المعين لأجل أن ذلك الوقت أقرب إلى إصلاح المكلفين ؟ فنقول : الدليل على فساد هذا القسم ، أن نقول : جميع الأوقات إما أن تكون متساوية في جميع الأمور المعتبرة في الخلق ، وإما أن لا تكون متساوية .

فإذا كان الأول فالإشكال لازم ، وإن كان الثاني فنقول : اختصاص ذلك الوقت المعين بتلك الخاصية ، إما أن يكون لذاته ، أو لشيء من لوازم ذاته ، أو للفاعل المنفصل . فإذا كان الأول أو الثاني فقد جوزتم أن يكون للوقت المعين أثر في اقتضاء حصول تلك الخاصية ، وإذا عقل ذلك ، فلم لا يعقل أن يقال : إن ذلك الوقت هو الذي اقتضى حدوث العالم ؟ وعلى هذا التقدير فإنه لا يمكن الأستدلال بحدوث العالم على إثبات الصانع ، وإن كان الثالث عاد التقسيم المذكور في أن ذلك الفاعل [المباين ، لم[1]] خصص ذلك الوقت المعين بتلك الخاصية ؟ فإن كان ذلك لأجل اختصاص ذلك الوقت بخاصية أخرى ، عاد التقسيم فيه ، ولزم التسلسل . وإن لم يكن لأجل اختصاص ذلك الوقت بشيء من الخواص ، فحينئذ قد جوزتم في الفاعل المختار أن يرجح أحد مقدوريه على الآخر لمرجح ، فإذا جوزتم ذلك [فلم لا يجوز أيضاً أن أحد الإلهين يقع مقدوره ، والإله الثاني لا يقع مقدوره[2]] مع أنه لا يكون أحدهما مخصوصاً بما لأجله حصل الرجحان ؟ أما قوله ثانياً : « القديم العاجز محال » قلنا : لا نسلم . والدليل عليه هو : أن الإله تعالى كان موجوداً في الأزل مع أنه ما كان قادراً البتة على الفعل في الأزل . لأن الفعل ماله أول . والأزل مالا أول له . والجمع بينهما محال . والمحال لا قدرة عليه .

---

(١) من (و)
(٢) من (و)

فيثبت : أنه تعالى ما كان قادراً على الإيجاد والتكوين في الأزل البتة . وإذا كان هذا غير ممتنع ، فكيف يمتنع أن يعجز عن فعل واحد ، من وقت واحد ؟

السؤال السادس : إن هذا التقسيم إن صح لزم أن لا يقدر العبد على الفعل أصلاً ، وهذا محال [فذاك محال[1]] بيان الملازمة : وهو أن العبد لو كان قادراً على الإيجاد والتكوين ، فإذا اتفق أن الله أراد تحريك جسم ، وقصد العبد إلى تسكينه فإما أن يقع المرادان معاً وهو محال [أولاً يقع واحد منهما وهو أيضاً محال[2]] لعين ما ذكرتم من الدليل . وإما أن يقع أحدهما دون الثاني ، وهذا أيضاً محال . وذلك لأنا وإن قلنا : إن الله تعالى [كان[3]] قادراً على ما لا نهاية له ، وكان العبد لا يقدر إلا على المتناهي ، إلا أن قدرة الباري على تحريك الجوهر الواحد يمتنع أن تكون أقوى وأكمل من قدرة العبد على تسكين ذلك الجوهر لأن الجوهر الفرد لا يقبل القسمة[4] فحركته وسكونه أيضاً لا يقبل القسمة[5] وإذا كانت هذه الحركة وهذا السكون غير قابلين للتفاوت والقسمة ، امتنع وقوع التفاوت في القدرة عليهما ، فالباري تعالى قادر على ما لا نهاية له من المقدورات والعبد لا قدرة له إلا على المتناهي . إلا أن وقوع ذلك التفاوت في كيفية القدرة على ذلك المتناهي محال .

إذا ثبت هذا فنقول : لو وقع مراد الله تعالى دون مراد العبد مع أنا بينا أن القدرة عليها لا تقبل التفاوت أصلاً ، فحينئذ يلزم رجحان الممكن لا لمرجح وهو محال . فيثبت : أن هذا التقسيم لو صح لوجب أن لا يكون العبد قادراً على الإيجاد والتكوين . وإنما قلنا : إن ذلك محال . وذلك لأن حسن المدح والذم [معلوم بالضرورة ثم علمنا أن من أحسن الذم والمدح[6]] فرع على كون

---

(١) من (و ، س) .
(٢) من (و) .
(٣) زيادة
(٤) القسمة (و ، س)
(٥) القسمة (س) الحركة (و)
(٦) من (و)

العبد فاعلاً وموجداً ، ومتى كان الفرع معلوماً بالضرورة ، كان الأصل أيضاً معلوماً بالضرورة ، فوجب أن يكون العلم بكون العبد موجداً علماً ضرورياً .

وهذه مقدمات لا بد من تقريرها .

أما المقدمة الأولى : وهي قولنا : إن العلم الضروري حاصل بحسن المدح والذم . فتقريره : أن كل من أحسن إلى إنسان ، وأوصل إليه نوعاً من أنواع الخير ، فإن صريح عقله يحكم بحسن الشكر والمدح والثناء له ، وكل من آذاه وأوصل إليه نوعاً من أنواع الضرر ، فإن صريح عقله يحمله على أن يقول : لم فعلت هذا ؟ وبئس ما فعلت . والعلم بحسن هذا المدح والذم من أجلى العلوم الضرورية ، والمنازع فيه مكابر في أجلى العلوم البديهية .

وأما المقدمة الثانية : وهي في بيان أن العلم بحسن المدح والذم فرع على العلم بكونه فاعلاً . فالدليل عليه : أن من رمى وجه إنسان بحجر حتى شجّه ، فإنه يجد من قبله ذمّ ذلك الرامي ، ولا يجد البتة ذم ذلك الحجر ولو قيل له : لم فرقت بينهما في هذا الحكم ؟ فكل عاقل يفرق بينهما بقوله : إن الرامي فعل هذا الفعل باختياره ، فاستحق المدح والذم . وأما الحجر فلا قدرة له على الفعل البتة . فيثبت بما ذكرنا : أن صريح العقل حاكم بأن حسن المدح والذم فرع على العلم بكون الفاعل فاعلاً .

وأما المقدمة الثالثة : وهي في بيان أن العلم بالفرع لما كان ضرورياً ، وجب أيضاً أن يكون العلم بالأصل ضرورياً . فالدليل عليه : أن الأصل إذا لم يكن معلوماً بالضرورة أمكن وقوع الشك فيه . وعند وقوع الشك في الأصل يلزم وقوع الشك في الفرع ، فيثبت : أن كون الأصل نظرياً ، يقتضي جواز وقوع الشك في الفرع ، ولما دللنا على أن وقوع الشك في هذا الفرع محال ، أعني العلم باستحقاق المدح والذم ، وجب أن يكون العلم بذلك الأصل ، أعني العلم بكون العبد موجداً غير قابل للشك . ومتى كان الأمر كذلك ، كان ذلك معلوماً بالضرورة . فيثبت بما ذكرنا : أن التقسيم الذي ذكرتم لو صح ، لزم القدح في كون العبد موجدا لأفعال نفسه ، وثبت أن هذا باطل ، فوجب أن يكون ذلك التقسيم باطلاً .

السؤال الرابع : هب أن ما ذكرتم من الدليل يمنع من وجود إلهين يكون كل واحد منهما قادراً على [ما لا نهاية له من المقدورات ، إلا أنه لا يدل على امتناع وجود إلهين يكون كل واحد منهما قادراً على بعض المقدورات[1]] ولا يدل أيضاً على وجود موجود آخر واجب الوجود لذاته ، بحيث لا يقدر على شيء البتة ، سواء كان حياً أو ميتاً .

فهذا جملة الكلام في طرف السؤال .

والجواب عن السؤال الأول : إنا قد دللنا على أن كل واحد منهما لو انفرد ، فإنه يصح منه القصد إلى تكوين ذلك الضد ، وعند اجتماعهما ، وجب أن يبقيا على ما كانا عليه حال الانفراد . قوله : « ينتقض هذا ، بما أن هذا وحده قادر على خلق الحركة ، وذاك وحده قادر على خلق السكون ، ثم إنهما عند الاجتماع لا يبقيان قادرين على تحصيل هذين المرادين » قلنا الدليل يقتضي بقاء كل واحد منهما قادراً عند الأجتماع على ما كان قادراً عليه حال الانفراد ، إلا أن ذلك محال ، لما أنه يقتضي الجمع بين الضدين فكان القول بوجود الإلهين مفضياً إلى أحد هذين المحالين ، وهو أن يتعذر عليهما حال الأجتماع ، ما كان مقدوراً لهما حال الانفراد إلا أن ذلك محال ، لما أنه يقتضي الجمع بين الضدين . ولما كان القول . بوجود الإلهين مفضياً إلى أحد هذين المحالين وجب القطع بأن فرض وجود الإلهين محال . وهذا يؤكد الدليل المذكور ولا يوجب الطعن فيه . أما قوله في المعارضة الأولى : « إن كل واحد منهما عالم بجميع المعلومات ، فيكون كل واحد منهما عالماً بأن أي الطرفين يقع ، وأيهما لا يقع ؟ وإذا كان كذلك امتنع أن تريد ، إلا ذلك الواحد ، فيمتنع وقوع المخالفة بينهما » قلنا : العلم بالوقوع تبع للوقوع الذي هو تبع لإرادة الوقوع ، فلو جعلنا إرادة الوقوع تابعة للعلم بالوقوع ، لزم الدور ، وأنه باطل . أما قوله في المعارضة الثانية : « إن كل واحد منهما يكون عالماً بأن الطرف الراجح في المصلحة أيهما ؟ فوجب كونهما مريدين لذلك الطرف » قلنا : الفعل إما أن يتوقف على الداعي

(١) من (س)

أولاً يتوقف [على الداعي[1]] فإن توقف على الداعي ، توقف صدور الفعل منا على الداعي ، وتلك الداعية لم تحصل بنا وإلا لافتقرت إلى داعية أخرى ، ولزم التسلسل ، وهو محال . فعلى هذا أفعال العباد مستندة إلى دواعي يخلقها الله تعالى ، وتكون كل تلك الدواعي موجبات لهذه الأفعال ، فالقاصد إلى تكوين السبب الموجب ، قاصد إلى تكوين المسبب ، فيلزم أن تكون أفعال العباد بأسرها واقعة بتكوين الله تعالى . وإذا كان الأمر كذلك ، فحينئذ لا تتوقف فاعلية الله تعالى على رعاية المصالح ، بل قد يقع ما يكون على خلاف رعاية المصالح ، وإذا كان الأمر كذلك ، لم يلزم من الإيجاد في وجه المصلحة : المساواة في الارادة، والفعل. وأما إن لم يتوقف الفعل على الدواعي فعند استواء التحريك والتسكين في جميع جهات المصالح والمفاسد ، لا يمتنع وقوع أن يحاول أحدهما التحريك ويحاول الآخر التسكين . وعند وقوع هذا التقدير تحصل المخالفة في القصد والتكوين ويتم الدليل المذكور . أما قوله في المعارضة الثالثة : « إن علم كل واحد منهما بما أنه لو حاول مخالفة الثاني لتعذر عليه تحصيل مراده بمنعه من المخالفة » فنقول : هذا إشارة إلى المنع من الإقدام على المخالفة . وفيه تسليم أنه لولا هذا المانع ، لكانت المخالفة ممكنة .

وأما قوله في السؤال الثالث : « إن هذه المحاولات إنما لزمت من وقوع المخالفة ، لا من إمكان[2] حصول المخالفة . فما الدليل على وقوع المخالفة » ؟ فنقول في الجواب : ههنا مقدمة يقينية وهي أن كل ما كان ممكناً ، فإنه لا يلزم من فرض وقوعه محال ، إذ لو لزم من فرض وقوعه محال ، لوجب أن يكون محال الوقوع ، مع أنا قد فرضناه ممكن الوقوع ، وهذا يفضي إلى الجمع بين النقيضين وهو محال . فيثبت : أن كل ما كان ممكناً فإنه لا يلزم من فرض وقوعه محال البتة . إذا عرفت هذا . فنقول : إنا إذا فرضنا وجود الإلهين، وفرضنا حصول هذه المخالفة بعد أن أقمنا الدلالة على أن هذه المخالفة ليست ممتنعة لذاتها وعينها ، ثم رأينا أن المحاولات قد لزمت . فنقول : هذه

---

(١) من (س)
(٢) إنكار (و) إمكان (س)

المحاولات ما لزمت من فرضنا وقوع المخالفة لأنا بينا أن فرض الممكن موجوداً ، لا يلزم منه محال البتة . فعلمنا أن هذه المحاولات إنما لزمت من فرض وجود الإلهين ، وما يلزم من فرض وجوده المحال ، يكون محالاً . فعلمنا بهذا الطريق : أن وجود الإلهين محال . أما قوله : « لم لا يجوز وقوع مراد أحدهما دون الثاني » ؟ قلنا : لأنه يقتضي وقوع أحد الجائزين من غير مرجح وقوعاً على سبيل الوجوب ، وأنه محال .

وقوله : « أليس أن القادر قد يرجح أحد الجانبين[1] على الآخر لا لمرجح ؟ فلم لا يجوز مثله ههنا » ؟ قلنا : الذين يقولون بجواز ذلك ، قالوا : إن ذلك إنما يجوز بشرط أن يصح منه فعل ضده . وههنا لا يصح منه ذلك . فيكون ذلك قدحاً في كون القادر قادراً . أما قوله : « إن هذا التقسيم يقدح في كون العبد موجدا لفعل نفسه » فنقول : هذا السؤال يتعلق بمسألة الجبر والقدر . والكلام المستقصى فيه سيأتي إن شاء الله . أما قوله : « إن هذا الدليل [لا يدل[2]] على امتناع وجود [الإلهين . اللذين يكون كل واحد منهما قادراً على بعض المقدورات دون البعض ، ولا يدل على وجود[3]] موجود ثان ، لا يقدر على شيء أصلاً ، سواء قيل : إنه حي ، أو ليس بحي » قلنا : مقصودنا من هذا الدليل ليس إلا بيان امتناع القول بوجود إلهين كاملي القدرة فقط . [والله أعلم[4]] .

الحجة الثانية في إثبات أن إله العالم واحد بناء على أصول المتكلمين : أن نقول : لو قدرنا وجود إلهين ، قادرين على جميع الممكنات ، لزم القطع بكون كل واحد منهما قادراً على عين مقدور الآخر . وهذا محال . فالقول بوجود الإلهين محال . أما الشرطية فظاهرة ، وأما أن هذه الملازمة ممتنعة . فتقريره : أنه لما كان كل واحد منهما [قادراً[5]] على جميع الممكنات ، فكل ما كان مقدوراً لهذا ،

---

(١) المقدورين (س)
(٢) من (س)
(٣) من (س)
(٤) من (س)
(٥) من (ن)

فهو بعينه مقدور لذاك . وإن وقع ذلك المقدور ، فإما أن يقع بهما معاً ، وإما أن يقع [بواحد منهما ، وإما أن يقع[1]] بأحدهما دون الثاني . والأقسام الثلاثة باطلة ، فالقول بوجود الإلهين باطل . إنما قلنا : إنه يمتنع وقوعه بهما معاً . وذلك لأن هذا القادر لما كان مستقلاً بالإيقاع وصار ذلك الفعل مع هذا الفاعل واجب الوقوع به ، ووجوب وقوعه به يمنعه من الاستناد إلى الثاني ، ووجوب وقوعه بالثاني يمنعه من الاستناد إلى الأول . فإذا اجتمعا عليه ، لزم أن يكون وجوب وقوعه بكل واحد منهما مانعاً من وقوعه بالثاني ، فيلزم أن يكون واقعاً بهما ، حال ما يمتنع كونه واقعاً بكل واحد منهما [وذلك يوجب الجمع بين النقيضين ، وهو محال . وإنما قلنا : إنه يمتنع أن لا يقع بواحد منهما[2]] لأن المانع من وقوعه بهذا ليس إلا وقوعه بذاك وبالضد . والأثر لا يوجد إلا عند حصول المؤثر ، فلو امتنع بهما معاً ، لزم أن يقع بكل واحد منهما حتى يكون وقوعه بهذا مانعاً من وقوعه بذاك وبالضد . وحينئذ يلزم أن يكون واقعاً بكل واحد منهما . فالحاصل : أن في القسم الأول : وقوعه بكل واحد منهما ، يمنع من وقوعه بهما . وفي الثاني عدم وقوعه بهما [يقتضي وقوعه بهما[3]] من حيث أن الأثر لا يوجد إلا عند حصول المؤثر ، والمؤثر في امتناع وقوعه بكل واحد منهما هو وقوعه بالآخر . وإنما يمتنع وقوعه بأحدهما دون الثاني ، لأنهما لما استويا في التأثير وفي القوة ، كان وقوعه ، بأحدهما دون الآخر رجحانا لأحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح ، وهو محال .

واعلم . أن الفرق بين هذه الطريقة وبين الطريقة المتقدمة : هو أنا في هذه الطريقة تكلمنا فيما إذا اجتمعا على إيجاد مقدور واحد ، وفي الطريقة الأولى تكلمنا فيما إذا أراد كل واحد منهما أحد الضدين ، دون إرادة[4] الآخر .

الحجة الثالثة في المسألة : قالوا : لو قدرنا إلهين عالمين ، بكل

---

(١) من (ر)
(٢) من (و)
(٣) من (س)
(٤) إرادة (س)

المعلومات ، فحينئذ يكون علم كل واحد منها متعلقاً بعين ما تعلق به علم الثاني ، وكل علمين تعلقا بمعلوم واحد على وجه واحد فهما مثلان ، فيلزم أن يكون علم كل واحد منها مثلا لعلم الآخر ، وكل ما صح على الشيء ، صح على مثله ، فكما صح على هذا العلم أن يكون قائماً بهذه الذات ، فكذلك وجب أن يصح على العلم القائم بالثاني ، أن يكون قائماً بالأول ، فيثبت أن كل واحد من هذين العلمين ، يصح قيامه بكل واحد منها بدلاً عن الآخر .

وإذا كان الأمر كذلك كان اختصاص هذه الذات بهذا العلم دون الذات الأخرى وجب أن يكون بتخصيص [مخصص[1]] وجعل جاعل ، وكل ما حصل بالفاعل الجاعل ، كان حادثا ، فلزم أن يكون علم الله محدثا ، وأن تكون قدرته محدثة ، وكل ما كان كذلك امتنع كونه إلهاً . فيثبت : أن القول بوجود الإلهين يفضي إلى هذه المحالات ، فوجب أن يكون محالاً . وفي تقرير هذه الحجة وتزييفها أبحاث كثيرة غامضة .

الحجة الرابعة : قالوا : لو فرضنا إلهين ، لامتنع أن يمتاز أحدهما عن الآخر بالزمان ، لأنهما قديمان ، وبالمكان لما ثبت أن الإله يجب أن يكون منزها عن الحجمية والمكان ، وإذا لم يحصل الامتياز بينهما ، وجب أن لا يبقى التعدد وقيل عليه : لم لا يجوز أن يتميز أحدهما على الآخر بالماهية والحقيقة ؟ ألا ترى أنه إذا حلّ في الجوهر الواحد علم وقدرة ، فإنه لم يحصل الامتياز بينهما لا بالزمان ولا بالمكان ولا بالمحل ، ولكن حصل الامتياز بينهما بالماهية والحقيقة . فلم لا يجوز أن يكون الأمر ههنا كذلك ؟ وأجيب عنه : بأنه لو وجد إلهان لامتنع أن يمتاز أحدهما عن الآخر بالزمان لأنهما قديمان وبالمكان لأنهما من الصفات ، وإما أن لا يكون كذلك . فإن حصل الامتياز بينهما بأمر من الأمور ، فذاك الأمر إما أن يكون معتبراً في تحقق الإلهية ، وإما أن لا يكون كذلك ، فإن كان ذلك الأمر معتبراً في الإلهية [فالذي لم يحصل له ذلك الأمر ، وجب أن لا

---

(١) من (س)

يكـون إلهاً ، وإن لم يكن معتبـراً في الإلهية[1]] كـان حصـول الإله بدون تلك الصفة جائزاً . فإن فرضناهما حاصلين بـدون تلك الصفة ، وجب أن لا يحصـل الامتياز بينهما أصـلاً. فيثبت: أنا لـو فرضنـا إلهين ، وجب أن لا يحصـل الامتياز بينهما بأمر من الأمور البتة ، وإذا لم يحصل الامتياز البتة ، لم يحصـل التعدد البتـة ، فيثبت: أن القول بالتعدد: محال.

الحجة الخامسة : إن وجود الإله الواحـد كافي في حصـول تدبـير العالم . وأما الزائد عليه فهو غير معلوم بالضرورة ولا بالنظر ، فلا يجوز إثبـاته . أمـا أنه غير معلوم بالضـرورة [فظاهـر . وأما أنـه غير معلوم بـالنظر[2]] فـلأن الدليـل الـدال على وجـود الصانـع هـو هـذا العـالم ، إمـا بحسب جـوازه ، أو بحسب حدوثه . وعلى التقديرين فالصانع الـواحد كـافي . فيثبت : أن الصانـع الثاني لم يعلم وجوده لا بالضرورة ولا بالنـظر البتة . وإذا كـان كذلـك ، امتنع إثبـاته . فوجب الاقتصار على القول بالإله الواحد .

وههنا آخر الكلام في حكاية دلائل القائلين بالتوحيد .

أما القائلون بالتثنية . فقد تعلقوا بأشياء .

الحجة الأولى : قالوا : وجدنا في هذا العالم خيراً ، وشـراً ، ونفعاً وضـراً ولذة وألماً ، وصحة وسقما ومرارا ومكروهاً . ومعلوم أن فاعل الخير خيّر ، وفاعل الشر شريـر . والفاعـل الواحـد يمتنع أن يكـون خيّراً وشـريراً معـاً . وأن يكون ممدوحاً ومذموماً معاً . فلا بد من فاعلين ليكون أحدهما خيـراً ممدوحـاً ، ويكون الثاني شريراً مذموماً .

الحجة الثانية : إن المفهوم من قولنا : واجب الوجود لذاته ، أمـر لا يمتنع مفهومه من كونه مقولاً على كثيرين . إذ لو كان نفس هذا المفهوم مانعـاً من هذه الكثـرة ، لكان من تصـور معنى واجب الوجـود لذاتـه ، وجب أن يعلم ببديهـة العقل ، أنه يمتنع كون هذا المفهوم مشتركا فيـه بين كثيـرين ، ولما لم يكن الأمر

(١) من (و)
(٢) من (و)

كذلك ، علمنا أن نفس تصور هذا المعنى غير مانع من الشركة .

إذا ثبت هذا فنقول : إما أن يقال : قارنه مفهوم آخر ، يمنع من هذه الشركة ، أو لم يقارنه ذلك . والأول باطل لأن ذلك المقارن إما أن يكون ماهية من الماهيات أو لا يكون كذلك. فإن كان الأول فتلك الماهية من حيث انها ماهية تكون محتملة للشركة . فإذا قيدنا ماهية وجوب الوجود بهذه الماهية الثانية ، كان الحاصل [أيضاً ماهية كلية لأن الكلي إذا تقيد بالكلي ، كان الحاصل[1]] منهما كلياً أيضاً . والكلي لا يمنع من احتمال الشركة . وأما إن قلنا : إن هذا المقارن ليس له ماهية ولا حقيقة أصلاً ، امتنع كونه مقارناً لشيء آخر .

هذا إذا قلنا : إن مفهوم وجوب الوجود بالذات قارنه ما صار مانعاً من الشركة ، وأما إذا لم يقارنه شيء أصلاً . فنقول : تلك الماهية كانت محتملة للشركة ، ولم يقارنه ما يمنع من هذه الشركة ، وهذا يقتضي أن تكون هذه الشركة غير ممتنعة أصلاً ، وإذا لم تكن ممتنعة ، فهي إما ممكنة بالإمكان الخاص ، فحينئذ [لا يكون شيء منها واجب الوجود لذاته ، فحينئذ[2]] لا تكون الكثرة واقعة في الأشياء التي يكون كل واحد منها واجب الوجود لذاته ، قد فرضنا أن الأمر كذلك . هذا خلف . وإذا بطل كون تلك الأشياء ممكنة بالإمكان الخاص ثبت كونها واجبة الوجود لذواتها . وهذا يقتضي وجود أشياء يكون كل واحد منها واجب الوجود لذاته .

الحجة الثالثة : إن أقل مرتبة من مراتب الوجود وأشدها نقصانا هو الواحد ، فلو كان واجب الوجود لذاته ليس إلا الواحد ، لوجب أن يكون في نهاية القلة والنقص ، وذلك محال .

والجواب عن الشبهة الأولى : أن نقول : الإله الخير إن لم يقدر على دفع الشرير عن الشر ، فهو ناقص حقير ، ولا يصلح للإلهية ، وإن كان قادراً

---

(١) من (و)
(٢) من (و)

عليه . فإن فعله فقد اندفع الشرير وظهر عجزه ، فلا يصلح للإلهية ، وإن لم يدفعه عن الشر مع كونه قادراً على ذلك الدفع ، فحينئذ يكون الإله الخيِّر ، راضياً بفعل الشر . والراضي بفعل الشر شرير ، فيلزم أن يكون الإله الخيِّر شريراً . وذلك محال . فيثبت : أن القول بالأثنين باطل على كل التقديرات .

والجواب عن الشبهة الثانية : لم لا يجوز أن يقال : ماهية واجب الوجود بالذات اقتضى ذلك التعين بعينه ، فلا جرم كان واجب الوجود ، يجب أن يكون ذلك المعين ولهذا السبب كان واجب الوجود لذاته واحد ؟ .

والجواب عن الشبهة الثالثة : إنه لو كان كل الإنسان إلا الواحد ، فحينئذ يكون تمام ماهية الإنسان محصورة في ذلك الشخص ، أما إذا كانت الإنسانية مشتركا فيها بين أشخاص كثيرين ، لم يكن تمام هذه الماهية ، موجوداً في شخص واحد ، ومن المعلوم بالضرورة أن الأول أكمل [والله أعلم[1]] .

(١) من (و)

الفصل الثالث

في
أن وحدة الله تعالى هل هي عين الذات أو صفة قائمة بالذات؟

لقائل[1] أن يقول : لو كانت الوحدة صفة ، لكانت تلك الصفة واحدة ، فيلزم أن يكون للوحدة وحدة أخرى إلى غير النهاية . وأنه محال .

ولقائل آخر أن يقول : الوحدة لا بد وأن تكون صفة زائدة على الذات . ويدل عليه وجوه :

الأول : إنه يصح تقسيم الواحد إلى الواجب لذاته ، وإلى الممكن لذاته . فيقال : الواحد إما أن يكون واجباً لذاته ، أو ممكناً لذاته ، ومورد التقسيم مشترك بين القسمين ، فكونه واحداً مشترك فيه [بين الواجب لذاته وبين الممكن لذاته ، وخصوص كونه واجباً لذاته غير مشترك فيه[2]] بين القسمين ، وهذا يدل على أن كونه واحداً ، مغاير لخصوص كونه واجب الوجود لذاته .

والثاني : إن الواحد يقابل الكثير ، والواجب لذاته يقابل ما ليس واجباً لذاته ، وما يصلح لأن يكون مقابلاً لأحدهما ، لا يصلح أن يكون مقابلاً للثاني ، وهذا يوجب أن يكون كونه واحداً ، مغايراً لكونه واجب الوجود لذاته .

---

(١) العشرون [الأصل]

(٢) من (و ، س)

والثالث : إنا نعقل كونه واحداً مع الشك في أن ذلك الواحد واجب لذاته ، أو ممكن لذاته . وكذلك قد نعقل ماهية الواجب لذاته ، مع الشك في أنه واحد أو كثير . والمعلوم مغاير لغير المعلوم ، فوجب أن يكون كونه واحداً مغايراً لكونه واجب الوجود لذاته .

والرابع : إن الواحد قد يصدق حمله على الممكن لذاته ، والواجب بالذات البتة لا يصدق حمله على الممكن . فالواحد مغاير في الماهية للواجب بالذات .

ثم نقول : المفهوم من كونه واحداً ليس سلبياً . والدليل عليه : أنه لو كان سلبياً لكان سلبا للعدد . والعدد عبارة عن مجموع وحدات ، فالوحدة إن كانت عدماً ، كان العدد عبارة عن مجموع عدمات ، فيكون العدد مفهوماً عدمياً . فإذا كانت الوحدة عبارة عن سلب العدد وكان العدد مفهوماً عدمياً كانت الوحدة عبارة عن عدم العدم . فوجب كونها صفة وجودية وأما إن كانت الوحدة عبارة عن مفهوم وجودي ، فذلك هو المطلوب . فيثبت : ان الوحدة صفة وجودية زائدة على كونه واجب الوجود لذاته . وههنا آخر الكلام في المباحث المتعلقة بالتنزيه . [والحمد لله حق حمده .

قال الداعي . رحمه الله عليه :

وقد تم هذا الكتاب بـ « جرجانية خوارزم » في النصف الأخير ، من ربيع الأول ، سنة خمس وستمائة .

وقد تمت نسختنا هذه ليلة الخميس ، بعد انقضاء أعظم ليل ، الحادي عشر من جمادي الأولى ، سنة ست وثلاث وستمائة . والحمد لله رب العالمين ، وصلواته على سيدنا محمد ، النبي الأمي ، وعلى آله أجمعين[1]]

* * *

تم الجزء الثاني من « المطالب العالية من العلم الإلهي» للامام فخر الدين الرازي . ويليه الجزء الثالث . وموضوعه في : « الصفات الإيجابية » وهي كونه سبحانه وتعالى : قادراً عالماً . حياً . سميعاً . بصيراً . متكلماً . باقياً .

---

(١) من (و)

الفهرس

الموضوع	الصفحة
تمهيد	٥
القسم الأول	
في بيان كونه سبحانه وتعالى منزّهاً عن التحيز والجهة	٧
الفصل الأول :	
في بيان أن إثبات موجود ، ليس بجسم ولا حال في الجسم : ليس بممتنع الوجود في بديهة العقل	٩
الفصل الثاني :	
في بيان أنه لا يجب لكل موجود : نظير وشبيه . وأنه ليس يلزم من نفي النظير والشبيه ، نفي ذلك الشيء	٢٣
الفصل الثالث :	
في إقامة الدلائل على أنه تعالى يمتنع أن يكون جسماً	٢٥
الفصل الرابع :	
في إقامة الدلائل على أنه يمتنع كونه جوهراً	٣٥
الفصل الخامس :	
في بيان أنه يمتنع أن يكون واجب الوجود : مختصاً بمكان وحيز	٣٧

الفصل السادس :
في حكاية شبهات مثبتي الجسمية والمكان ٥٧

الفصل السابع :
في الجواب عن تلك الشبهات ٦٤

الفصل الثامن :
في بيان أنه يمتنع أن يكون إله العالم هو هذا الفضاء الذي لا نهاية له ... ٧٤

الفصل التاسع :
في تفسير قولنا : إن الإله تعالى غير متناه ٧٧

الفصل العاشر :
في أنه هل يصح أن نرى واجب الوجود لذاته ؟ ٨١

الفصل الحادي عشر :
في أنا في هذه الحياة هل نعرف ذات الله تعالى ، من حيث إنها هي ؟
أعني : تلك الحقيقة المخصوصة . وبتقدير أن لا نعرفها ، فهل يمكن حصول
تلك المعرفة لأحد من الخلق ؟ أو لكلهم ؟ أم لا ؟ ٨٨

الفصل الثاني عشر :
في تنزيه ذات الله تعالى عن الكيفيات ٩٩

الفصل الثالث عشر :
في بيان أنه يمتنع كونه تعالى حالاً في غيره ١٠١

الفصل الرابع عشر :
في نفي الاتحاد ١٠٤

الفصل الخامس عشر :
في بيان أنه يمتنع كونه تعالى محلاً لغيره ١٠٦

الفصل السادس عشر :
في بيان أن الألم واللذة محالان على الله تعالى ١١٢

الفصل السابع عشر :
في أنه هل يصح إطلاق لفظ الجوهر على الله تعالى أم لا ؟ ١١٥

القسم الثاني :
في بيان أنه سبحانه وتعالى منزه عن الضد والند ١١٧
الفصل الأول :
في أن واجب الوجود لذاته ، ليس إلا الواحد ١١٩

الفصل الثاني :
في حكاية دلائل المتكلمين على أن الإله واحد ١٣٥

الفصل الثالث :
في أن وحدة الله تعالى . هل هي عين الذات ، أو صفة قائمة بالذات . ١٥٠

فهرس المواضيع ١٥٢

المطالب العالية

من

العلم الإلهي

وهو المسمى في لسان اليونانيين "باثولوجيا"
وفي لسان المسلمين "علم الكلام" أو "الفلسفة الإسلامية"

تأليف

الإمام فخر الدين الرازي
المتوفى سنة ٦٠٦ هـ

تحقيق

الدكتور أحمد حجازي السقا

الجزء الثالث

الناشر
دار الكتاب العربي

المطالب العالية

من

العلم الإلهي

الطبعة الأولى
١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م

دار الكتاب العربي

الرملة البيضاء - ملكارت سنتر - الطابق الرابع تلفون: ٨٠٠٨٤٢/٨٠٠٨١١/٨٠٥٤٧٨

تلكس: ٤٠١٣٩ .L.E كتاب برقياً: الكتاب ص.ب: ٥٧٦٩ - ١١ بيروت - لبنان

الصفات الإيجابية

وهي كونه سبحانه : قادراً ، عالماً ، حياً ، سميعاً ، بصيراً ، متكلماً ، باقياً ، حكيماً .

واعلم : أن الكلام في كونه تعالى ـ قادراً ، يجب أن يتقدمه الكلام في تفسير القادر ، والكلام فيه متصل بأحكام الدواعي والصوارف فلهذا السبب كان تقديم الكلام فيه .

الباب الأول

في
أحكام الدواعي والصوارف

الفصل الأول

في
حد القادر

أجود ما قيل فيه : أنه الذي يصح منه أن يفعل تارة ، وأن لا يفعل أخرى ، بحسب الدواعي المختلفة . وتفسير الدواعي : هو أن الإنسان إذا علم أو ظن ، أو اعتقد ، ان له في الفعل الفلاني مصلحة راجحة . فعند حصول أحد هذه الثلاثة ، يحصل في قلبه ميل جازم إلى الفعل (فإن كانت أعضاؤه سليمة فإن عند حصول ذلك الميل في قلبه يصدر عنه ذلك الفعل)[1] وأما إن علم ، أو ظن ، أو اعتقد أن له في الفعل الفلاني مفسدة راجحة ، فعند حصول هذا العلم ، او الاعتقاد ، أو الظن ، يحصل في قلبه نفرة جازمة عن ذلك الفعل ، فإن كانت أعضاؤه سليمة ، ترتب على حصول تلك النفرة ، مع سلامة الأعضاء : الترك . وهذا هو المراد بالداعي .

ويتفرع على ما ذكرناه مباحث :

الأول : في بيان السبب الذي لأجله سميت هذه الأشياء الثلاثة بالداعي . فنقول : الدعاء : إسم للقول المخصوص . إلا أن الإنسان إذا علم ، أو ظن ، أو اعتقد أن له في فعل مخصوص خيراً راجحاً ، فإنه يصير ذلك العلم ، أو الاعتقاد ، أو الظن ، حاملاً له على الفعل (فأشبه ذلك كون ذلك

(١) من (س) .

العلم ، أو الاعتقاد ، أو الظن ، داعياً له إلى ذلك الفعل)[1] فيسمى هذا العلم ، أو الاعتقاد ، أو الظن بالداعي ، لأجل هذه المناسبة . وقد يسمى الداعي : بالغرض . والفرق : هو أن الغرض : إسم لتلك المنفعة المعلومة ، أو المظنونة . وأما الداعي : فهو ذلك العلم أو الظن . والحكماء يسمونه : بالعلّة الغائية . وقد يسمونه أيضاً : بالعلة التامة .

البحث الثاني : إنه إذا دعاه الداعي إلى الفعل حصل الفعل لا محالة . ثم ههنا احتمالات . أحدها : أن المؤثر في حصول الفعل هو مجموع القدرة مع الداعي . وثانيها : أن المؤثر فيه هو القدرة بشرط الداعي . وثالثها : أن الداعي علّة تامة ، تصير قدرة القادر علّة تامة لحصول الفعل . ولهذا يقال : العلة الغائية علة تامة لعلة العلة الفاعلية . ورابعها : إن حصول القدرة ، والداعي سبب لحصول الاستعداد التام ، لخروج ذلك الفعل من العدم إلى الوجود . فأما نفس ذلك الحصول والحدوث ، فمن الأسباب العلوية . فهذه الاحتمالات الأربعة لا بد من بيانها :

ونقول : الأقرب أن يقال : المؤثر في الفعل هو مجموع القدرة مع الداعي . والدليل عليه : أن القدرة وحدها غير صالحة للتأثير - على ما سيجيء بيانه ، عند تقرير أنه عند عدم الداعي يمتنع الفعل - ومعلوم أيضاً : أن الداعي وحده غير صالح للتأثير . وأما عند اجتماعهما ، فإنه يحصل الأثر . فعلمنا أن المؤثر هو المجموع . فإن قالوا : قولكم القدرة وحدها غير صالحة للتأثير ، قول (باطل لأن القدرة عبارة عما يكون له صلاحية التأثير ، فقولكم : القدرة وحدها غير صالحة للتأثير قول)[2] بأن القدرة ليست مؤثرة . وهذا متناقض والجواب : إنا نعني بالقدرة كون الأعضاء بحالة متى انضم الداعي إليها حصل الفعل . وإذا كان المراد بالقدرة ذلك . فقد زال السؤال . فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : المؤثر هو القدرة (إلا أن انضمام الداعي إليها شرط لصدور ذلك الأثر

---

(١) من (م) .
(٢) من (م) .

عن القدرة ؟)[1] والفرق بين أجزاء العلة وبين ما يكون شرطاً لتأثير العلة في المعلول : معلوم . والجواب : إنا لا نعني بالمصدر والمؤثر إلا مجموع الأمور التي لا بد من حصولها حتى تصير مصدراً لذلك الأثر . وعلى هذا التقدير فلا فرق عندنا في القيود الوجودية بين أن يقال : إنها أجزاء العلة وبين أن يقال إنها شرائط لصدور الأثر عن العلة . واعلم أن بهذا القدر الذي ذكرناه لا يظهر أن الحق من تلك الاحتمالات الأربعة : ماذا؟

البحث الثالث : لقائل أن يقول : لم لا يجوز أن يقال : أن عند حصول مجموع القدرة والداعي يصدر الأثر عن سبب منفصل ، كما يقول الفلاسفة : من أن مجموع القدرة والداعي يوجب الاستعداد التام لحدوث ذلك الأثر ، وعند حصول هذا الاستعداد التام يفيض الأثر عن العقل الفعال ؟ ويجب أن يتأمل في هذا الاحتمال ليعلم أنه حق أو باطل .

البحث الرابع : إن قول القائل : القادر هو الذي يصح منه أن يفعل ، وأن لا يفعل بحسب الدواعي المختلفة كلام مشكل . وذلك لأن قولنا : إنه لم يفعل : إشارة إلى أنه نفي للعدم الأصلي ، كما كان . والعدم يمتنع وقوعه بالفاعل . لأن القدرة صفة مؤثرة ، والعدم نفي محض ، وسلب صرف . فالقول بأن العدم وقع بالفاعل والقادر محال . (وأيضاً : الشيء حال بقائه يمتنع إسناده إلى الفاعل . لما ثبت أن تكوين الكائن محال)[2] وإذا كان الأمر كذلك فالعدم الباقي يمتنع إسناده إلى القادر . لوجهين : الأول : إن كونه عدمياً يمنع من إسناده إلى الفاعل . والثاني : إن كونه باقياً يمنع أيضاً من إسناده إلى الفاعل . فيثبت أن العدم الباقي يمتنع استناده إلى القادر من هذين الوجهين . ولما ثبت أن الترك لا معنى له . إلا البقاء على العدم الأصلي ، وثبت أن البقاء على العدم الأصلي يمتنع إسناده إلى الفاعل يثبت حينئذ : أن القادر لا قدرة له على الترك البتة . وإذا كان كذلك كان قوله : القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك قولاً مشكلاً . ولهذا الكلام مزيد غور .

---

(١) من (م) .
(٢) من (م) .

وحاول بعضهم أن يجيب عما يقرب من هذا الكلام . فقال : إن العاجز لا يجد من نفسه أنه إن لم يشأ الفعل فإنه لا يمكنه أن لا يفعل (وأما القادر على الفعل فإنه يجد من نفسه أنه إن شاء أن لا يفعل فإنه يمكنه أن لا يفعل)[1] وهذا الفرق معلوم بالضرورة . ولما كان العلم بهذا الفرق ضرورياً . فحينئذ لا حاجة بنا إلى بيان أنه كيف حصل هذا الفرق ؟ ولقائل أن يقول : هذا الجواب ضعيف . وذلك لأن ترك الفعل إما أن يكون أمراً زائداً على البقاء على العدم الأصلي المستمر ، وإما أن لا يكون كذلك . بل هو عبارة عن نفس ذلك العدم المستمر . والأول باطل لوجوه : الأول : إن على هذا التقدير يكون القادر قادراً على فعل الشيء وعلى فعل ضده . ولا يكون البتة قادراً على الفعل وعلى ترك الفعل لأن فعل الضد فعل خاص . والفعل الخاص لا يكون تركاً لمسمى الفعل ، وإلا لزم أن يكون أحد النقيضين عين الثاني ، وهو محال . فثبت أن على هذا التقدير لا يكون القادر قادراً البتة على الترك . والثاني : إن الله تعالى كان قادراً على خلق العالم وعلى تركه ، فإذا صار تركه مفسراً بفعل ضده ، فحين كان الله تاركاً للعالم ، وجب أن يكون فاعلاً لضده . فلما كان في الأزل تاركاً لفعل العالم ، وجب أن يقال : إنه كان في الأزل فاعلاً لضد العالم ، لكن الفعل الأزلي عند القوم محال . وأيضاً : فعلى هذا التقدير كان ضد العالم أزلياً ، والأزلي لا يزول فوجب أن لا يزول ضد العالم . وإذا امتنع زوال ضده وجب أن يمتنع دخول العالم في الوجود . وذلك باطل . والثالث : إن التارك للفعل يجد من نفسه أنه ما فعل شيئاً ، وأنه لا معنى لكونه تاركاً للفعل إلا أنه لم يأت بذلك الفعل البتة . فالقول بأن ترك الفعل عبارة عن الإتيان بضده قول فاسد ، فيثبت بما ذكرنا : أن ترك الفعل ليس عبارة عن الإتيان بفعل آخر ، بل هو عبارة عن البقاء على العدم الأصلي المستمر . وقد بينا أن إسناد العدم المستمر إلى القادر والفاعل محال فيثبت أن القادر لا قدرة له البتة على الترك وإذا كان الأمر كذلك كان القول بأن القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك بحسب الدواعي المختلفة : قولاً باطلاً . والله أعلم .

---

(١) من (س) .

الفصل الثاني

في
إثبات تحقيق القول في الدواعي والصوارف

وفيه مباحث:

المبحث الأول : اعلم أنه قد سبق في أول المنطق أن العلم إما تصور وإما تصديق فنقول : الدواعي ليست من باب التصورات ، بل من باب التصديقات ، فإنه ما لم يحكم الذهن باشتمال الفعل الفلاني على نفع زائد ، لم يحصل الداعي إلى الفعل ، وما لم يحكم الذهن باشتمال الفعل على ضرر زائد، لم يحصل الداعي إلى الترك ، فيثبت إن الدواعي والصوارف من باب التصديقات ، لا من باب التصورات .

المبحث الثاني : إن عند حصول اعتقاد كون الفعل ضرراً راجحاً ، فالقادر يتركه . وهذا الاعتبار يسمى صارفاً . وفي الحقيقة فهو أيضاً : داعياً ، إلا أنهم سموا الداعي إلى الفعل : داعياً ، والداعي إلى الترك : صارفاً .

المبحث الثالث : في بيان أن كون الإنسان ظاناً ، أو معتقداً ، يقوم مقام العلم في كونه داعياً .

اعلم أنا إذا رجعنا إلى أنفسنا وجدنا أن الأمر كذلك (فإنا إذا علمنا أن في الطريق سَبُعاً ، احترزنا منه ، وإذا اعتقدنا ، أو ظننا أن الأمر كذلك)[1] فإنا

---

(١) من (م) .

أيضاً نحترز عنه . واليهودي لما اعتقد أن إقدامه على العبادات التي (يأتي)[1] بها توصله إلى الثواب العظيم ، صار ذلك الاعتقاد حاملاً له على العمل . والمسلم لما اعتقد في تلك الأفعال بأعيانها أن الإقدام عليها يوصله إلى الضرر العظيم ، صار ذلك الاعتقاد صارفاً له عنها . فيثبت أن الاستقرار يدل على أن الظن أو الاعتقاد يقومان مقام العلم في الدعاء إلى الفعل تارة ، وفي الصرف عنه أخرى .

المبحث الرابع : في أن أي هذه الثلاثة أقوى . وأيها أضعف ؟ ونعين أولاً حال العلم مع الاعتقاد (فنقول : المعتقد في الشيء قد يكون جازماً بكونه محقاً في ذلك الاعتقاد)[2] وقد لا يكون كذلك. أما القسم الأول وهو ما إذا اعتقدنا اعتقاداً جازماً بأن الأمر كما اعتقده ، فهذا الاعتقاد يساوي العلم في كونه داعياً وصارفاً . والدليل عليه : أن هذا الرجل إذا كان لا يجد في قلبه تفاوتاً بين هذا الاعتقاد الجازم ، وبين العلم في قوة الجزم والثبات ، وجب أن يكون تأثيره في الدعاء إلى الفعل تأثيراً واحداً . فإن قالوا : أليس أن هذا المعتقد إذا شكك نفسه أمكنه ذلك . وأما العالم فإنه ليس كذلك . وإذا كان الأمر كذلك ، فكيف يصح القول بكونهما متساويين في قوة الدعاء إلى الفعل ؟

والجواب : إن الأمر وإن كان كما ذكرتم إلا أنه ما دامت نفسه باقية على ذلك الجزم المساوي لما في العلم من الجزم ، وجب أن تكون الحال واحدة في قوة الدعاء إلى الفعل .

ولمن زعم أن العلم أقوى في الدعاء إلى الفعل من الاعتقاد ، أن يقول : هذا الاعتقاد إما أن يكون بحيث لو شكك صاحبه نفسه فيه أمكنه التشكيك فيه ، أو لا يكون كذلك . فإن كان الأول فحينئذ حصل التفاوت بين العلم وبين هذا الاعتقاد في القوة ، فوجب أن يحصل التفاوت في الدعاء إلى الفعل ، لأن من المعلوم بالضرورة : أن المؤثر كلما كان أقوى ، كان التأثير أقوى ، وإن

(١) يتأتى (س) .
(٢) من (م) .

كان الثاني فحينئذ لا يبقى بين هذا الاعتقاد وبين العلم تفاوت في القوة ، وذلك معلوم البطلان بالضرورة ، لأن من المعلوم بالضرورة : أن سكون النفس إلى العلم الحق ، أتم من سكونها إلى الاعتقاد الخالي عن الموجب .

وأما القسم الثاني : وهو المعتقد الذي لا يكون جازماً ، بل يكون كالمضطرب في ذلك الاعتقاد ، فنقول : إن مثل هذا الاعتقاد لا يكون مساوياً للعلم في الدعاء إلى الفعل ، بل يكون أضعف منه . وتقريره : أن الأثر فرع على المؤثر . ولما كان أحد المؤثرين أضعف من الآخر ، كان أثر الضعيف أضعف لا محالة من أثر القوي . فكان دعاء الاعتقاد الضعيف إلى الفعل أضعف من دعاء العلم القوي إليه . وأيضاً : فالعالم الجازم بكون الفعل مشتملاً على النفع الزائد لا يخاف فيما يعلمه أن يتغير، وأما المعتقد المضطرب فإنه لا بد وأن يجوز أن ينكشف أن الأمر بخلاف ما اعتقده . فحينئذ لابد وأن يضعف ذلك الاقتضاء .

واعلم : (أنا ربما وجدنا المبطل أو المقلد مقدم على الفعل إقداماً أقوى من إقدام العالم وذلك لا يقدح في قولنا)[1] : إن اقتضاء العلم أقوى اقتضاء من الاعتقاد ، وذلك لأن تلك القوة إنما حصلت لأمور أخرى تقارن ذلك الاعتقاد ، ولو لم يحصل إلا ذلك الاعتقاد لما حصلت تلك المزية .

وتلك الأمور المقارنة بذلك الإقدام أشياء : (أحدها : مدح الناس له في نصرة ذلك القول أو في الإقدام على ذلك العمل . وثانيها : أنه ربما توصل بذلك الإقدام)[2] إلى جر أنواع من المنافع العاجلة أو يتخلص بسبب ذلك الفعل من أنواع كثيرة من الذم .

وثالثها : أن طول الإلف والعادة قد يحمله على ذلك العمل . فهذا هو الكلام في المقايسة الحاصلة بين العلم وبين الاعتقاد .

---

(١) من (م) .
(٢) سقط (ت) .

وأما المقايسة الحاصلة بين العلم والظن . فنقول : إن الظن إذا صحب إمارته فإنه يقوم مقام العلم في كونه داعياً إلى الفعل ، إلا أن دعاء العلم يكون أقوى . والدليل عليه : أن الظان يجوز أن يكون الأمر بخلاف ما ظنه ومع قيام هذا التجويز يمتنع كون الظن مساوياً للعلم في الدعاء إلى الفعل . وأيضاً : فإنا نجد العالم باشتمال الفعل على الضرر مصراً على الاحتراز . وأما الظان فقد تختلف أحواله في كيفية ذلك الاحتراز .

إذا عرفت هذا الأصل فنقول : إن مراتب الظن مختلفة في القوة والضعف ، وإذا كان الأمر كذلك وجب أن تكون مراتب تأثيراتها في الدعاء إلى الفعل مختلفة في القوة والضعف . بيان المقدمة الأولى : أن الظن الحاصل بخبر أقوام كثيرين ، أقوى من الظن الحاصل بخبر إنسان واحد . وأيضاً رؤية الأمارات أقوى في إفادة الظن ، مما إذا اعتقد وجود تلك الإمارات بإخبار مخبر (واحد . ومثاله : إذا شاهد ناراً بالقرب من داره ، فهذا أيضاً يقتضي ظن الحرق . وإذا أخبره مخبر بوقوع نار بالقرب من داره ، فهذا أيضاً يقتضي ظن حصول الحرق إلا أن الظن الأول أقوى ، فيثبت أن مراتب الظنون مختلفة . وإذا ثبت هذا)[1] وجب أن تكون مراتب كونها داعية إلى الفعل مختلفة ، لأنه لما كان المقتضي للدعاء إلى الفعل هو قوة الجزم ، وجب أن تختلف مراتب قوة الدعاء بحسب اختلاف مراتب الظنون في القوة والضعف . وهذا هو الكلام في مقايسة العلم مع الظن .

أما مقايسة الظن مع الاعتقاد . فاعلم أن الظن المؤيد بالآثار قد يكون أقوى من الاعتقاد ، وقد يكون بالضد منه ، والواجب اعتبار مراتب القوة والضعف .

---

(١) من (س) .

الفصل الثالث

في
بيان أنه لا تأثير لغير الاعتقاد والظن في الدعاء إلى الفعل

اعلم أن ها هنا أشياء سوى هذه الثلاثة يجب البحث عنها . أنها هل تدعو إلى الفعل أم لا ؟ .

فالنوع الأول : إن الناس يقولون بحسب الظاهر : إن الداعي له إلى الفعل كونه في نفسه منفعة ومصلحة . والصارف له عن هذا الفعل كونه مضرة ومفسدة . واعلم أن هذا الكلام مجازي .وتحقيقه : إن اعتقاد كونه نفعاً يدعوه إلى الفعل ، واعتقاد كونه ضرراً يدعوه إلى الترك . فأما أن يقال : إن كونه في نفسه نفعاً ، يدعوه إلى الفعل ، وكونه من نفسه ضرراً يدعوه إلى الترك ، فهذا باطل .

ويدل عليه وجوه :

الأول : إنا بينا : لو حصل اعتقاد كونه منفعة راجحة مع أنه في نفسه لا يكون كذلك في نفسه راجحاً (فإنه يصير ذلك الاعتقاد داعياً إلى الفعل ولو لم يحصل هذا الاعتقاد مع أنه يحصل كونه في نفسه نفعاً راجحاً)[1] لم يصر ذلك داعياً إلى الفعل فعلمنا : أن المؤثر هو اعتقاد كونه نفعاً راجحاً . وليس المؤثر هو كونه في نفسه نفعاً راجحاً .

---

(١) سقط (س) .

والثاني : إن الفاعل إذا فعل لأجل غرض . فذلك الغرض إنما يحصل في آخر ذلك الفعل . مثاله : أن من يبني بيتاً لدفع الحرّ والبرد ، فهذا المقصود إنما يحصل بعد دخول البيت ، بكماله في الوجود . ولهذا قيل : إن أول الفكر آخر العمل . إذا ثبت هذا فنقول : كون الفاعل فاعلاً لذلك الفعل متقدم على دخول ذلك الغرض في الوجود . والمتقدم على الشيء يمتنع كونه معللاً بالمتأخر .

الثالث : إن حصول ذلك الغرض معلل بكون الفاعل فاعلاً لذلك الشيء الذي هو السبب لحصول ذلك النفع ، فلو كان ذلك الغرض علة لتلك الفاعلية لزم الدور ، وهو محال .

فيثبت بهذه الوجوه : أن كون الفعل منفعة وحسناً ، ليس علّة لكون الفاعل فاعلاً له البتة . وإنما المؤثر في الفاعلية هو علم الفاعل باشتمال ذلك الفعل على ذلك الوجه من الحسن والمنفعة .

النوع الثاني من الأشياء التي يظن أنها داعية إلى الفعل وصارفة عنه : إنه يقال : إن وعد الله يحمل على الفعل ويدعو إليه ، ووعيده يزجر عن الفعل ويصرف عنه .

وهذا أيضاً مجاز . بل الحق : أن الداعي إلى الفعل هو علم بما في ذلك الوعد من المنافع والصارف له عن الفعل هو علم بما في ذلك الوعيد من المضار .

النوع الثالث : الشك . فإنه يظن أنه إذا بقي الإنسان شاكاً في الشيء فإن كونه شاكاً يدعوه إلى البحث والطلب ، فصار كونه شاكاً داعياً له إلى الفعل .

والجواب : إن الشاك في الشيء متردد فيه على التسوية والإقدام على الفعل ترجيح لجانب الفعل والإستواء يناقض الترجيح . وأحد الضدين لا يكون سبباً للضد الثاني . أما قوله : إن كونه شاكاً قد يحمله على الطلب . قلنا : الداعي هناك إلى الطلب هو العلم والاعتقاد ، وذلك لأنه إذا لم يعلم حال

الشيء جوز فيه كونه سبباً للضرر ، والعلم حاصل بأنه لا يمكنه دفع هذا الضرر المحتمل ، إلا بأن يعرف حال ذلك الشيء . فهذا الإنسان عالم بأن تحصيل العلم بحال تلك الواقعة يفيده الاحتراز عن ذلك الضرر المحتمل . وهذا نفع عظيم . فالعلم باشتمال ذلك الطلب على هذا النفع هو الذي صار حاملاً له على هذا الطلب .

النوع الرابع : الرؤية والسماع . وذلك لأنا إذا رأينا شيئاً ، أو سمعنا صوتاً ، فقد تصير رؤية ذلك الشيء حاملة لنا على فعل ، أو على ترك . وكذا القول في السماع ، وهذا يوهم أن للرؤية والسماع أثر في الدعاء إلى الفعل أو في الصرف عن الفعل .

والجواب : إنا إذا رأينا الشيء فإنه يحصل العلم بحاله ، فإذا علمنا من حال كونه نفعاً زائداً ، دعانا ذلك العلم إلى الفعل ، وإن علمنا من حاله كونه ضرراً زائداً ، صرفنا ذلك العلم عن الفعل . فالرؤية والسماع . إنما صارتا داعيتين إلى الفعل تارة (وصارفتين عنه بواسطة إفادة العلم والاعتقاد) .

النوع الخامس : أن الإرادة داعية إلى الفعل[1] والكراهية صارفة عنه ، وكذلك الشهوة داعية إلى الفعل ، والنفرة صارفة عنه .

والجواب : من الناس من زعم أنه لا معنى للإرادة إلا العلم باشتمال الفعل على (النفع الزائد ، ولا معنى للكراهية إلا العلم باشتمال الفعل على[2]) الضرر الزائد . ومنهم من سلم كون الإرادة والكراهية مغايرتين لهذين العلمين ، إلا أنه زعم أن عند حصول العلم بكون الفعل مشتملاً على النفع الزائد يحصل الميل إلى الفعل ، وإرادة تحصيل ذلك الشيء . وعند العلم باشتمال ذلك الفعل على مضرة راجحة تحصل النفرة والكراهية . فالعلم بكونه نافعاً يوجب حصول الميل ، والعلم بكونه ضاراً يوجب حصول النفرة عنه . وعلى هذا التقدير فالداعي والصارف في الحقيقة هو هذا العلم . وأما الكراهية

---

(١) من (م) .
(٢) سقط (ت) .

والإرادة فهما تابعان لذلك العلم . والذي يدل على ذلك : أن الإنسان إذا خرج من بيته لزيارة صديق له ، ثم في أثناء الطريق وقع في قلبه : أن له مهماً في البيت ، يوجّب عليه الرجوع من ذلك الطريق إلى البيت (فهاهنا إن حصل اعتقاد أن المنفعة في الذهاب إلى الصديق تعادل المنفعة الحاصلة من الرجوع إلى البيت[1]) بقي ذلك الشخص في مكانه بحيث لا يتحرك البتة ، ثم إذا وقع في خاطره إن إحدى المنفعتين راجحة على الأخرى تحرك إلى ذلك الجانب . وهذا يدل على أن الميل والإرادة تابعين لهذه الاعتقادات والله أعلم .

(١) من (م) .

الفصل الرابع

في
تحقيق الكلام في المنفعة والمضرة
والخير والشر والمصلحة والمفسدة

اعلم . أنا لما ذكرنا : أن الداعي عبارة عن العلم أو الاعتقاد أو الظن بكون الفعل مشتملاً على نفع زائد ، والصارف هو هذه الأشياء ، إذا كانت متعلقة باشتمال الفعل على ضرر زائد . وجب علينا أن نبحث في هذا المقام عن حقيقة المنفعة والمضرة .

فنقول : لا شك أن ههنا شيئاً يميل الطبع إليه وتحكم أصل الفطرة بالرغبة في تحصيله ، وإن ههنا شيئاً آخر يحكم صريح الفطرة[1] بالنفرة عنه والهرب منه . إذا عرفت هذا فنقول : لا يجوز أن يقال : إن كل شيء يراد تحصيله (فإنما يراد تحصيله)[2] لأجل شيء آخر ، (وكل شيء أريد دفعه فإنما أريد دفعه لأجل أن يتوسل بدفعه إلى دفع شيء آخر[3] وإلا لزم إما الدور وإما التسلسل بل لا بد من الاعتراف[4] بوجود أشياء تكون مطلوبة لذواتها وأعيانها ، ولا بد من الاعتراف بوجود أشياء مهروبة عنها لذواتها وأعيانها ثم إذا تأملنا ورجعنا إلى أنفسنا علمنا أن الشيء الذي يكون مطلوب الحصول لذاته

---

(١) العقل (س) .
(٢) من (س) .
(٣) من (م)
(٤) الاعتراف (م) .

أحد أمرين : إما اللذة ، وإما السرور . وأن الشيء الذي يكون مكروه الحصول لذاته : إما الألم وإما الغمّ .

وأما كل ما يفضي حصوله إلى حصول اللذة والسرور ، فإنه يكون مطلوب الحصول لغيره(1) ، وكل ما يفضي حصوله إلى حصول الألم والغمّ ، فهو مطلوب لغيره(2) .

وأما لفظ الخير والمصلحة ، فإنه يتناول كل ما كان مراداً بالحصول . سواء كان مراد(3) الحصول لذاته أو لغيره . (وأما لفظ الشر والمفسدة فإنه يتناول كل ما كان مكروه الحصول ، سواء كان مكروه الحصول لذاته أو لغيره(4) فهذا أصل معتبر يجب الوقوف عليه .

إذا عرفت هذا فنقول : لما كان حصول اللذة والسرور أمراً مطلوباً بالذات فإذا تصورنا في أمر من الأمور ، كونه مستلزماً لحصول اللذة والسرور ، صار مطلوب الحصول . وذلك هو الداعي إلى الفعل . وإذا تصورنا في أمر من الأمور كونه مستلزماً للألم والغمّ ، صار مطلوب العدم ، وذلك هو الصارف عن الفعل .

فإن قيل : أليس أن العقلاء يرغبون في المدح والتعظيم ، وتنفر طباعهم عن الإهانة والإذلال ، مع أنه خارج عن الأقسام التي ذكرتموها ؟ .

قلنا : المدح عبارة عن القول الدال على كونه مستجمعاً لصفات الكمال . والذم عبارة عن القول الدال على كونه موصوفاً بصفات النقص . والأول يوجب الفرح والسرور . والثاني يوجب الغم والحزن فيكون ذلك داخلاً فيما ذكرناه ، إذا عرفت هذا الأصل(5) فنقول : تمام مباحث هذا الباب إنما تتم بتقسيمات :

---

(1) الحصول سقط (ت) .
(2) مطلوب لعدم ذاته (س) .
(3) مطلوب (س) .
(4) من (م) .
(5) الأصل (م ، س) .

القسم الأول[1] : أن تقول المكروه بالذات (أحد أمور ثلاثة : الضرر ، وزوال النفع ، ودفع دافع الضرر : والمطلوب بالذات[2]) أحد أمور ثلاثة : النفع ، ودفع الضرر ، ودفع دافع المنفعة .

ويجب البحث هاهنا من وجوه :

البحث الأول : لا شك أن الضرر أقوى من زوال النفع . لأن من المعلوم بالضرورة أن حصول الضرر أقوى في كونه مكروهاً من أن يبقى الإنسان خالياً عن النفع والضرر . وقال بعضهم : إن كانت المنافع حاضرة ، فتفويتها بمنزلة الضرر . والدليل عليه : أنه يجري حال تفويت المنافع في المعاملات مجرى الضرر . وذلك لأن الرجل يحترز بتحمل (المضرة اليسيرة من فوت المنفعة الكثيرة كما يحترز بتحمل المضرة القليلة من تحمل[3] المضرة الكثيرة ، كما يتحمل تفويت النفع القليل لئلا يلزم تفويت النفع الكثير . وهذا الكلام ضعيف لأنا إذا أردنا أن نعرف أن أي النوعين أقوى من الثاني وجب أن يعتبر حالهما عند الاستواء في الكمية . ففي هذه الحالة أيهما كان أكمل كمية[4] كان ذلك أقوى . ومن المعلوم بالضرورة أنه إذا كان مقدار الضرر ومقدار المنفعة الفائتة متساويين في الكمية[5] والقوة ، فإن بقاء ذلك المقدار من الضرر أشد كراهية عند العقل من تفويت ذلك القدر من المنفعة . بقي الكلام في أن تفويت المنفعة أشد كراهية أم دفع دافع الضرر ؟ الأقرب أن الثاني أقوى . لأن دفع دافع الضرر (يقتضي انتفاء الضرر ، وقد ثبت أن الضرر أشد نفرة من تفويت المنفعة فلزم القطع بأن دفع دافع الضرر[6] أشد نفرة من تفويت المنفعة .

---

(١) التقسيم (س) .
(٢) من (م) .
(٣) من (م) .
(٤) كيفية (م) .
(٥) الكيفية (م) .
(٦) من (م) .

وأما المراتب الثلاثة المطلوبة . فنقول : لما ثبت أن وجود الضرر أشد نفرة من فوات المنفعة وجب أن يكون دفع الضرر أشد مطلوبية من حصول النفع . ولذلك فإن العقلاء قالوا : دفع الضرر عن النفس واجب . أما تحصيل النفع [1] للنفس فغير واجب . وأيضاً : دفع الضرر أهم من دفع دافع المنفعة ، لأن دفع دافع المنفعة وسيلة إلى حصول المنفعة ، ولما كان دفع الضرر أهم من جلب النفع ، فلأن يكون أهم مما يكون وسيلة إلى جلب النفع ، كان أولى .

البحث الثاني : إنا قد ذكرنا : أن المنفعة المطلوبة بالذات . إما اللذة [2] أو السرور وأن المضرة المكروهة بالذات . إما الألم أو الغم فيجب البحث عن أن اللذة أقوى أو السرور ؟ وعن أن الألم أقوى أو الغم ؟ فنقول : هذا يختلف باختلاف النفوس . فمن الناس من تكون اللذة الجسمانية [3] عنده أثر ، ومنهم من يكون السرور عنده أثر . والحكم الجزم التام في هذا الباب كالمعتذر .

البحث الثالث : إذا وقع التعارض بين ما يكون مطلوباً بالذات أو مكروهاً بالذات . وبين ما يكون مطلوباً بالتبع ، أو مكروهاً بالتبع ، فلا شك أن ما بالذات أقوى مما بالتبع إلا إذا قلنا : إن ما بالذات يكون قليلاً ضعيفاً ، وإن ما بالتبع يكون كثيراً قوياً . فههنا ربما صار ما بالتبع راجحاً على ما بالذات ، بسبب الكثرة والقوة . والله أعلم [4] .

القسم الثاني : إنا قد بينا أن الداعي إلى الفعل ليس هو كون الفعل مصلحة في نفسه ، والصارف عن الفعل ليس هو كون الفعل مفسدة في نفسه ، وإنما الداعي إلى الفعل علمه أو اعتقاده أو ظنه في كون ذلك الفعل في نفسه [5] مصلحة ، والصارف عن الفعل أحد هذه الأمور الثلاثة في كون ذلك الفعل مفسدة .

---

(١) النفع (س) .
(٢) وإما السرور (س) .
(٣) الإنسانية (ت) .
(٤) من (م) .
(٥) في نفسه (س) .

إذا عرفت هذا فنقول : الشيء إما أن يكون خالص المصلحة[1] في اعتقاده ، أو خالص المفسدة في اعتقاده ، أو يكون مشتملاً على المصلحة والمفسدة في اعتقاده ، أو يكون خالياً عنهما في اعتقاده . فهذه أقسام أربعة لا مزيد عليها . أما القسم الأول : فإن عند حصول هذا الاعتقاد يجب الفعل ، ويكون الإنسان كالملجأ[2] إليه .

وأما القسم الثاني : فعند حصول هذا الاعتقاد يجب الترك ويكون الإنسان كالملجأ إلى الترك . مثال الأول الصائم في الصيف القائظ ، إذا اشتد عطشه ، وعظمت حاجته إلى شرب الماء البارد ، وكان ذلك الماء البارد حاضراً ، والشارع يقول له : إشرب . والطبيب يقول له : اشرب . وعلم أن ذلك الشرب خالص النفع خالي عن جميع جهات الضرر ، فههنا يجب الشرب ، ويكون الإنسان كالملجأ إلى ذلك الشرب . ومثال الثاني : الإنسان إذا علم أن له في دخول النار ضرراً عظيماً ، والشارع يقول له : لا تدخل النار . والعقلاء أطبقوا على منعه من الدخول في النار ، وعلم ذلك الإنسان أنه ليس له في دخول النار منفعة في الدنيا ولا في الأخرة ، وأن له في دخولها أعظم المضار . فههنا يمتنع منه أن يدخل في النار ، ويكون كالملجأ إلى أن لا يدخل في النار . نعم الإنسان قد يلتزم قتل نفسه ، وقد يرمي نفسه من شاهق جبل إلا أنه إنما يفعل ذلك إذا صار مضطراً إلى التزام ألم أو غمّ . وأعتقد أن ذلك الألم وذلك الغم أعظم من الألم الحاصل بسبب القتل . وأعتقد أنه لا يمكنه الخلاص من ذلك الألم الأعظم إلا بالتزام ألم القتل ، فههنا قد يقدم على قتل نفسه . وإنما فعل ذلك لاعتقاده أن التزام هذا الألم يوجب الخلاص من ألم آخر أعظم منه ، فهو إنما التزم تحمل هذا الألم العظيم ، لكونه دافعاً للقدر الزائد عليه من الضرر ، ودفع الضرر بقدر الإمكان مطلوب في العقل .

وأما القسم الثالث : وهو أن يكون الفعل مشتملاً على المصلحة والمفسدة

---

(١) المنفعة (ت) .

(٢) كالمحال (م) .

في اعتقـاده فهذا ينقسم إلى ثـلاثة أقسـام ، لأنه إمـا أن يكون جـانب المصلحـة راجحاً في اعتقاده ، وإما أن يكون جانب المفسدة راجحـاً في اعتقاده ، وإمـا أن يكون متعادل الجـانبين[1] . فـإن كان جـانب المصلحة راجحـاً في اعتقاده وجب الفعل ويدل عليه وجهان : الأول : إنه مقابـل المثل بـالمثل فيبقى العـدد الزائـد داعية خالصة إلى الفعل . والثاني : وهو أنـه لما كـان جانب الفعـل راجحاً عـلى جانب الترك في اعتقاده ، فلو رجح جـانب الترك كـان ذلك تـرجيحاً للمـرجوح على الراجـح وذلك محـال في العقول . وإذا امتنـع هذا وجب تـرجيـح الجـانب الراجح[2] وذلك هو المطلوب . وإما إن كان جانب المفسدة راجحاً وجب التـرك لمعنى الـدليلين المذكـورين . وأمـا إن حصـل التعـادل بحسب اعتقـاده ، وجب التوقف وحينئذ يبقى ما كان على ما كان .

وأما القسم الرابـع : وهو أن لا يحصـل اعتقاد كـون الفعل مشتمـلاً على المصلحة وعلى المفسدة .

فعند هذا لم يحصل الداعي إلى الفعل ولا الصارف عنه ، بل يبقى ما كان على ما كان من غير تغيير أصلاً .

إذا عرفت هذا الأصل فنقول : هاهنا فروع :

الفـرع الأول : قالت المعتـزلة : التكليف لا يصـح عنـد كـون الـداعيـة خالصة إلى الفعـل أو إلى الترك (فـإن عند حصـول هذه الحـالة يكـون الإنسان كالملجأ إلى الفعل أو إلى الترك[3]) وعنـد حصول الإلجـاء (لا يصح التكليـف . وإنمـا يصح التكليف حـال ما يكـون الإنسـان متـردد الـدواعي[4]) إلى الفعـل والتـرك . واعلم . أن هذا الكـلام ضعيف جداً . وذلـك لأنا بينـا أن الحال لا يخلو عن الأقسام الستة ، وعلى كل واحـد من هذه التقـديرات ، فـالواجب إمـا

---

(1) معادل الجانبات (س) .
(2) الاخر (س) .
(3) من (م) .
(4) من (م) .

الفعل وإما الترك . فكان قوله[1] : « التكليف إنما يصح حال ما يكون الإنسان متردد الدواعي » كلاماً باطلاً .

والذي نريد تقريره : أنه لا معنى لكونه متردد الدواعي إلى الفعل وإلى الترك (إلا أن يكون الحاصل في اللحظة الأولى هو الداعي إلى الفعل ، ويكون الحاصل في اللحظة الثانية هو الداعي إلى الترك[2]) إلا أنه في اللحظة التي حصل فيها الداعي إلى الفعل يكون الإنسان[3] كالملجأ إلى الفعل . وفي اللحظة التي حصل فيها الداعي إلى الترك يكون الإنسان كالملجأ إلى الترك . وعلى هذا التقدير فلا يبقى لقولهم : إن التكليف إنما يصح حال كون الإنسان متردد الدواعي إلى الفعل وإلى الترك . معنى .

الفرع الثاني : إنا قد بينا أنه حصل اعتقاد أن الفعل راجح المصلحة وجب الفعل . وإذا حصل اعتقاد أن الفعل راجح المفسدة وجب الترك ثم نقول : هذه الاعتقادات قد تكون باقية ، وقد تكون متغيرة ، فإن كان اعتقاد رجحان جانب الصلاح باقياً ، بقي (الفعل ، وإن كان اعتقاد رجحان جانب الفساد باقياً بقي الترك ، وإن كان اعتقاد التعادل باقياً[4]) بقي التعارض ، وبقي ما كان على ما كان . أما إذا كانت هذه الاعتقادات سريعة الزوال والتبدل فتارة يقع في القلب : أن الراجح هو جانب الصلاح . وفي اللحظة الثانية ينقلب فيحصل في القلب : أن الراجح هو جانب الفساد ، فعند ذلك يتغير الإنسان من الفعل إلى الترك تارة[5] . ومن الترك إلى الفعل أخرى ، ففي اللحظة التي حصل في القلب اعتقاد أن جانب الصلاح أرجح يصدر عنه الفعل . وفي اللحظة الثانية التي حصل في القلب اعتقاد[6] جانب الفساد أرجح يحصل الترك ثم لما توالت هذه الاعتقادات المختلفة والتصورات المتباينة ، لا جرم يقع الاضطراب في الفعل والترك ، فتارة يقدم على الفعل ، وأخرى يقدم

---

(١) ربما يقصد صاحب « شرح الأصول الخمسة »

(٢) من (م) .

(٣) الإنسان (س) .

(٤) من (م) .

(٥) تارة (م) .

(٦) اعتقاد (س) .

على الترك . والناس يقولون لصاحب هذه الخواطر المختلفة إنه إنسان ذو بدوات ، وأنه ليس له في شيء من الأفعال ثبات[1] ومعنى كونه ذو بداوات : إنه تارة يبدو له كون الفعل راجح الصلاح ، وتارة أخرى يبدو له (كون الفعل)[2] راجح الفساد . وإنما كان مثل هذا الإنسان قليل الثبات ، لأنه لما كان الفعل معللاً بالقدر مع الدواعي ، فعند تغير الدواعي يجب تغير الفعل . فالإنسان الذي يكون ذا بداوات ، لا بد وأن يكون له في شيء من الأفعال ثبات .

واعلم : أن الجهات المعتبرة بحسب المصالح والمفاسد كثيرة خارجة عن الضبط ، وكلما كان وقوف العقل عليها أكثر كانت الحيرة والاضطراب أكثر ، وكلما كان وقوف العقل عليها أقل كان البقاء والثبات على الطريق الواحد أقل .

الفرع الثالث : وهو أنا قد ذكرنا أنه إذا كان الفعل راجح المفسدة في اعتقاد الفاعل لزم الترك ، وإذا لم يحصل أيضاً فيه اعتقاد حصول الصلاح يجب الترك . إذا عرفت هذا فنقول : إنه لا معنى للترك إلا بقاء الشيء على العدم الأصلي ، فإن كان على تقدير أن يحصل اعتقاد رجحان المفسدة لم يحصل إلا الترك (وعلى تقدير عدم اعتقاد الرجحان ، لا في الفعل ولا في الترك ، لم يحصل إلا الترك[3]) فعند هذا يظهر أنه ليس لاعتقاد كونه راجح المفسدة أثر البتة .

بل إن حصل اعتقاد[4] أنه راجح الفعل حصل الفعل ، وإن لم يحصل هذا الاعتقاد بقي الفعل على عدمه الأصلي ، بناء على أن علة العدم هي عدم العلة ، فحينئذ لا يكون لاعتقاد أن هذا الفعل راجح المفسدة أثر في الترك البتة . فهذا يدل على أن اعتقاد كونه راجح المفسدة ، لا أثر له البتة (في الترك)[5] وكنا قد دللنا في أول هذا الباب على أن القدرة لا أثر لها البتة في الترك ، فقد ظهر بالبحث الذي ذكرناه : أن القدرة لا أثر لها البتة في الترك . وأن الداعية لا أثر لها البتة في الترك . وذلك يقرر ما ذكرناه من أن المستند إلى

(١) ثبات (س) .
(٢) من (س) .
(٣) من (م) .
(٤) اعتقاد (س) .
(٥) من (م) .

القادر الفاعل ليس إلا وجود الفعل . فأما عدمه فلا تأثير للقدرة فيه ، ولا تـأثير للداعي فيه . والله أعلم[1].

القسم الثـالث : إنا بينـا أن المنفعـة عبـارة عن اللذة أو السـرور ، أو مـا يكـون مؤدياً إليهما ، أو إلى أحدهما . والمفسدة عبارة عن الألم والغم ، أو مـا يكون مؤدياً إليهما أو إلى أحدهما . إذا عرفت هـذا ، فنقول : يجب أن تكـون المنافع والمضار مختلفة المراتب والدرجـات بحسب كونـه منافـع ومضار وبيـان من وجوه :

الوجه الأول : إن اللذة والسرور قابلان للأشد ، والأضعف . فقد تكون لذة أقوى من لـذة وسرور أقـوى من سرور ، وكـذلك فقـد يكون ألم أقـوى من ألم ، وغم أقـوى من غم . والعلم بكون هـذه الأنواع قـابلة للأشـد والأضـرف علم ضـروري ، لا شبهة للعـاقل فيـه . وأيضاً : فـدرجات هـذا التفاوت غـير مضبـوطة ولا محصـورة ، فإنـه مرتبـة من مراتب الألم إلا ويجـوز العقل وجـود ألم آخـر ، أقوى منـه . وكـذا القـول في الغم واللذة والسـرور . ثم من المعلوم أن الرغبة في اللذة القوية أقوى من الرغبـة في اللذة الضعيفة ، والـرغبة في السـرور (القـوي أقوى من الـرغبة في السـرور)[2] الضعيف وكذا القـول في الألم والغـم . فلما كانت درجات هذه الأغراض في القوة والضعف غير مضبوطة كـانت درجات المنافع والمضار كثيرة غير مضبوطة .

والوجه الثـاني في تقريـر هذا التفـاوت : إن التجربـة دلت على أن الشيء الواحد قد يكون لذيذاً عند شخص ، ويكون هو بعينه مكروهاً[3] عنـد شخص آخر . وأيضاً : فقد يكون في غاية اللذة عند شخص ومتوسط الحـال عند شخص ثاني . وفي غاية النفرة عنـد ثالث . وأيضـاً : قد يكـون موقـع الألم القليل عنـد شخص أكـثر من موقـع الألم العـظيم عنـد شخص آخـر . ولمـا كـان اختـلاف

---

(١) والله أعلم (م) .
(٢) من (س) .
(٣) العبارة مصححة من (س) .

النفوس في جواهرها وفي أمزجتها، وفي أحوالها خارجاً عن الضبط، كانت أيضاً مراتب المنفعة والمضرة غير مضبوطة، (بحسب هذا الاعتبار[1]) .

الوجه الثالث في بيان التفاوت : إنا بينا أن المطلوب بالذات هو اللذة والسرور، وإن المكروه بالذات هو الألم والغم، وأن ما سوى هذه الأشياء، فهو مطلوب بالتبع أو مكروه بالتبع، ومن المعلوم : أن الرغبة فيما يكون مطلوباً بالذات أقوى من الرغبة فيما يكون مطلوباً بالتبعية، فقد حصل التفاوت في مراتب المصالح والمفاسد بحسب هذا الاعتبار .

والوجه الرابع في بيان هذا التفاوت : أن المطلوب بالذات، وإن كان راجحاً على المطلوب بالغير، إلا أنه قد لا يبعد أن يصير المطلوب بالذات مرجوحاً بالنسبة إلى المطلوب بالغير، لأجل أن المطلوب بالغير أقوى وأشد فائدة (من المطلوب بالذات)[2] مثل : أن وجدان غيره دنانير، أسر من أكل اللقمة الواحدة .

والوجه الخامس : إن المؤدي إلى المطلوب بالذات قد يكون مؤدياً إليه[3] بواسطة واحدة، وقد يكون مؤدياً إليه بواسطتين . وكذا القول في الوسائط الثلاثة والأربعة والخمسة، وهلم جرّا، إلى مراتب لا يضبطها الحس والعقل . ومعلوم أن الرغبة فيما يفضي إلى المطلوب بالذات بوسائط قليلة فوق الرغبة فيما يفضي إليه بوسائط كثيرة، لكن ههنا اعتبار آخر، وهو أن الذي تكثر فيه الوسائط قد يكون أقوى وأعظم فيصير معادلاً لما تقل الوسائط فيه بسبب أن الكيفية من أحد الجانبين تقابل الكيفية[4] من الجانب الآخر .

الوجه السادس : إن التجربة تدل على أن الشيء الواحد قد يكون منشئاً للخير والمصلحة من وجه وللشر والمفسدة من وجه آخر . ومن المعلوم أن الشيء

---

(١) من (م) .
(٢) من (س) .
(٣) التعبير بالأداء، مثل التعبير بالوجوه التي يحسن عليها الفعل أو يقبح عند المعتزلة .
(٤) الكمية (م) .

كلما كان اشتماله على وجوه المصالح أكثر ، كان ألذ وآثر . وإذا كانت تلك الجهات غير مضبوطة كانت مراتب المصالح والمفاسد غير مضبوطة .

الوجه السابع : أن حوادث هذا العالم ليست بسيطة[1] بل بعضها يمتزج بالبعض ، فيتولد عند ذلك الامتزاج أحوال أخرى . ثم من المعلوم أن مراتب الامتزاجات غير متناهية ، فوجب أن تكون مراتب المصالح والمفاسد غير متناهية .

الوجه الثامن : إن البعد خير من النسبة ، لكن يعارضه أن النسبة العظيمة العالية تكون خيراً من البعد القليل .

الوجه التاسع : أن المداومة على العمل[2] قد تفيد في حق بعضهم الحب الشديد والميل العظيم ، وقد تفيد في حق غيرهم الملالة والسآمة . وأحوال الخلق في هاتين الحالتين مضطربة متفاوتة .

والوجه العاشر : أن الشيء قد يكون لذيذاً عند إنسان ، ومكروهاً عند غيره . وقد يكون لذيذاً إذا أمكنه تحصيله بطريق معين ، ويكون مكروهاً إذا كان لا يمكنه تحصيله إلا بطريق آخر . وقد يكون عند إنسان آخر بالعكس منه .

فيثبت بهذه الوجوه العشرة ، أن مراتب المصالح والمفاسد مضطربة وغير متناهية .

ثم ههنا كلام آخر . وهو : أنا قد ذكرنا أن الدواعي والصوارف ليست هي تلك المصالح والمفاسد في أنفسها ، بل الدواعي والصوارف هي اعتقاد حصول المصالح الراجحة أو المفاسد الراجحة . ومعلوم أن انتقالات الأفكار والخيالات غير مضبوطة . وأيضاً : ثبت أن النفوس الناطقة مختلفة بالماهية ، ولها أحوال مختلفة بحسب مقتضيات تلك الماهيات . فإذا اعتبرنا مجموع هذه الوجوه بسيطة وفلكية ، صارت غير متناهية . ولما عرفت أن أحوال الجوارح تابعة

---

(١) ليست بسيطة (س) .
(٢) المصالح (س) .

لتصورات الأفكار والنفوس ، لا جرم اختلفت الأفعال جداً ، حتى قلنا : إنه يبعد أن يتوافق إنسانان على طريقة واحدة (من الأفعال والأقوال . بل يبعد أن يستمر إنسان واحد على طريقة واحدة)[1] في أفعال الجوارح ، وفي أفعال القلوب . بل لا يزال أن ينتقل من تصور إلى تصور آخر . فيلزم أن ينتقل من ميل إلى ميل آخر ، فيلزم أن ينتقل من فعل إلى فعل آخر . وهذا هو السبب في صدور الأفعال المختلفة عن الحيوانات . وبالله التوفيق .

---

(1) من (م) .

الفصل الخامس

في
بقية الكلام في هذا الباب

الفرع الأول : إنه هل يعقل وجود فعل يكون نفعاً من كل الوجوه ؟

قال بعضهم : إن هذا كالمتعذر . لأن الإنسان إذا واظب على الإتيان بنوع واحد[1] من العمل ، ظهر فيه التعب والإعياء . ولولا أنه حصل بالفعل الأول نوعاً من أنواع التعب . لما ظهر[2] التعب الشديد عند المداومة على العمل . إلا أنه لما كانت المنافع المتولدة من ذلك العمل أكثر من المضار المتولدة منه ، صار ذلك التعب القليل مخففاً غير مشعور به . وأقول : هذا الكلام حق في أفعال الجوارح ، لأنها لا تنفك[3] عن حركة لتلك الأعضاء . والحركة والسخونة توجب الموجب للضعف . وأما الأفعال النفسانية الروحانية المحضة فهي منافع خالية عن جهات الضرر بالكلية . وهذا هو أحد الأسباب الموجبة لفضل اللذات الروحانية على اللذات الجسدانية .

واختلفوا أيضاً : في أنه هل يعقل وجود فعل يكون ضرراً من كل الوجوه ؟ والحق : أنه باطل . لأن كل فعل . صدر عن فاعل ، وكان فاعله

---

(١) واحد (س) .
(٢) وإلا لما (م ، س) .
(٣) تخلو (م) .

مريداً لـه ، ويكون حصـوله لـذيذاً عنـده ، لا يكون ذلـك الفعل شـراً من كل الوجوه .

الفرع الثاني : إن الفعل الواحد قد يكون مشتملاً عـلى جهات كثيـرة من المنافع ، ويكـون مشتملاً عـلى جهات كثيـرة من الدواعي . مثـاله : إنـا بينا أن الجهات الداعية إلى الفعل ثلاثة : أحدها : كـونه نفعـاً . والثاني : كـونه دافعـاً للضرر . والثالث : كـونه دافعـاً لدافـع النفع . فـإذا حصل في الفعـل الواحـد أحد[1] هذه الجهات الثلاثة ، فقد حصل فيه أمور ثلاثة كل واحـد منها مستقـل بالدعاء إلى الفعل . وأيضـاً : فالفعـل الواحـد يمكن أن يكون نفعـاً من جهات كثيرة ، بحيث يكون العلم بكـل واحد منهـا جهة مستقلة بـالدعـاء إلى الفعل . وكذلك يمكن أن يكون دافعاً لأنواع كثيرة من المضار بحيث يكون كل واحد منها مستقلاً (بالـدعاء إلى الفعـل . وأيضاً : فـالفعل الـواحد يمكن أن يكـون دافعاً لأشياء كثيرة يكون كل واحد منها سبباً مستقلاً)[2] بتفـويت المنفعة . فـإذا قدرنـا حصول فعل واحد ، وكان نفعاً من جهات كثيرة ، وكان دافعاً لأنواع كثيـرة من الضرر ، وكان أيضاً دافعاً لأقسام كثيرة من الأحوال الموجبة لفوات النفـع ، كان كـل واحد من هـذه (الـوجـوه : وجهـاً ، لـو انفرد لكـان مستقـلاً بـالـدعـاء إلى الفعـل . فهذا بيـان كيفية اجتمـاع)[3] الوجـوه الكثيرة من الـدواعي في الفعل الواحد .

الفرع الثالث: إنه إذا حصل في الفعل جهات كثيرة في الدواعي ، فتلك الجهات إما أن تكون متعاضدة متوافقة ، وإما أن تكون متنافية متعاندة .

أما القسم الأول : فمثاله ما ذكرناه . وفيه أشكال ، وهو أنه إذا كـان كل واحد من تلك الجهات بحيث يكـون اعتقاد حصـوله سبباً مستقلاً بـالدعـاء إلى الفعل ، وبترجح جانب الفعل . فعند اجتماعها إما أن يقع ذلك الترجيح بكل

---

(١) أحد (س)
(٢) من (م) .
(٣) من (م) .

واحد منها ، أو يقع ببعضها دون البعض ، أو لا يقع بشيء منها . والأول باطل . لأن الفعل إنما احتاج إلى المرجح لكونه في نفسه ممكن الوجود والعدم ، لكن المعلول مع العلة التامة ومع السبب المستقل يكون واجب الحصول . وإذا كان واجباً[1] فوجوبه يمنعه من الانتساب إلى الغير فيكون ذلك الأثر مع هذا السبب المستقل يمنعه من الاستناد إلى الثاني ، وكونه مع الثاني يمنعه من الاستناد إلى الأول ، فلو وجد مع العلتين المستقلتين ، يلزم أن يكون مستنداً إلى كل واحد منهما حال كونه منقطعاً عن كل واحد منهما . وذلك محال . وأما القول[2] بوقوع ذلك المعلول بأحد تلك العلل المستقلة ، فهذا أيضاً محال ، لأنه يقتضي ترجيح أحد طرفي الجائز على الآخر لا لمرجح وهو محال .

وأما القول[3] بامتناع وقوعه بشيء منها ، فهو أيضاً محال ، لأنه يلزم منه ، أن القادر حال ما حصلت دواعيه إلى الفعل وتأكدت ولم يحصل لها مانع ، فإنه يمتنع الفعل عليه وذلك محال . فهذا سؤال قوي في هذا الموضع .

وأما القسم الثاني : وهو ما إذا كانت الدواعي متنافية ومتنازعة . فنقول : قد ذكرنا فيما تقدم أن أيها أقوى ، وأيها أضعف ؟ وعند اجتماعها يكون التأثير للأقوى .

وإن تساوت في القوة تعارضت وتساقطت[4] ويبقى ما كان على ما كان .

الفرع الرابع : هذه العلوم والاعتقادات والظنون التي سميناها بالدواعي ، يجب حصولها قبل حصول الفعل ، أو حال حدوثه وحصوله ؟ وهذا البحث مفرع على أن مجموع القدرة مع الداعي علة مؤثرة في وجود الفعل ، إن قلنا : ذلك المجموع علة معدة لحصول الفعل .

وأما العلة المؤثرة فهي موجود آخر . فإن قلنا[5] : إنه علة مؤثرة وجب

---

(١) واجباً (م) .

(٢) الترجيح بمرجح من الإنسان ممكن ، فإن دواعي الإنسان قد تكون مرجحة .

(٣) إذا حصلت الدواعي وتأكدت ممكن أن يفعل وأن لا يفعل .

(٤) وتنافت (م) .

(٥) هذا تفريع على الموجب بالذات ، والإله الفاعل بالاختيار .

حصول الداعي حال حدوث الفعل ، لما ثبت أن المؤثر يجب أن يكون موجوداً حال حصول الأثر . وإن قلنا : إنه علة معدة لا مؤثرة فحينئذ نقول : إنه يجب تقدم الداعي على الفعل ، لأن العلة المعدة يجب تقدمها على المعلول . وإلا لزم وقوع التسلسل في الأسباب والمسببات دفعة واحدة وذلك محال[1] والله ولي التوفيق .

---

(١) محال (م) .

الفصل السادس

في
أن صدور الفعل هل يتوقف على الداعي أم لا ؟

أما الفلاسفة . فقد أطبق المحققون منهم عليه . وبه قال أبو الحسين البصري[1] من المعتزلة . وأكثر المتكلمين اتفقوا على أنه لا يتوقف عليه[2] .

احتج القائلون بأن صدور الفعل عن القادر ، لا يتوقف على الدواعي بوجوه :

الحجة الأولى : إن القادر يمكن وجوده خالياً عن كل الاعتقادات ، وهو في هذه الحالة يمكن صدور الفعل عنه ، وذلك يدل على أن صدور الفعل عن القادر ، لا يتوقف على حصول الداعي ، فيفتقر في تقرير هذا الدليل إلى إثبات أمرين :

الأول : إن القادر يمكن وجوده خالياً عن كل الاعتقادات . ويدل عليه وجهان :

الأول : إن الواحد منا قادر على تحريك إصبعه . ومعلوم أن إصبعه جسم مركب من أجزاء كثيرة . وتلك المسافة مركبة من أجزاء كثيرة . وهذا القادر غير

---

(١) من الطبقة الثانية عشرة للمعتزلة .

(٢) هو لا يتوقف على الداعي بالنسبة لله تعالى .

عالم بعدد أجزاء تلك الإصبع ، وبعدد أجزاء تلك المسافة ، فيثبت أن القادر قد يكون قادراً على ما لا يعلمه ولا يعتقده ، ولا يظنه .

الثاني : إن الناس اختلفوا في أن الأجناس المقدورة للعباد . كم هي ؟

فلو لزم من كونه قادراً على الشيء ، كونه عالماً به ، لـزم أن يكون العلم بالأجناس المقدورة للعباد علماً ضرورياً ، ولما لم يكن كذلـك ، ثبت أنا قـد نقدر على أشياء مع أنا لا نعلمها .

الأمـر الثاني[1] : في بيـان أنا عنـد الخلو عن هـذه الاعتقـادات ، يصـح الفعل منا . والدليل عليه : أنه لو لم يصح ذلك لزم أن يكون القادر على الشيء غير قادر عليـه ، لأن المعنى من كونـه قادراً ، كـونه بحيث يصـح أن يصدر منـه الفعل[2] فإذا فرضناه قادراً عند الخلو من هذه الاعتقادات ، ثم قلنا : إنه[3] لا يصح منه الفعل ، لزم أن نقول : إنه حال كونه قادراً عـلى الفعل مـا كان قـادراً على الفعل . وذلك متناقض .

الحجـة الثانيـة : إن الساهي والنـائم ، قد يصـدر الفعل عنهـا مع عـدم الدواعي .

أما في حق الساهي . فتقـريره من وجهـين : الأول : إن الواحـد منه قـد يحرك إصبعه حـال ما يكـون مشغول القلب بعمـل آخر ، وفي تلك الحـالة كـان غافلاً عن تحريك ذلك الإصبع ، مع أنه فعله . فههنا قد حصل الفعل من غـير الـداعي . الثاني : إن الرامي (قد يـرمي)[4] إلى شيء فيصيب شيئـاً آخـر ، فتلك الإصابة الـواقعة عـلى سبيل الخـطأ : فعله . مع أنـه ما دعـاه الداعي إلى ذلك الفعل ، فيثبت أن الفعل قد يحصل بدون الداعي .

وأمـا في حق النائم : فتقـريره من وجهـين : (الأول : إن النـائم يتنفس

---

(١) المقدمة الثانية [الأصل] .

(٢) فيه (م) .

(٣) يصح (س) .

(٤) قد يرمى (م) .

وهذا التنفس فعل اختياري ، وهو قد حصل من غير الداعي ، لأن النوم مانع من الاعتقاد أو الظن . الثاني :[1]) إن النائم قد ينتقل من أحد الجانبين إلى الثاني ، وربما يتلفظ بالكلمات الكثيرة ، مع أنه في تلك الساعة لم يحصل في قلبه شيء من العلوم والاعتقادات ، لأن النوم مانع منها . فهاهنا قد حصل الفعل من غير الداعي .

الحجة الثالثة : قالوا : الإنسان إذا صار ماهراً (في حرفة معينة ، بمثل ما إذا صار)[2] ما هراً في صنعة الكتابة ، أو في ضرب الطنبور ، أو في غيرهما ، فإنه قد يصير بحيث يكتب شيئاً كثيراً ، أو يضرب الطنبور مدة معينة مع أنه يكون بقلبه غافلاً عن آحاد تلك الحروف ، وعن آحاد تلك النقرات . وإذا كان غافلاً عنها يمتنع كونه عالماً بها ، أو معتقداً لها ، أو ظاناً بها . ففي هذه الصورة قد وجدت هذه الأفعال ، مع أن الدواعي غير حاصلة فيها .

الحجة الرابعة : قالوا : المخيّر بين شرب قدحين ، وأكل رغيفين ، والهارب إذا وصل إلى طريقين متساويين ، فإنه يرجح أحدهما على الآخر ، (لا لمرجح . فههنا الفعل قد حصل من غير الداعي . وتمام التقرير : أنه عند حصول الاستواء بين القدحين والرغيفين ، إما أن يرجح[3] (أحدهما على الآخر ، أو لا يرجح)[4] والثاني باطل ، لأنه يلزم أن يقال : إن العطشان مع شدة العطش ، لا يأخذ القدحين ، بل يبقى ممتنعاً عنهما إلى أن يموت من العطش ، مع كون القدحين حاضرين عنده من غير مانع ، ومعلوم أن ذلك باطل فيثبت أنه لا بد وأن يأخذ أحدهما من غير مرجح ، (وإذا ثبت هذا)[5] فقد حصل الفعل ، لا للدواعي . وهو المطلوب .

---

(١) من (م) .
(٢) من (م) .
(٣) من (م) .
(٤) من (س) .
(٥) زيادة من (س).

الحجة الخامسة : إن بطء الحركة إما أن يكون عبارة عن تخلل السكنات بناء على إثبات القول بالجوهر الفرد ؛ أو عبارة عن كيفية قائمة بالحركة[1] بناء على نفي الجوهر الفرد . فإن كان الحق هو الأول . فالقوس الذي يأتي بالحركة يكون آتياً بتلك السكنات في أثناء تلك الحركات مع كونه غافلاً عنها . فقد حصل الفعل لا للدواعي . وإن كان الحق هو الثاني ، كان الآتي بالحركة البطيئة آتياً بفعلين : أحدهما : نفس الحركة . والثاني : البطء القائم بتلك الحركة ، مع كونه غافلاً عن كونه آتياً بنوعين مختلفين من الفعل . فيكون آتياً بالفعل حال كونه غافلاً عنه . وذلك يقتضي حصول الفعل من غير الداعي .

الحجة السادسة : إن توقف الفعل على الداعي يوجب أن لا يبقى فرق بين الموجب بالذات وبين الفاعل المختار . وهذا باطل . فذا باطل . بيان الأول : إنا سنبين أن عند حصول الداعية (يجب الفعل وجوباً ضرورياً ، لا يمكن نقضه ، وعند عدم الداعية)[2] يمتنع وقوع الفعل ، ومعلوم أنه لا حال غير هاتين الحالتين ، فإذا كان الفعل في إحدى الحالتين واجباً ، وفي الحالة الثانية ممتنعاً . فحينئذ يلزم أن لا يحصل التمكن والاختيار في شيء من الأحوال البتة . فيثبت أن توقف الفعل على حصول الداعي ، يقتضي أن لا يبقى فرق البتة بين الموجب بالذات وبين الفاعل المختار .

وبيان أن هذا باطل : (إنه[3] من جملة العلوم الضرورية[4] : الفرق بين كون الإنسان متحركاً بقدرته واختياره وبين كون الحجر ناراً ، لا بطبعه ، وكون النار محرقة بطبعها ، فيثبت : أن القول بتوقف الفعل على الداعي : يفضي إلى الباطل المذكور ، فوجب أن يكون باطلاً .

وأما القائلون بأن الفعل يتوقف على الداعي . فقد أجابوا عن هذه الدلائل بأجوبة واضحة قوية . وقالوا :

---

(١) سقط (م)
(٢) سقط (م).
(٣) زيادة.
(٤) البديهية (س).

أما الجواب عن الحجة الأولى : هو أن يقال : ما المراد من قولكم : إن القادر يجب أن يصح صدور الفعل منه ؟

إن أردتم به : أن القادر هو الذي يصح صدور الفعل عنه بمجرد كونه قادراً ، فهذا عين ما وقع النزاع فيه . فإن عندنا مجرد كونه قادراً لا يكفي في صحة صدور الفعل عنه ، بل ما لم ينضم إليه الداعي ، فإنه يمتنع صدور الفعل عنه ، فقولكم : بأن مجرد كونه قادراً ، يكفي في صحة صدور الفعل عنه عين محل النزاع . وإن أردتم به : أن القادر هو الذي لا يصح[1] صدور الفعل منه عند انضمام الداعي إليه ، فهذا مسلم ، إلا أن هذا القدر لا يدل على أن مجرد كونه قادراً يكفي في صحة صدور الفعل عنه ، فيثبت أن هذا الكلام مغالطة محضة .

ومما يقوي هذا الكلام : أنا نقول : لا شك أن الجائز هو الذي يصح وجوده بدلاً عن العدم ويصح عدمه بدلاً عن الوجود ، ولما استوى وجب الافتقار إلى المخصص فيقال : لما سلمتم أن الجائز يصح عليه الطرفان . فإنه نظراً إلى ذاته ، وعند فرض تلك الماهية خالية عن المؤثر ، وجب أن يصح رجحان وجوده على عدمه ، إذ لو لم يصح هذا الرجحان لقدح ذلك في قولنا : إنه من حيث هو هو يصح عليه كل واحد من الطرفين، ولما ثبت صحة[2] حصول هذا الرجحان ، حال عدم المؤثر المنفصل ، علمنا : أن حصول هذا الرجحان ، لا يتوقف على وجود المؤثر المنفصل ، وكما أن هذا الكلام باطل ، فكذلك الكلام[3] الذي ذكرتموه يجب أن يكون باطلاً .

وأما الجواب[4] عن الحجة الثانية : وهي قولهم : إن من يكون مستغرق الفكر في مهم من المهمات .

---

(١) لا يصح (س).
(٢) صحة (م).
(٣) إنما الكلام (م).
(٤) أنها الحجة الثانية (م، س).

فقد يحصل تحرك إصبعه في تلك الحالة ، مع أنه يكون غافلاً عن تلك الحركة . فقد حصل الفعل من غير الداعي . فالجواب عنه : إنه ما لم يقصد ذلك الفاعل إلى تحريك الإصبع ، فإنه لا يتحرك . فإن قالوا : فهب أن الأمر كذلك ، إلا أنه ليس له في ذلك الفعل منفعة أصلاً ، فقد حصل الفعل من غير اعتقاده كون ذلك الفعل راجح المصلحة . قلنا : لا نسلم بل فيه ضرب من اللذة والمنفعة . فلم قلتم : إنه لم يوجد ذلك ؟ .

وبيانه من وجوه : **الأول** : إن البقاء على الحالة الواحدة مملول ، فهو يتحرك لتبديل الحالة المملولة . **والثاني** : إنه ربما اعتاد ذلك الفعل والإتيان بالأمر المعتاد لذيذ ، وتركه متعب مؤلم . **والثالث** : لعلة تخيل له أن له في تلك الحركة لذة ومنفعة . ثم في الحال تبدل ذلك التخيل بتخيل آخر ، وهو أن الأولى ترك تلك الحركة ، فلا جرم لم يشتغل بتحريك ذلك الإصبع ، إلا في زمان قليل . وكل هذه الاحتمالات ظاهرة جائزة .

وأما النائم فالسبب في حركاته وجوه : **الأول** : إن النائم حال نومه ، قد يرى أشياء (من الخيالات . وربما)[1] يحسب تلك الخيالات إرادات وكراهات ، فتكون حركاته المختلفة بحسب تلك الخيالات . **والثاني** : إن طول اضطجاعه على جنبه قد يورث الألم في ذلك الجنب . وقد بينا : أن النوم لا يمنع من حصول الخيالات : فلا جرم ينقلب من أحد الجنبين إلى الثاني لدفع ذلك الألم . **الثالث** : إن ذلك العمل قد يكون ضرورياً ، أو شبيهاً به . مثل التنفس .

وقال الشيخ أبو علي بن سينا ، في الجواب عن هذه الشبهة : إن التخيل شيء ، والشعور بحصول ذلك التخيل في الحال شيء آخر . وبقاء ذلك التخيل[2] في الذكر بعد زواله شيء ثالث ، وليس معنا إلا أنا لا نتذكر : أنا كنا

---

(١) زيادة.

(٢) التخيل (س).

شاعرين بتلك الأحـوال حالـة النوم ، ولا يلزم من عـدم حصول هـذا الثالث ، عدم القسمين الأولين .

وأمـا الجواب عن الحجـة الثالثـة : وهي أن الماهـر في صنعه الكتـابة قـد يكتب مـع أنه لا يكـون متأمـلاً في آحـاد تلك الحـروف ، فنقـول : إنـه بسبب المواظبة على الكتابة تحصل في أصـابعه ملكـة تقتضي سهولـة إتيانـه بكتابـة تلك الحـروف ، وكما حصلت هـذه الملكة في أصـابعه بسبب مـواظبته عـلى (الإتيـان بتلك الأعمال ، فكذلك حصلت هذه الملكة في خيالاتـه ، بسبب مواظبتـه)[1] على استحضار تلك الخيالات ، فلهذا السبب لا يحتاج إلى استحضار صـورة كل واحد من تلك الحروف ، بل تلك الحروف[2] تتعاقب على الخيال ، كما تعـاقبت تلك الأفعـال على اليـد ، فتلك الصـور والإرادات حـاضـرة ، وتلك الخيـالات حاصلة إلا أنها لتواليها ولسرعة تعاقبها يظن أنها غير موجودة . وذلك ممنوع .

وأما الجواب عن الحجـة الرابعـة : فهو أنـا نقول : إنـا لا نسلم حصول الاستواء ، بل لا بد فيه من حصول الرجحان من بعض الوجوه . مثل أن يكون أخذ ذلك القدح بإحدى اليدين أسهل ، فيأخذ القدح الذي على ذلك الجانب . فإن فرضوا الاستواء من جميع الوجوه ، فنقول : لم لا يجوز أن يقال : إنه تحصل في قلبه داعية ضرورية جازمة من قبل الله تقتضي أخذ أحدهما دون الثاني ؟ .

وأما الجواب عن الحجة الخامسة : أن نقول : الآتي بالحركة البطيئـة يعلم أنه أتى بالحركة بوصف كونها بطيئة ، فهو غير غافل عن الأمرين ، بل قاصد إلى تحصيلها .

وأما الجواب عن الحجة السادسة : فهو أنا سنذكر الفرق إن شـاء الله بين القادر ، وبين الموجب بوجـوه ، سوى مـا ذكرتم . فهـذا تمام الأجـوبة عن تلك الوجوه . وبالله التوفيق .

---

(١) من (م).
(٢) الخيالات (م).

الفصل السابع

في
تقرير دلائل القائلين بأن الفعل لا يصدر
عن القادر إلا عند حصول الداعية

اعلم ، أن هؤلاء احتجوا بوجوه :

الحجة الأولى : إن القادر لما كانت نسبته إلى الفعل وإلى الترك على السوية ، فلو رجح أحد الجانبين على الآخر ، من غير مرجح (لكان قد ترجح أحد طرفي الممكن المتساوي على الآخر ، من غير مرجح[1] والعلم الضروري حاصل بفساد ذلك . فإن قالوا : النزاع وقع في أن القادر : هل يمكنه أن يرجح أحد مقدوريه على الآخر ، لا لمرجح ؟ ولما ادعيتم أن ذلك معلوم الامتناع بالضرورة فقد ادعيتم العلم الضروري في محل النزاع . فنقول : إن قولكم : القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر ، لا لمرجح . كلام مشتمل على مغالطة لطيفة . وتقريره : أن نقول : هل لقولك[2] (مرجح) في قولك : القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر (لا لمرجح)[3] : مفهوم زائد على أصل كونه قادر أم لا ؟ فإن كان له مفهوم زائد ، فذلك المقدور إنما ترجح على المقدور الآخر ، لأجل أن هذا المفهوم الزائد انضم إلى أصل كونه قادراً ، فصار مجموعها مؤثراً في وقوعه ، فعلى هذا التقدير نقول : إنما ترجح هذا الجانب (على الجانب)[4]

---

(١) من (م ، س) .
(٢) الكلام في شرح الأصول الخمسة ، وفي المجموع بالمحيط في التكليف ، وفي المغني .
(٣) من (س) .
(٤) من (س) .

الآخر ، لأجل أنه اختص هذا الجانب بذلك المفهوم الزائد ، فقولكم بعد هذا : إن القادر رجح أحد مقدوريه على الآخر ، لا لمرجح ، يقتضي الجمع بين النقيضين . وذلك لأن قوله : رجح . أفاد أمراً زائداً على أصل كونه قادراً ، لأجله ترجح هذا الجانب على الجانب الآخر . وقوله : لا لمرجح ، يقتضي نفي هذا الزائد . فيثبت : أن هذا الكلام يوجب الجمع بين المرجح الزائد وبين نفيه . هذا إذا قلنا : إن قوله ترجح ، يفيد مفهوماً زائداً على المفهوم من كونه قادراً . وأما إذا قلنا : إنه لا يفيد مفهوماً زائداً البتة . فحينئذ لا يكون في ذكر هذا اللفظ فائدة[1] فوجب حذفه ، والاقتصار على كونه قادراً ، وحينئذ يرجع حاصل الكلام إلى أنه قادر على الفعل والترك ، ونسبة قدرته إلى الطرفين على التسوية ، وأنه لم يخص الجانبين (بالإيقاع والترجيح ، ولا بنوع من أنواع التمييز ، ثم إنه إن وقع (ف) أحد الجانبين[2] ينفيه . وإذا صرحنا بهذا الكلام على هذا الوجه ، فإنه تقضي بديهة عقل كل أحد : أنه كلام باطل فاسد

الحجة الثانية : في بيان أن صدور الفعل عن القادر ، يتوقف على الداعي :
أن نقول: لنفرض أن هذا القادر كان قادراً على هذا الفعل مدة، ولم يصدر عنه ذلك الفعل . ثم بعد ذلك صدر عنه ذلك الفعل . فنقول : إما أن يقال إنه إنما حدث ذلك الفعل في ذلك الوقت دون ما قبله ، لأن هذا القادر أوقعه في ذلك الوقت وما أوقعه فيما قبله . أو يقال : إنه وقع في ذلك الوقت دون ما قبله ، لا لأجل أن ذلك القادر أوقعه فيه ، (بل وقع هو فيه)[3] لا بسبب أصلاً .

أما القسم الأول . فهو يفيد مطلوبنا . وذلك لأنا عللنا وقوعه في ذلك الوقت (بأن ذلك القادر أوقعه في ذلك الوقت)[4] .

فهل لقولنا : أوقعه في ذلك الوقت مفهوم زائد على كونه قادراً أم لا ؟ فإن

---

(١) فائدة (س) .
(٢) من (م) .
(٣) من (س) .
(٤) من (س) .

كان له مفهوم زائد ، فهو إنما حدث في ذلك الوقت ، لأجل ذلك الوقت[1] الزائد ، فهو لم يحدث في ذلك الوقت لمجرد القادرية ، بل لأجل انضمام ذلك الزائد إلى أصل القادرية . وإما أن لم يكن لقولنا : أوقعه في ذلك الوقت مفهوم زائد على أصل القادرية ، كان قادراً عليه في أوقات كثيرة ، ولم يتفق وقوع هذا المقدور في تلك الأوقات ، وبقيت تلك القادرية إلى هذا الوقت ، ووقع هذا الفعل في هذا الوقت من غير أن خصه ذلك القادر بالإيقاع في هذا الوقت ، ومن غير أن خصّه بالقصد إلى إيجاده وإلى تكوينه في هذا الوقت ، إلا أن على هذا التقدير لا يكون (وقوع ذلك الفعل في هذا الوقت منسوباً إلى ذلك القادر ، بل يكون[2] ذلك عبارة عن حدوث ذلك الشيء بنفسه ، فيكون قولاً بقطع الفعل (عن الفاعل)[3] ، فيثبت أن القول بأن الفعل يصدر عن القادر من غير الداعي ، يمنع من القول بكون الفعل فعلاً للفاعل ، وبكون القادر قادراً عليه . فإن قالوا : لم لا يجوز أن يقال : إن هذا الفعل لم يقع لهذه القادرية في الأزمنة الماضية ووقع بها في هذا الوقت ، من غير أن اختص أحد الوقتين بأمر زائد ؟ فنقول : لا شك أن المفهوم من كون هذا الفعل حركة ، غير المفهوم من وقوع هذه الحركة بذلك المؤثر ، لأنه يصح منا أن نفهم حقيقة تلك الحركة مع الشك في وقوعها ، بهذا المؤثر المعين . ونقول : ذلك المفهوم أمر مغاير لنفس[4] هذه الحركة ، ومغاير أيضاً لنفس المفهوم من القادرية ، لأن كونه قادراً ، قد كان حاصلاً في الزمان المتقدم ، مع أن المفهوم من وقوع هذه الحركة به ، ما كان حاصلاً . فثبت أن هذا المفهوم مفهوم زائد على ذات الأثر وعلى ذات المؤثر[5] من حيث إنه قادر .

ولا شك أنه لولاه لما حصل هذا المقدور ، فيثبت أن مجرد كون القادر قادراً لا يكفي في حصول هذا المقدور منه بعينه ، بل لا بد من أمر زائد ،

---

(١) من (س) .
(٢) من (س) .
(٣) من (س) .
(٤) لتعيين (م) .
(٥) وعلى ذات القادر (م) .

وذلك هو الداعي . والله أعلم .

الحجة الثالثة : إن قضية الإمكان والجواز قضية واحدة . فإن كان المفهوم من الجواز والإمكان محوجاً إلى المرجح ، فليكن كذلك في كل المواضع ، وإن لم يكن محوجاً إلى المؤثر ، فليكن كذلك في كل المواضع . فأما القول بأنه محوج إلى المؤثر في موضع دون موضع ، مع أنا لا نجد في العقل فرقاً بين الموضعين ، فذلك مما لا يقبله العقل .

إذا عرفت هذا . فنقول : وافقتمونا على أن الجوهر ، لما جاز حصوله في هذا الحيز[1] . بدلاً عن ذلك ، وفي ذاك بدلاً عن هذا ، فإنه يمتنع رجحان أحدهما على الآخر ، إلا المرجح . وأيضاً وافقتمونا على أن الممكن لما جاز وجوده ، وجاز عدمه ، فإنه يمتنع رجحان أحد الجانبين على الآخر إلا المرجح . فكذا هاهنا ، لما كانت القدرة صالحة للفعل والترك ، امتنع رجحان أحدهما على الآخر إلا المرجح . ضرورة أنه لا فرق (في الفصل)[2] بين هذه الصفة[3] بأسرها في باب الجواز والإمكان .

فإن قالوا : الفرق بين البابين[4] أن كون الذات متحيزة ، يقتضي صحة الحصول في كل الأحياز على البدن . وتوقيف التعيين على أمر منفصل لا يفضي إلى المحال . فلا جُرم قلنا به . وأما في حق القادر . فإن القول بأن رجحان أحد الجانبين (على الآخر)[5] يتوقف على أمر منفصل يفضي إلى المحال ، فوجب أن لا نقول به .

وبيان هذا الكلام : إن كون القادر قادراً يقتضي صحة كل واحد من الضدين ، على البدل . فلو حكمنا بتوقف التعيين على أمر منفصل ، لكان عند حصول ذلك الأمر المنفصل يصير القادر موجباً . لأنا سنبين أن الفعل عند حدوث الداعية الجازمة، يصير واجب الوقوع، لكن القول بأن القادر حال كونه

---

(١) الموضع (س) .

(٢) في الفصل (س) .

(٣) الصور (م) .

(٤) الناس (م) .

(٥) من (س) .

قادراً ينقلب موجباً . هذا قول باطل . لأن الفرق بين القادر وبين الموجب معلوم بالضرورة ، من حيث أن القادر يؤثر على سبيل الصحة . والموجب يؤثر على سبيل الوجوب .

وأيضاً : فصدور الفعل من القادر[1] يستلزم حصول المدح والذم والثواب والعقاب ، وصدوره من الموجب لا يوجب ذلك . فظهر الفرق . فثبت بما ذكرنا : أن توقيف صحة الفعل عن القادر ، على الداعي يفضي إلى المحال . أما صحة حصول المتحيز في الأحياز المختلفة على سبيل البدل لا يفضي إلى هذا الباطل . لأنا إذا أوقفنا ذلك التعيين[2] على أمر منفصل ، يوجب حصوله في ذلك الحيز[3] المعين ، فانه لا يلزم منه محال البتة ، فثبت أنه لا يلزم من توقيف الجائز على المرجح في باب (حصول الجسم في الأحياز المختلفة على سبيل البدل محال ، ومحذور البتة . أما توقيف الجائز على المرجح في باب)[4] القادر ، فإنه يلزم منه أعظم المحذورات والمحالات وهو انقلاب القادر موجباً .

وهذا غاية ما يمكن أن يقال في الفرق . في هذا الباب .

والجواب : إن هذا الفرق مدفوع . وذلك لأنا كلما علمنا في الشيء أنه يجوز حصوله ويجوز عدمه ، وليس لأحد الطرفين مزية على الآخر بوجه من الوجوه ، قطع عقلنا بأنه رجحان أحد الطرفين على الآخر ، إلا المرجح ، فثبت بهذا : أن العقل حاكم بأن منشأ الحاجة إلى المؤثر المنفصل هو مسمى الإمكان . والجواز .

وإذا كان كذلك ، فأينما حصل الجواز والإمكان وجب أن يحصل الافتقار إلى المؤثر ، وعلى هذا التقدير فالفرق المذكور ساقط . وأيضاً : نقول : الجواز من حيث هو جواز : إما أن يكون محوجاً إلى المرجح ، أو لا يكون إلا بشرط أن يعلم أنه لا يفضي إلى باطل ومحذور . فإن كان الحق هو الأول لزم من حصول

(١) الفاعل (س) .
(٢) التغير (م) .
(٣) المؤثر (س) .
(٤) من (س) .

الجواز[1] أينما كان ، حصول الحاجة ، أينما كانت وهو المطلوب .

(وأما إن قلنا : إن الجواز إنما يحوج إلى المقتضى بشرط أن لا يفضي إلى محذور ومفسدة)[2] فنقول : هذا باطل لأن أقصى ما في الباب أن نعلم أنه لا يلزم منه المفسدة الفلانية ، والفلانية . فأما أن نعلم أنه لا يلزم منه شيء من المفاسد أصلاً ، فذلك مما لا سبيل إليه ، إلا إذا قلنا : إن عدم علمنا بالشيء يوجب علمنا بعدم ذلك الشيء ، إلا أن هذه المقدمة (في غاية الضعف، وإن وقفنا كون الجواز علة للحاجة إلى المرجح على هذه المقدمة)[3] لزم بطلان هذا الأصل بالكلية ، فعلمنا أن كون الجواز علة للحاجة لا يعتبر فيه هذا القيد أصلاً ، بل وجب الحكم عليه : إما بأنه لا يحوج إلى المؤثر البتة ، أو بأنه يحوج إلى المؤثر على الإطلاق . والله أعلم[4] .

الحجة الرابعة : على أن الفعل بدون الداعي محال .

أن نقول: لو كان مجرد كون القادر قادراً، كافياً في حصول الفعل، لامتنع أن يحصل للداعي أثر في الترجيح في شيء من المواضع . وهذا باطل . فذاك باطل . بيان الملازمة : أن الوصف إذا كان مستقلاً باقتضاء الأثر ، فإذا انضم إليه شيء آخر ، فقد انضم هذا الزائد إلى شيء كان في نفسه مستقلاً باقتضاء الأثر ، وإذا كان كذلك ، فقد وقع الأثر بذلك المستقل ولا يبقى لهذا الزائد فيه أثر البتة ، لأن الشيء الواحد ، لا يكون واجباً لذاته ولغيره معاً . ومثاله : أنه لما كان ثقل الحجر مستقلاً باقتضاء الهوى . لا جرم لم يبق لكون الحجر أسود ، أو أبيض ، أثر في اقتضاء ذلك النزول ، فكذا ههنا ، لو كان مجرد كونه قادراً مستقلاً باقتضاء الفعل لامتنع أن يحصل للداعية المنضمة إلى القادرية أثر في اقتضاء الفعل ، فيثبت بما ذكرنا أن القادرية لو كانت مستقلة

---

(١) الجواز (س) .

(٢) من (م) .

(٣) من (س) .

(٤) من (م) .

باقتضاء الفعل ، لامتنع أن يكون للداعية أثر في اقتضاء الفعل . وبيان أن الداعية قد يكون لها أثر في الترجيح : أن ذلك معلوم بالضرورة ، فإنا نعلم بالضرورة ، أنا قد ندفع الدرهم إلى الفقير ، لعلمنا بفقره ، ونعلم بالضرورة أنه لولا هذا الاعتقاد لما دفعنا ذلك الدرهم إليه ، فيثبت أنه لو كانت القادرية مستقلة باقتضاء الترجيح لامتنع أن يكون للداعية أثر في الترجيح ، وثبت أن هذا اللازم باطل ، فوجب أن يكون الملزوم باطلاً .

الحجة الخامسة : إن الواحد منا إذا خرج من بيته وذهب إلى زيارة صديق له ، فإذا خطر بباله في أثناء الطريق أنه حصل له مهم في بيته يقتضي رجوعه إلى البيت ، فإذا تقابلت هاتان الداعيتان (وتساوتا ، ولم يحصل لأحد الجانبين رجحان على الآخر ، فإن ذلك الإنسان)[1] يبقى في ذلك المكان ولا يمكنه أن يتحرك إلى أحد الجانبين ، إلا إذا حصل في خياله رجحان لأحد الجانبين على الآخر فإنه عند ذلك الخيال فإنه عند ذلك الخيال يتحرك إلى ذلك الجانب . وإذا كان هذا المعنى مما يجده كل أحد من نفسه ، علمنا أنه ما لم يحصل المرجح في الخيال والعقل فإنه يمتنع حصول الرجحان .

وأيضاً : إذا خيّر الإنسان بين شرب أحد القدحين ، وأكل أحد الرغيفين ، فإنه ما لم يتأمل في أنه يأخذ هذا ، أو ذاك ويأكل هذا أو ذاك ، فإنه لا يصدر عنه أحدهما ، ولولا أنه لا بد من الترجيح ، لما حصل ذلك القدر من التوقف .

وأيضاً : فإن الله تعالى لما خير المكلف في باب الكفارات بين الخصال الثلاثة فالمكلف ، لا يقدم على واحد منها بعينه إلاّ إذا تفكر وتأمل في أن أيها أسهل عليه ، وأيها أصعب[2] عليه ، ولولا أن الرجحان يتوقف على حصول المرجح من بعض الوجوه ، لما كان الأمر كذلك (فيثبت أن العلم بتوقف هذا الرجحان على المرجح علم ضروري)[3] .

---

(١) من (م) .
(٢) لا تعب (س) .
(٣) من (م) .

الحجة السادسة : إنه لم يتوقف الفعل على الداعي ، لزم أن لا يكون الله ـ تعالى ـ مستحقاً للحمد والثناء على شيء من أفعاله أصلاً ، ويلزم أن لا تدل خلق المعجزات على صدق الداعي أصلاً ، ويلزم أيضاً : أن لا يدل صدور الكلام من المتكلم على معنى من المعاني أصلاً . وكل هذه اللوازم باطلة فذلك الملزوم أيضاً باطل .

أما الأول فلأنه إذا جاز أن يصدر الفعل عن القادر ، لا لداعي ، لامتنع أن يقال : إنه تعالى ، وإن خلق الأشياء النافعة إلا أنه خلقها ، لا لداعية أصلاً ، وإذا كان كذلك فحينئذ ما خلقها لداعية الإحسان ، لأن داعية الإحسان داعية بكيفية وعند[1] انتفاء أصل الداعي ، لا تكون الداعية المكيفة حاصلة . وإذا ثبت احتمال أنه تعالى ما خلق هذه الأشياء لداعية الإحسان وجب أن لا يستحق على شيء من أفعاله الحمد والثناء . ومعلوم أن ذلك باطل .

ومما يقوي هذا الكلام : (أن الأصل)[2] في كل أمر بقاؤه على ما كان . والأصل عدم خلق الأشياء لداعية الإحسان . فإذا حصل الخلق ، وكان التقدير أن حصول الخلق لا يتوقف على حصول الداعي ، فيلزم أن تبقى حصول تلك الداعية على العدم الأصلي . وعلى هذا التقدير فإنه يلزم المطلوب . وأما الثاني فلأنه إذا جاز صدور الفعل عن القادر ، لالداعي ، جاز من الله تعالى أن يخلق المعجزات ، لا لشيء من الدواعي أصلاً ، وعلى هذا التقدير فإنه يخرج المعجز عن أن يدل على أنه تعالى إنما خلقه لغرض التصديق ، فحينئذ يخرج المعجز عن كونه دليلاً عن الصدق . وأما الثالث فلأنه إذا جاز صدور الفعل عن القادر ، لا لداعي ، فلعل المتكلم بهذه الألفاظ وهذه الكلمات فعلها ، وأدخلها في الوجود ، لا لغرض الإفهام والتعريف . ومع (بقاء)[3] هذا الاحتمال فإنه يخرج هذا الكلام عن كونه مفيداً ، فيثبت أن القول بجواز صدور الفعل عن

---

(١) وعند (س) .
(٢) أن الأصل (م) .
(٣) من (م) .

القادر ، لا للداعي ، يلزم منه هذه الأباطيل ، فوجب أن يكون القول به باطلاً .

واعلم أن الكلام المعتمد للخصم[1] في هذا الباب أن يقول : صدور الفعل عن القادر من غير الداعي ، إنما يصح في حق الجاهل إما في حق العالم ، فإنه لا يصدر الفعل عنه إلا للداعي . هذا هو الجواب الذي عليه تعويل القوم .

ونحن نقول : هذا باطل من وجهين :

الأول : إن العلم إذا انضم إلى القدرة ، فإن العلم لا يقلب حقيقة القدرة ولا يبطل ماهيتها ، فإذا كان مجرد القادرية صالحاً لأن يكون مصدراً للفعل ، وجب أن تبقى هذه الصلاحية أيضاً مع العلم (وإذا كان كذلك)[2] فهذا يقتضي صحة صدور الفعل عن القادر ، العالم ، لا للداعي ، فيثبت أن الفرق الذي ذكروه باطل .

والثاني : إنهم جوزوا الترجيح من غير مرجح في حق العالم ، ألا ترى أنهم جوزوا ترجيح أحد القدحين على الآخر . وترجيح أحد الرغيفين على الآخر ، لا لمرجح مع أن الفاعل في هذه الصور عالم . وأيضاً : جوزوا من الله تعالى إحداث العالم في وقت معين دون ما قبله وما بعده ، لا لمرجح . وأيضاً : جوزوا من الله تعالى تخصيص كل جوهر فرد بحيز معين ، دون سائر الأحياز ، لا لمرجح ، فبطل قولهم : إن صدور الفعل عن العالم[3] من غير المرجح باطل . وهذا تمام الكلام في هذا الباب . والله أعلم .

---

(١) للخصم (م) .
(٢) من (م) .
(٣) عن الفاعل (م) .

الفصل الثامن

في
بيان أن عند حصول الداعي يجب صدور الفعل ولا يبقى الجواز البتة

اعلم . أن من الناس من قال : إن عند حصول الداعي يصير الفعل أولى بالوقوع . لكنه لا ينهي تلك الأولوية إلى حد الوجوب . واعلم أن هذا القول باطل . ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : إن الفعل والترك قبل حصول الداعي كانا في حد التساوي . وقد بينا أنه ما دام هذا الاستواء يكون باقياً ، فإنه يمتنع حصول الفعل فإذا حصلت الداعية الموجبة لرجحان أحد الطرفين ، فعند هذه الحالة صار الطرف الثاني مرجوحاً . والمرجوح أضعف حالاً من المتساوي ، ولما كان عند حصول الاستواء : ممتنع الحصول ، مستحيل الوقوع ، فعند حصول المرجوحية كان أولى بالامتناع . وإذا صار أحد الطرفين ممتنع الوقوع ، صار الطرف الآخر واجب الوقوع . ضرورة أن الخروج من طرف النقيضين محال ، فيثبت بهذا البرهان . أن الفعل يصير واجب الوقوع عند حصول الداعي .

فإن قيل : إنه إذا حصلت الداعية المرجحة لجانب وجود الفعل ، صار جانب وجوده راجحاً . وهذا لا يقتضي ضرورة جانب العدم مرجوحاً ، لأن ذلك العدم عدم باقي مستمر (والعدم الباقي المستمر لا يكون التأثير فيه حال بقائه على ذلك العدم المستمر ، فيثبت أن العدم الأصلي نفي)[1] كما كان حال

(١) من (م) .

قيام هذه الداعية المرجحة لجانب الوجود . وإذا كان الأمر كذلك امتنع ضرورة ذلك العدم مرجوحاً ، بل بقي ذلك العدم راجحاً ، كما كان ، نظراً إلى أن الأصل في كل ثابت : بقاؤه على ما كان ، وصار جانب الوجود أيضاً راجحاً ، بسبب أن المقتضى لحصول هذا الرجحان قد حصل .

والجواب : أن نقول : إن عند حصول الداعية المقتضية للوجود . إما أن يكون قد ترجح جانب الوجود أو لم يترجح البتة ، (فإن لم يترجح البتة)[1] امتنع كون تلك الداعية داعية[2] إلى الفعل ، لكنا قد فرضناها داعية إلى الفعل . هذا خلف . وإن ترجح جانب الوجود ، وجب أن يصير جانب العدم مرجوحاً لا محالة بالنسبة إلى جانب الوجود ، لأن النقيضين لما تقابلا وتعاندا ، كان رجحان أحد الجانبين يقتضي مرجوحية الجانب الآخر بعينه ، فيثبت أن الجانب الأول ، لما صار راجحاً ، صار الجانب الثاني مرجوحاً . لا محالة . وعند هذا يحصل[3] المطلوب .

الحجة الثانية : في بيان أن عند حصول الداعية المرجحة ، يصير الفعل واجب الوقوع :

أن نقول : إن عند حصول الرجحان في جانب الوجود ، إما أن يكون العدم ممتنعاً أو لا يكون . فإن كان ممتنعاً ، فهذا هو المطلوب ، لأن كل ما يمتنع عدمه ، فقد ثبت وجوب وجوده ، وإن لم يمتنع فنقول : كل ما يكون[4] ممتنعاً لم يلزم من فرض وقوعه محال ، فلنفرض عند حصول ذلك الرجحان ذلك الأثر تارة واقعاً ، وتارة غير واقع ، فتميز وقت الوقوع ، عن وقت اللاوقوع . إما أن يتوقف على انضمام قيد[5] زائد إليه (لأجله صار أولى بالوقوع ، أو لا يتوقف .

---

(١) من (س) .
(٢) داعية (س) .
(٣) لا يحصل (س) .
(٤) كل ما لا يكون (س) .
(٥) من (س) .

فإن توقف الوقوع على انضمام قيد زائد إليه)[1] فقد كان هذا الشيء قبل انضمام هذا القيد[2] الزائد إليه ممتنع الوقوع ، فحين حكمنا عليه بأنه كان أولى بالوقوع، فقد كان ممتنع الوقوع. هذا خلف. وإن لم يتوقف على انضمام قيد إليه . فنقول : نسبة حصول تلك الأولوية إلى الوقتين أعني وقت حصول الأثر ، ووقت عدم الأثر على السوية . حاصلة في الوقتين على صورة واحدة ، وكيفية واحدة ، فاختصاص أحد ذينك الوقتين بالوقوع دون الوقت الثاني ، يكون رجحاناً لأحد طرفي الممكن المتساوي على الآخر لا لمرجح .

وذلك محال . لأن هذه المسألة مفرعة على بيان أن القادر لا يصدر عنه الفعل إلا عند حصول الداعية المرجحة . وهذا أيضاً برهان قاطع في هذه المسألة .

الحجة الثالثة : إنا بينا أن عند استواء نسبة القدرة إلى الفعل وإلى الترك ، فإنه يمتنع رجحان أحد الجانبين على الآخر .

إذا عرفت هذا . فنقول : إن عند استواء أحد الطرفين لم يوجد ، لا المقتضي للرجحان ، ولا المانع منه . وأما عند حصول الداعية المرجحة لأحد الجانبين ، فقد حصل المانع من رجحان الطرف الثاني . لأن رجحان أحد طرفي النقيض كالمانع من رجحان الطرف الثاني . وإذا عرفت هذا فنقول : إن عند حصول الاستواء ، لم يوجد المقتضي ولا المانع . ثم كان حصول الرجحان في هذا الوقت ممتنعاً ، فعند حصول رجحان أحد الطرفين لم يوجد المقتضي برجحان الطرف الثاني . وحصل المانع منه . لأنا بينا أن رجحان الطرف الأول مانع من رجحان الطرف الثاني . وإذا كان الشيء عند عدم المقتضي ممتنع الوقوع فبأن يصير عند عدم المقتضى وحصول المانع ممتنع الوقوع كان أولى . وإذا صار هذا الجانب ممتنع الوقوع ، صار الجانب الثاني واجب الوقوع ضرورة أنه لا واسطة بين الوقوع (وبين اللاوقوع)[3] . وهذا أيضاً برهان قاطع .

(١) من (س) .
(٢) الزائد (س) .
(٣) من (س) .

الحجة الرابعة : إن (عند)[١] قيام الداعي إلى الفعل يمتنع حصول الترك . وذلك لأنه لو حصل الترك ، لحصل إما للداعي ، أو لا للداعي . والأول باطل ، لأنه عند حصول الداعي إلى الفعل يمتنع حصول الداعي إلى الترك ، وبتقدير أن يحصلا ، يتعارضان فيتساقطان ، ولم يبق الداعي إلى الفعل راجح الوقوع .

وكلا منا فيما إذا بقيت تلك الداعية على صفة الرجحان ، والثاني أيضاً باطل ، لأن عند قيام الداعي إلى الفعل ، لو حصل الترك ، لا للداعي أصلاً ، لكان قد حصل الرجحان من غير حصول الداعي .

والكلام في هذه المسألة فرع على أن حصول الترجيح يتوقف على حصول الداعي ، ولما ثبت فساد القسمين ثبت أن عند حصول الداعي إلى الفعل (كان الترك محال الوقوع .

واحتج من قال : إن عند حصول الداعي إلى الفعل)[٢] لا يصير الفعل واجباً بوجوه :

الحجة الأولى : إن الذي دعا الداعي إلى الفعل ، قد يمكنه أن يغير تلك الداعية ، ولو كان ذلك واقعاً على سبيل الوجوب ، لما قدر عليه . وأيضاً : فقد تتقابل الدواعي . ومع ذلك فإنه يرجح أحدها . مثل المخير في الكفارات الثلاثة .

والحجة الثانية : إنا قد دللنا على أن الفعل بدون الداعي محال[٣] ، فلو قلنا مع هذا : إن الفعل يصير واجب الوقوع عند حصول الداعي ، فحينئذ لا يبقى فرق بين الموجب وبين المختار . وذلك معلوم البطلان . ولأنه لو لم يبق الفرق[٤] بين الموجب وبين المختار ، وجب أن لا يستحق المختار على فعله المدح

---

(١) من (س) .
(٢) من (س) .
(٣) ممتنع الوقوع (س) .
(٤) الفرق (س) .

والذم والترغيب والترهيب . وأن لا يحسن أمره ولا نهيه ، كما لا يحسن كل ذلك في حق الموجب . ومعلوم أن كل ذلك باطل .

والحجة الثالثة : إنا نعلم بالضرورة حصول التفرقة بين ما إذا كان الإنسان ملجأ إلى الفعل ، وبين ما يكون مختاراً فيه . ولو كان الداعي موجباً للفعل لما بقي هذا الفرق . والله أعلم[1] .

والجواب عن الحجة الأولى : أن نقول : إن قولكم : إنه لا يمكنه[2] أن يغير تلك الداعية : كلام ضعيف ، لأن الذي ادعيناه أن عند بقاء تلك الداعية خالية عن القيود وعن المعارض ، فإنه يجب صدور الفعل .

وأنتم ذكرتم أن تلك الداعية قابلة للتغير . وهذا لا يقدح فيما ذكرناه البتة ، لأن قولنا : إن تلك الداعية يمكن تغيرها ، لا يقدح في قولنا : إنها عند حصولها يجب ترتب الأثر عليها ، وأما قوله : إن عند تساوي الدواعي ، فقد يفعل الفاعل الفعل ، فهذا عود إلى المسألة المتقدمة[3] وهي أن صدور الفعل عن القادر بدون الداعي جائز ، وقد سبق إبطاله .

وأيضاً : فهذه المسألة . متفرعة على تلك المسألة . والكلام في الفرع بحيث يوجب فساد الأصل : كلام باطل .

والجواب عن الحجة الثانية[4] : أن نقول : الفرق بين القادر وبين الموجب حاصل من وجهين : الأول : إن القادر حال (حصول الداعية الجازمة في حقه يجب صدور ذلك الأثر عنه ، مع كونه عالماً)[5] بكونه مصدراً لذلك الأثر ، والموجب ليس كذلك . والفرق الثاني : إن الموجب بالطبع موصوف بصفة واحدة موجبة (لا أثراً واحداً)[6] ولا تتغير تلك الصفة وتلك الطبيعة

---

(١) والله أعلم (م) .
(٢) إن قولكم (م) .
(٣) الحجة (م) .
(٤) الثانية (س) .
(٥) من (م) .
(٦) من (م) .

البتة ، ولا يختلف حالها في الإيجاب . وأما القادر حال حضول الداعية الجازمة في قلبه ، فإنه يجب صدور ذلك الأثر عنه ، إلا أن تلك الداعية سريعة الزوال ، سريعة الانقراض والانقضاء ، وعند زوال تلك الداعية المعينة يزول ذلك الأثر المعين ، وعند حصول الداعي إلى ضد ذلك الفعل ، يصير مصدر الضد ذلك الأثر . والإنسان إذا جرب نفسه ، واعتبر أحوال فعله وتركه ، علم بالضرورة : أن الأمر كما ذكرناه ، فإنه إذا حصلت الداعية الخالية الجازمة عن القيود ، والمعارض في قلبه ، صار كالملجأ إلى ذلك الفعل . وإذا فرت تلك الداعية ، صار تاركاً لذلك الفعل .

وقد ذكر بعض العلماء في هذا المقام كلاماً لطيفاً . فقال : إن قال قائل : إني أجد من نفسي أني إن شئت أن أفعل فعلت ، وإن شئت أن أترك تركت . فيكون الفعل مني ، والترك مني . ثم أجاب عنه . فقال : يقال لهذا القائل : هب أنك إن شئت الفعل فعلت ، وإن شئت الترك تركت . فهل تجد من نفسك أنك إن شئت مشيئة الفعل ، حصلت مشيئة الفعل ، وإن شئت مشيئة الترك ، حصلت مشيئة الترك ؛ أم لا ؟ فإن هذا يوجب التسلسل ، بل العقل يجزم بأن هذه الدواعي تنتهي في سلسلة الحاجة إلى داعية تقع في قلبك ، لا لأجل داعية أخرى . وإذا وقعت تلك الداعية في قلبك صرت فاعلاً لذلك الفعل لا محالة ، فلا حصول الداعية في قلبك بك . ولا ترتب ذلك الفعل على حصول تلك الداعية بك . فالإنسان مضطر في صورة مختار . فقد ثبت حصول الفرق بين الموجب بالطبع وبين القادر المختار من هذين الوجهين . فإن ادعيت حصول الفرق بينهما من وجه آخر ، فذلك ممنوع .

وأما حصول الأمر والنهي والعقاب والثواب والمدح والذم . فقد ذكرنا الأجوبة عنه في مسألة خلق الأفعال . وبالله التوفيق[1] .

---

(١) وبالله التوفيق (م) .

الفصل التاسع

في
تقسيم الدواعي

وهو من وجوه :

التقسيم الأول : إن الدواعي التي تقع في القلوب على قسمين : منها ما يحصل في القلب بإيقاع العبد ، ومنها : ما يحصل فيه ابتداء بتخليق الله تعالى . والدليل على صحة القول بالقسم الأول : إنا قد نقدر على تغيير الدواعي والبواعث ، فقد يكون الواحد منا راغباً في شيء من الأشياء ، وفي عمل من الأعمال ، ثم إنه يسعى ويجتهد ويزيل عن قلبه تلك الرغبة ، وذلك الميل . وهذا أمر وجداني يجده[1] كل أحد من نفسه . وأما الدليل على صحة القول بالقسم الثاني . فهو إن قدرتنا على تغيير الداعية الحاصلة في القلب ، لا يمكن أن تسبق داعية أخرى ، فلو كانت تلك الداعية أيضاً منا ، افتقرنا في تغيير تلك الداعية إلى داعية أخرى . ولزم التسلسل وهو محال . فيثبت : أن الأحوال الحادثة في القلوب ترتقي إلى داعية (ضرورية حاصلة بتخليق الله تعالى ويتفرع عليها داعية ثانية ، ويتفرع على تلك الداعية الثانية)[2] (دواعي)[3] بالغة ما بلغت ، ويكون تعلق كل داعية بما قبلها تعلقاً واقعاً على سبيل الوجوب واللزوم وهذه كلمات[4] من وفقه الله تعالى للتأمل فيها ، وأزال عن قلبه غشاوة الشبه ،

---

(١) يجده (س) .
(٢) من (م) .
(٣) من (س) .
(٤) وهذه كلمات من (س) .

واعتبر حال نفسه اعتباراً صحيحاً ، وأن الأمر كما ذكرناه .

التقسيم الثاني للدواعي : اعلم أن الداعي إلى الفعل قد يكون كلياً ، وقد يكون جزئياً .

مثال الداعي الكلي : أن يريد الرجل أن يذهب إلى زيارة صديق له ، وكان من داره إلى دار صديقه طرق مختلفة . فإرادة الذهاب إلى دار الصديق إرادة كلية تندرج فيها جزئيات كثيرة ، أعني الذهاب إليه من هذا الطريق ، ومنذ ذلك الطريق، ومن الطريق الثالث .

ومثال الداعية الجزئية : ما إذا أراد الإنسان أن يحرك إصبعه في هذه اللحظة اللطيفة من هذا الحد المعين ، إلى ذلك الحد المعين . إذا عرفت هذا . فنقول : أما الداعية الكلية فإنها لا تصير مصدراً للفعل الجزئي إلا عند انضمام الداعية الجزئية إليها .

وتقريره : أن عند حصول الداعية الكلية ، فالمحل إما أن يكون قابلاً لأنواع[1] كثيرة داخلة تحت ذلك الكلي . وإما أن لا يكون كذلك . فإن كان الأول كانت نسبة تلك الداعية الكلية إلى كل واحد من تلك الجزئيات على السوية . ومتى كان الأمر كذلك امتنع رجحان بعضها على بعض ، إلا لمخصص زائد ، وإلا لزم ترجح[2] أحد طرفي الممكن على الآخر ، لا لمرجح ، وهو محال .

وأما القسم الثاني : وهو أن تحصل الداعية الكلية . إلاّ أن المحل لا يقبل إلا نوعاً واحداً من الأنواع الداخلة تحت ذلك الجنس . فمثاله : ما إذا أراد الذهاب إلى لقاء صديقه ولا يمكنه الذهاب إليه[3] إلا في طريق معين . فنقول ههنا : الداعية الكلية وهي إرادة الذهاب إلى لقاء ذلك الصديق مع العلم بأنه لا يمكن الذهاب إليه ، إلاّ ماراً بذلك الطريق يوجبان إرادة جزئية . وهي إرادة

---

(١) التصحيح من (س) .
(٢) ترجح (م) .
(٣) التصحيح من (س) .

الذهاب إليه في ذلك الطريق (المعين . والدليل عليه : أنه لما أراد الذهاب إليه ، وعلم أنه لا يمكن الذهاب إليه إلا بذلك الطريق)[1] فحينئذ نعلم أنه لا يمكنه تحصيل المطلوب إلا بهذا الطريق المعين . وما كان من لوازم المطلوب كان مطلوباً ، فصارت تلك الإرادة الكلية موجبة لهذه الإرادة الجزئية[2] فيثبت بمجموع ما ذكرنا : أن الداعية الكلية لا تكون سبباً قريباً لحصول الأفعال الجزئية بل لا بد من دواعي جزئية تكون مبادىء للأفعال الجزئية .

ثم ههنا . بحث آخر وهو : أن تلك الإرادة الكلية تصير سبباً لحدوث إرادات متعاقبة متوالية . وذلك لأنه لما أراد الذهاب إلى ذلك الصديق ، وعلم أنه لا يمكنه الوصول إلى هذا المراد ، إلا برفع قدم ، ووضع أخرى . فحينئذ تصير تلك الإرادة علّة لحصول إرادة جزئية ، لرفع القدم من ذلك الموضع الذي هو فيه ، ووضعه في مكان آخر أقرب إلى دار ذلك الصديق ، ثم يحدث من تلك الإرادة الكلية إرادة ثانية متعلقة برفع ذلك القدم من ذلك المكان ، ووضعه في مكان آخر ، أقرب من الأول ، وعلى هذا الوجه فتلك الإرادة الكلية وتلك الداعية الكلية تصير سبباً[3] لحدوث إرادة مقتضية لحدوث الخطوة الأولى . وبعد انقضاء تلك الخطوة (تصير تلك الإرادة الكلية بعينها علة لحدوث إرادة ثانية مقتضية لحدوث الخطوة)[4] الثانية . فالحاصل : إن تلك الإرادة الكلية باقية من أول تلك الحركة إلى آخرها ثم إنها تصير في أول الأمر علة لحدوث الإرادة الجزئية الأولى المتعلقة بالخطوة الأولى . وبعد انقضاء تلك الإرادة الجزئية الأولى تصير[5] علة لحدوث الإرادة الجزئية الثانية المتعلقة بالخطوة الثانية . فالعلة المؤثرة في تلك الدواعي الجزئية هي تلك الداعية الكلية[6] إلا أن انقضاء كل إرادة جزئية متقدمة ، شرط لصيرورة تلك الداعية الكلية مؤثرة في حدوث الداعية الجزئية (الثانية . والله ولي التوفيق)[7] .

---

(1) من (م) .
(2) الجزئية (م) .
(3) تصير (س) .
(4) من (م) .
(5) تصير (س) .
(6) الكلية (س) .
(7) من (م ، ت) .

الفصل العاشر

في
تحقيق الكلام في تقسيم الدواعي إلى ما يكون داعية الحاجة . وإلى ما يكون داعية الإحسان

(الداعية : إما تكون داعية الحاجة . وإما أن تكون داعية الإحسان)[١] .

واعلم . أن هذا التقسيم هو اللائق بأصول المعتزلة . وعليه فرعوا كثيراً من مباحثهم في علوم الإلهيات . ونقول : قد بينا أنه لا معنى للحكمة والمصلحة والخير إلا اللذة والسرور ، أو ما يكون مؤدياً[٢] إليهما ، أو إلى أحدهما . ونقول : العلم بكون الفعل منفعة إما أن يدعوه إلى إيصال تلك المنفعة إلى نفسه أو إلى غيره ، والأول : هو داعية الحاجة . والثاني هو داعية الإحسان ، فههنا الداعي للفاعل إلى فعله مجرد كونه في نفسه حسناً ، ويكون الداعي له إلى تركه مجرد كونه قبيحاً . فداعي الحاجة : اعتبار صفة الفاعل ، وهي كونه محتاجاً إلى ذلك الشيء . وأما داعية الحكمة : فهي اعتبار صفة الفعل لا اعتبار صفة الفاعل . وأعني باعتبار صفة الفعل ، كونه في نفسه حسناً ، أو كونه قبيحاً .

ثم قالوا : وحكم هذين القسمين مختلف لأن قبحه يدعوه إلى الترك على سبيل الجزم . ولا يجوز خلافه . وأما حسنه فيدعو إلى الفعل من غير وجوب . ثم إن انضاف إلى حسنه وجه يقتضي أن يكون فعله أولى من تركه صار هذا الداعي أقوى لكنه لا يبلغ مبلغ الوجوب . فإن انضاف إليه ما يقتضي الوجوب

(١) من (م) .
(٢) مؤدياً (م) . مفضياً (س) .

صار في غاية القوة ، (لأنه صار بحيث لا يجوز في العقل تركه ، فهذا تفصيل هذا التقسيم على أصول المعتزلة)[1] .

وأما الفلاسفة والمتكلمون . الذين ينكرون (القول بتحسين العقل وتقبيحه ، فقد أطبقوا على إنكار داعية الإحسان ، وقالوا : لنا في)[2] إنكار هذا الكلام مقامان . المقام الأول : البحث عن كون الشيء حسناً في نفسه ، وقبيحاً في نفسه ، والمقام الثاني : أنه بعد تلخيص معنى الحسن والقبح . هل يمكن أن يقال : إن العلم به يصلح أن يكون داعياً إلى الفعل ؟ أما المقام الأول . فتقريره : إنا بينا أن المنفعة مطلوبة بالذات ، وإن المضرة مكروهة بالذات ، فكل ما أفضى إلى حصول المنفعة الراجحة كان حسناً ، ولا معنى لحسنه إلا كونه كذلك ، وكل ما أفضى إلى حصول المضرة الراجحة كان قبيحاً ولا معنى لقبحه إلا ذلك . وإذا ثبت أنه لا معنى للحسن والقبح إلا كونه منشئاً للمصالح والمفاسد ، فحينئذ لم يكن اعتبار الحسن والقبح أمراً مغايراً لرعاية المصالح والمفاسد ، بل كان هذا عين هذا القسم . وإذا ثبت هذا فنقول : اعتبار أحوال المصالح والمفاسد إنما يصح في حق من يجوز عليه المنفعة والمضرة[3] ، ولما ثبت أن إله العالم واجب الوجود لذاته ، في ذاته وفي صفاته ، كان النفع والضرر محالاً في حقه ، فوجب أن يكون اعتبار معنى الحسن والقبح في أفعاله[4] محالاً .

قالت المعتزلة : الدليل على أن اعتبار الحسن والقبح مغاير لاعتبار كونه مصلحة ومفسدة : أن الشيء قد يكون قبيحاً (مع كونه نافعاً)[5] وقد يكون حسناً مع كونه ضاراً وذلك يوجب المغايرة . وبيانه من وجوه :

---

(١) من (م) .
(٢) من (م) .
(٣) من (م) .
(٤) في أفعاله (ت ، م) في حقه (س) .
(٥) من (م ، ت) .

الأول[1] : إن الظلم نافع للظالم ، مع أن الظالم يشهد صريح عقله بكون الظلم قبيحاً .

والثاني : إنا إذا فرضنا إنساناً أنشأ قصيدة غراء بألفاظ فصيحة ، وكتبها بخط حسن . وقرأها بأصوات طيبة ، وكانت تلك القصيدة مشتملة على شتم الملائكة والأنبياء والصالحين . كان سماع تلك الألفاظ الفصيحة والتركيبات الكاملة بتلك الأصوات الطيبة لذيذ ، مع أن صريح العقل يحكم فيها بالقبح .

والثالث : إن الكذب النافع منتفع به ، مع أن صريح العقل ينادي عليه بالقبح .

والرابع : إن من رأى إنساناً مريضاً ، أعمى مشرفاً على الموت في صحراء ليس فيها أحد ، فإن عقله يدعوه إلى الإحسان إلى ذلك المريض الأعمى (فههنا صريح العقل ، حكم بحسن ذلك الإحسان ، وذلك الإحسان يوجب تنقيص المال وتحمل المشقة في النفس)[2] فههنا صريح عقله يدعوه إلى فعل ذلك الإحسان إلى ذلك المريض فههنا صريح عقله يدعوه إلى فعل ذلك الإحسان ، وليس له فيه البتة شيء من وجوه النفع . وذلك لأن دفع المال إليه تنقيص للمال ، هو ضرر ، وذلك المريض الأعمى لا يعرفه فلا يطمع هذا المعطي في أن يذكره بالثناء والحمد .

ولم يحضر في تلك الصحراء أحد ، حتى يقال : إنه إنما أحسن إليه لأجل أن الحاضرين يمدحونه . وأيضاً : فربما كان هذا المعطي دهرياً ينكر الإلّه والمعاد ، فلا يمكن أن يقال : إنه إنما أقدم على ذلك الإحسان لأجل الرغبة في الثواب .

فههنا العقل حكم بحسن ذلك الإحسان ، مع أنه خالي عن جميع جهات النفع ، فظهر بهذه الوجوه أن حكم العقل بالتحسين والتقبيح مغاير لحكمة طلب المنافع والمضار .

---

(١) يريد أن يقول : لا داعي للبحث في الحكمة من وراء الأفعال .

(٢) من (م ، س) .

وأجاب المنكرون للتحسين والتقبيح . فقالوا : جميع ما ذكرتم ، يرجع حاصله إلى طلب المنفعة ودفع المضرة .

أما الحجة الأولى : وهي قوله[1] : إن الظالم ينتفع بظلمه مع أن عقله يحكم بقبح ذلك الظلم . فنقول : لو حكم الظالم بحسن الظلم فحينئذ لا يمكنه دفع ذلك الظلم عن نفسه ، وحينئذ تصير روحه عرضة للقتل ، وماله عرضة للنهب فيجب عليه في رعاية مصالح[2] نفسه وماله أن يحكم بقبح الظلم ، حتى تبقى روحه وماله محفوظين عن الهلاك والتلف .

وأما الحجة الثانية : وهي القصيدة الخراء المشتملة على شتم الملائكة والأنبياء . فجوابها : إن الحكم بحسن[3] ذلك على خلاف مصالح العالم . وبيانه من وجهين : الأول : إنا إذا جوزنا ذلك الشتم والإساءة فحينئذ لا يبقى لأمر الله ـ تعالى ـ ونهيه وقع في القلوب . وذلك يوجب الهرج والمرج ويوثب الأراذل من الخلق على أفاضلهم . والثاني : إن أشرف الموجودات هو الله سبحانه ، وأكثرهم إنعاماً على المحتاجين[4] هو الله تعالى ، فإذا لم تكن إساءة القول فيه ممنوعاً منه . فحينئذ لا يمكن التوسل بالفضائل إلى دفع المضار ، وذلك ضد مصلحة العالم .

وأما الحجة الثالثة : وهي قولهم[5] : الكذب النافع منتفع به ، مع أن العقل يقضي بقبحه . فالجواب : إن تجويز الكذب على خلاف مصلحة العالم ، لأنا إذا جوزنا الكذب فالذي تسمعه قد تنبني عليه أغراض كثيرة في الفعل والترك . فإذا ظهر أنه كان كذباً في تلك الأحوال ، فحينئذ تضيع تلك الأعمال المبنية عليه ، ويضيق قلب ذلك الفاعل ، ويضيع عمره . وكل ذلك على ضد مصلحة العالم .

---

(١) دائماً ينقد المؤلف القاضي عبد الجبار . ودائماً يبدي إعجابه بأبي الحسين البصري .
(٢) مصالح (س) .
(٣) بحس من (م ، س) .
(٤) على المحتاجين (م ، س) .
(٥) مرة يعبر بالمفرد ، ومرة يعبر بالجمع .

وأما الحجة الرابعة : وهي الإحسان إلى المريض الأعمى ، الذي يكون في صحراء ليس فيها أحد . فالجواب : أن فيه رعاية المصالح من وجوه :

الأول : إن الإنسان جبل بحيث كل ما يراه في غيره من أبناء جنسه ، فإنه يفرضه في حق نفسه . فلما رأى هذا الشخص ذلك المريض على تلك الحالة ، سبق وهمه وخياله إلى فرض تلك الحالة في حق نفسه ، وحينئذ يميل طبعه إلى السعي في تخليصه من ذلك البلاء ، ولو لم يفعل ذلك فإنه يتألم قلبه . فكان إقدامه على ذلك العمل موجباً لدافع الرقة الجنسية عن القلب . وهو مصلحة عظيمة .

والثاني : إن من الأوضاع المعتبرة في حفظ مصالح العالم ترغيب الخلق في الإحسان ، على رجاء أنه لو اتفق له مثل تلك الحالة سعوا في إفاضة الرحمة عليه ، وإذا كان هذا المعنى معتبراً في مصالح العالم ، لا جرم اصطلح الناس على تحسينه وتقبيح تركه .

ولما ألف الناس هذا الاصطلاح وتوافقوا عليه ، واستمروا عليه ، من أول العمر ، إلى آخره ، لا جرم تقررت تلك الأحوال في قلوبهم وعقولهم . فيثبت أن مجموع هذه الوجوه التي ذكروها ، لا تخرج عن رعاية المصالح والمفاسد . إما بواسطة واحدة ، أو بوسائط كثيرة . فيثبت بما ذكرنا : أن الحسن والقبح ، لا معنى لهما إلا السعي في جلب المنفعة ودفع المفسدة . ولما حصل الاتفاق على أن ثبوت هذا الداعي في حق الله تعالى محال . كان القول بإثبات الدواعي المبنية على الحسن والقبح محالاً في حق الله تعالى . فهذا تقرير الكلام في هذا المقام .

أما المقام الثاني : إنا إذا سلمنا حصول المغايرة بين جلب[1] المنفعة ودفع المضرة ، وبين كون الشيء حسناً أو قبيحاً . نقول : قد ذكرنا أن حاصل الكلام في تفسير داعي الحاجة : السعي إلى إيصال الخير والنفع إلى النفس . وتفسير

---

(١) [وبين كون الشيء حسناً أو قبيحاً . نقول : قد ذكرنا أن حاصل الكلام في تفسير داعي الحاجة السعي إلى] : سقط (س) .

داعي الحكمة : السعي في إيصال الخير إلى الغير . إذا عرفت هذا فنقول : إن التجربة تدل على أن السعي في إيصال النفع إلى النفس . وفي دفع الضرر عن النفس يمكن حصوله مع عدم السعي في اتصال النفع إلى الغير ، وفي دفع الضرر عن الغير من غير أن يكونْ المقصود منه السعي في إيصال النفع إلى النفس ودفع الضرر عن النفس . فهذا مما[1] يثبت عندنا جوازه بالدليل . وتقريره : أن الواحد منا إذا أحسن إلى المريض الأعمى في الصحراء الخالية مع كون ذلك المحسن دهرياً ، منكراً للثواب والعقاب ، فله فيه أغراض ومنافع .

أحدها : أنه إذا أتى بذلك العمل ، صار هو عند نفسه ، موصوفاً بصفة حميدة . وهي كونه محسناً إلى المحتاجين . وإذا لم يأت بذلك الإحسان ، فإنه يكون عند نفسه موصوفاً بالقسوة والغلظة وعدم الرحمة . فالحامل له على ذلك الفعل : تحصيل صفة الكمال لنفسه ، ودفع صفة النقص عن نفسه .

وثانيها : ما ذكرناه في الفصل المتقدم أنه يدفع بذلك الفعل عن قلبه ألم الرقة الجنسية .

وثالثها : إنه لما رأى ذلك الفعل خالياً للمدح والثناء في أكثر الصور . والنادر يلحق بالغالب في الخيال والوهم صارت هذه الصورة ملحقة بذلك الغالب . فأما لو قدرنا انتفاء هذه الأحوال الثلاثة ، فإنا لا نعرف أن ذلك الرجل يحسن إلى ذلك الفقير الأعمى ، بل ربما فعل ، وربما لم يفعل . فيثبت بما ذكرنا : أنه لم يثبت عندنا في الشاهد نوع آخر من الدواعي ، سوى القسم الذي سميتموه بداعية الحاجة . فأما القسم الذي سميتموه بداعية الإحسان ، فلم يثبت بالدليل وجوده في الشاهد البتة .

قالت المعتزلة : ههنا دليل يدل على صحة هذا القسم . وهو : أنه قد ثبت أن العالم محدث ، وكل محدث فله محدث . فالعالم محدث . ومحدث العالم ليس بجسم ، فوجب أن لا تصح عليه الحاجة . إذا ثبت هذا فنقول : فاعل

(١) في (م) مما لم يثبت عنده جوازه إلا بالدليل .

العالم إما أن يقال : إنه أحدثه لا لداعية أصلاً ، أو أحدثه لداعية ، والأول عيب ، وهو نقص ، وهو على الله محال ، فثبت أنه فعله لداعية ، وتلك الداعية : إما داعية إيصال النفع إلى نفسه ، أو داعية إيصال النفع إلى غيره (والأول باطل ، لما ثبت أن الحاجة إليه محال ، فيثبت أنه إنما خلق العالم لداعية [إيصال النفع إلى غيره][1] ولا معنى لداعية)[2] الإحسان إلا هذا ، فيثبت بهذا الدليل القاطع : حصول هذا القسم من الدواعي .

هذا منتهى الكلام في هذا الباب .

قالت الحكماء : هذا الكلام منقوض[3] من وجوه :

الأول : إنا قد دللنا على أن صدور الفعل عن القادر بدون الداعي محال ، وإذا ثبت هذا لزم القطع بأن العبد لا يصدر عنه الفعل إلا مع الداعي ، وتلك الداعية إن كانت من فعل العبد لزم التسلسل . وإن انتهت إلى داعية يخلقها الله تعالى في العبد . فقد بينا : أن عند حصول تلك الداعية يجب الفعل وعند عدم حصولها يمتنع الفعل . فيلزم القطع بأن أفعال العبد معلولات أفعال الله تعالى . وإذا كان الأمر كذلك فخالق العلة ، يكون خالقاً للمعلول ، ومريداً له . ومتى كان الأمر كذلك (امتنع أن يقال : إن الشرور غير واقعة بمشيئة الله وبقضائه . وإذا كان الأمر كذلك)[4] فحينئذ يبطل قول من يقول : إن صدور الفعل عن الله موقوف على حصول داعية الإحسان .

والحجة الثانية : إن كل من فعل فعلاً لغرض ، وجب أن يكون بحيث لو لم يوجد ذلك الفعل ، لاختل ذلك الكمال . وإذا وجد ذلك الفعل فقد حصل ذلك الكمال ، وكل من كان كذلك كان ناقصاً بذاته ، مستكملاً بغيره . وذلك في حق الله ـ تعالى ـ محال . فإن قالوا : إنه تعالى إنما فعل ذلك الفعل ليعود نفع

---

(١) سقط (م) .
(٢) سقط (ت) .
(٣) يمكن أن تقرأ منقوض في (س) .
(٤) من (م) .

ذلك الفعل إلى الغير. فنقول: عود النفع إلى الغير، وعدم عوده إلى الغير، إن كان بـالنسبة إليـه على التسـاوي (امتنع أن يكـون ذلك الإحسـان مطلوبـاً له ، لأن الاستواء يناقض الرجحان ، وإن لم يكن على التساوي)[1] فحينئـذ يكون أحـد الجانبين به أولى ، فحينئذ يعود الإلزام المذكور من كونه ناقصاً بذاته ، مستكملاً بغيره .

الحجـة الثالثـة : إن تخصيص إحـداث العـالم بـوقت معـين من الأوقـات المقدرة التي لا أول لها ، وبحيز معين من الأحيـاز المفروضـة في الخلاء الـذي لا نهاية له ، إما أن يكون لأجل حكمة يختص بها ذلك الوقت المعين ، وذلك الحيز المعـين[2] ، وإمـا أن لا يكـون كـذلـك . فـإن كـان الأول فنقـول : الأوقــات متشابهة ، والأحياز متشابهة ، فاختصاص ذلك الوقت معين ، وذلك الحيز المعين بتلك الحكمـة المعينة واجب أن يكـون لأمر آخـر ، ويلزم منه التسلسـل ، وهـو محال . وإن كان ذلك التخصيص بذلك الوقت المعين (وبذلك الحيز المعين)[3] لا لأمر . فحينئذ يكون هذا اعترافاً بأن أفعاله تعالى ، قـد وقعت من غير داعيـة مرجحة ، وإذا انتفى أصـل الداعي ، كـان انتفاء الـداعية المكيفـة ـ أعني داعية الأحياز ـ ألزم .

فهـذه وجوه مختصرة في إبطال هـذا القول . وسيـأتي الاستقصـاء في ذكـر الدلائل على أن تعليل أفعال الله ـ تعالى ـ وأحكامه بـرعايـة المصالـح والأغراض قول باطل . والله أعلم[4] .

---

(١) من (م) .
(٢) المعين (م) .
(٣) من (م ، ت) .
(٤) والله أعلم من (م ، ت) .

الفصل الحادي عشر

في
شرح أن العبد كيف يكون فاعلاً ؟

الذي نذهب إليه ونقول به : إن مجموع القدرة مع الداعية المعينة مستلزم لحصول الفعل .

وقولنا : مستلزم : قدر مشترك بين أن يكون ذلك المجموع سبباً معداً لحصول ذلك الفعل[1] وبين أن يكون سبباً مؤثراً فيه . ولما كان موجه القدرة والداعي هو الله تعالى ، وثبت أن مجموعهما مستلزم لحصول الفعل ، فحينئذ يكون العبد فاعلاً في الحقيقة ، لأن المؤثر في ذلك الفعل هو قدرته وداعيته ، وتكون أفعال العباد واقعة بأسرها بقضاء الله ، ولا يعزب عن سلسلة قضاء الله وقدره مثقال ذرة في السموات والأرض[2] وبرهانه : أنه ثبت أن رجحان أحد الطرفين يتوقف على المرجح .

وثبت أن ذلك المرجح فعل الله تعالى قطعاً . للتسلسل .

وثبت أن حصول الرجحان عند حصول المرجح واجب . وحينئذ يحصل المطلوب .

ولنكتف بهذا القدر ههنا . فإن الكلام في أفعال العباد ، سنفرد له باباً ، على الاستقصاء . إن شاء الله تعالى .

---

(١) ذلك وبين (م) .

(٢) في الأصل : قضاء ـ بالقاف ، لا بالفاء .

الباب الثاني

في

البحث عن الفرق بين القادر، وبين الموجب. واستقصاء الكلام فيه

القادر والموجب
بين الفلاسفة والمتكلمين وأهل الأديان[1]

قال أهل الملل والنحل : المؤثر إما أن يقع مع جواز أن لا يؤثر وهو القادر ، أو يؤثر لا مع جواز أن لا يؤثر ، وهو الموجب فهذا التقسيم يدل على أن كل مؤثر ، فهو إما قادر ، وإما موجب . ثم عند هذا قالوا : القادر هو الذي يصح منه أن يؤثر تارة ، وأن لا يؤثر أخرى ، بحسب الدواعي المختلفة . هذا ملخص الكلام في الفرق بين القادر وبين الموجب .

قالت الفلاسفة[2] : القول بإثبات مؤثر يكون تأثيره على سبيل الصحة ، لا على سبيل الوجوب : قول مشكل . وبيانه من وجوه :

الحجة الأولى : وهو أن كل شيء نفرضه مؤثراً في أثر . فإما أن يكون كل ما لا بد منه في كونه مؤثراً في ذلك الأثر حاضراً ، وإما أن لا يكون مجموع تلك الأمور حاضرة . فإن كان كل ما لا بد منه حاضراً وجب ترتب الأثر عليه ، لأنه لو لم يجب ذلك لصح تخلف الأثر عنه ، وكل ما كان ممكناً لم يلزم من فرض وقوعه محال . فلنفرض ذلك المجموع تارة مع حصول الأثر ، وأخرى لا مع حصوله .

---

(١) القادر والموجب بين الفلاسفة والمتكلمين وأهل الأديان [زيادة] .

(٢) هذه مشكلة الموجب بالذات . وهو أن يكون الإله والعالم متلازمان ، مثل : النار إذا وجدت ، وجد معها الإحراق . أي الإحراق لا ينفك عن النار . أي العالم والإله معاً . وهذا المذهب باطل . والفاعل بالاختيار هو المذهب الحقيقي .

فاختصاص أحد الوقتين بحصول الأثر دون الوقت الثاني إما أن يتوقف على انضمام مخصص إليه ، أو لا يتوقف . فإن توقف فحينئذ هذا القيد الزائد أحد الأمور المعتبرة في كونه مؤثراً في ذلك الأثر ، لكنا كنا قد فرضنا أن المجموع الحاصل قبل هذا القيد ، كان كل الأمور المعتبرة في كونه مؤثراً . وهذا خلف متناقض وإما أن لم يتوقف ذلك الامتياز على انضمام قيد إليه ، فحينئذٍ يلزم ترجيح الممكن المتساوي من غير مرجح وهو محال .

واعلم أن قولنا : كل ما لا بد منه في المؤثرية : دخل فيه كل ما يحتاج إليه في تلك المؤثرية . مثل الوقت الموافق ومثل المصلحة المعينة ، ومثل انتفاء العوائق ، ومثل حصول الآلة . وبالجملة : فقد دخل فيه كل ما لا بد منه سواء كان وجودياً أو عدمياً ، وسواء كان صفة من صفاته ، أو كان موجوداً .

أما بيان أنه إذا حصل كل ما لا بد منه في المؤثرية ، فإنه يجب حصول الفعل ، وأما بيان أنه إذا فقد قيد من القيود المعتبرة في المؤثرية ، فإنه يمتنع حصول الفعل : فالدليل عليه : أن عند فقدان قيد من القيود المعتبرة في تلك المؤثرية ، إن أمكن حصول ذلك الأثر ، فحينئذ يكون حصول ذلك الأثر غنياً عن ذلك القيد فلا يكون ذلك القيد معتبراً في المؤثرية . لكنا قد فرضنا أن ذلك القيد معتبر في المؤثرية .

هذا خلف . وإن لم يكن ممكن الحصول ، فذلك هو المطلوب . إذا عرفت هذا فنقول : كل مؤثر في أثر . فإما أن يكون مجموع الأمور[1] المعتبرة في كونه مؤثراً في ذلك الأثر حاصلاً ، وإما أن لا يكون ذلك المجموع حاصلاً . فإن كان ذلك المجموع حاصلاً فقد دللنا على أنه يجب صدور ذلك الأثر عنه ، وإن كان ذلك المجموع غير حاصل ، فقد[2] دللنا على أنه يمتنع صدور الفعل والأثر عنه ، وإذا كان لا حال إلا إحدى هاتين الحالتين ، وثبت أن الحاصل في

---

(١) الأمور سقط (م) .

(٢) في (س) . يمتنع ، بدل يجب .

إحدى الحالتين هو الوجوب والحاصل في الحالة الثانية هو الامتناع ، ظهر[1] حينئذ أن التأثير على سبيل الصحة والجواز قول لا يقبله العقل البتة . هذا تمام الكلام في تقرير هذا السؤال .

واعلم أن المتكلمين قولهم في هذا المقام قولان : منهم من سلّم أن الرجحان بدون المرجح محال .

إلا أنهم زعموا : أن عند حصول المرجح يصير الفعل أولى بالوقوع ، إلا أن تلك الأولوية ، لا تنتهي إلى حد الوجوب . ومنهم من قال : إن الرجحان بدون المرجح في حق القادر غير ممتنع ، وضربوا لذلك أمثلة : منها المخيَّر بين شرب القدحين ، ومنها المخير بين أكل الرغيفين ، ومنها الهارب من السبع إذا وصل إلى مشعب الطريقين ، فإنه يختار أحدهما دون الآخر ، لا لمرجح (قالوا : ولا بد ههنا من الاعتراف بإمكان أن يصدر عن القادر أحد مقدوريه ، دون الآخر لا لمرجح)[2] إذ لو وقفنا به على انضمام المرجح إليه وقد ثبت أن عند انضمام المرجح إليه يصير واجب الوقوع فحينئذ يلزم أن لا يبقى فرق بين الموجب وبين القادر ، لكن العلم بهذا الفرق ضروري ، فوجب الاعتراف بأن القادر يمكنه ترجيح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح .

واعلم أن هذين القولين لا مزيد عليهما في الجواب عن ذلك السؤال . لأنه إن ثبت أن القادر لا يصدر عنه الأثر المعين إلا عند إنضمام المخصص إليه . وثبت أن عند إنضمام المخصص إليه ، يجب الفعل ، فحينئذ يتم السؤال ، ولا يبقى عنه جواب البتة ، فيثبت أنه لا يمكن دفعه إلا بواسطة النزاع في إحدى المقدمتين ، إما أن يقال[3] إن صدور الفعل عن القادر لا يتوقف (على إنضمام المخصص إليه ، وهو قول من يقول : صدور الفعل عن القادر لا يتوقف)[4] على إنضمام الداعي إليه . وإما أن يقال : إنه وإن توقف

---

(١) حينئذ سقط (م) .
(٢) سقط (ت) .
(٣) أن يقال (س) .
(٤) من (س) .

على إنضمام الداعي إليه ، إلا أنه لا يصير[1] واجب الوقوع عند حصول ذلك الداعي ، فيثبت أنه لا مزيد على هذين الجوابين ، (إلا أن البحث عن كل واحد منهما قد سبق على الاستقصاء والاستيفاء)[2] فلا حاجة إلى الإعادة .

وقوله : لو لم نجوز ذلك ، لزم أن لا يبقى فرق بين القادر وبين الموجب ، مع أن هذا الفرق معلوم بالضرورة . فهذا الكلام أيضاً قد سبق البحث فيه فلا حاجة إلى الإعادة .

الحجة الثانية : أن نقول : أطبق أهل الملل والنحل على أنه تعالى عالم بجميع المعلومات فلا بد ، وأن يعلم أن أي الأشياء يقع ، وأن أيها لا يقع ؟

وكل ما علم الله وقوعه . فإنه واجب الوقوع . وكل ما علم عدمه ، فإنه ممتنع الوقوع . والدليل عليه : أن العلم إنما يكون علماً ، إذا كان مطابقاً للمعلوم . وإذا كان كذلك [فالعلم المتعلق بوجوده ، إنما يكون علماً ، متعلقاً بوجوده ، إذا كان هو موجداً ، وإذا كان كذلك ، فيكون ذلك العلم علماً[3]] متعلقاً بوجوده ، مع كون ذلك الشيء معدوماً ، يقتضي الجمع بين النقيضين . وذلك محال . ولما كان كون [علمه علماً[4]] أمراً واجباً ، وكان من لوازم كونه علماً، وجود معلومه، وعدم عدم ذلك المعلوم. لزم من وجوب ذلك العلم، وجوب وجود ذلك المعلوم ، وامتناع عدمه . فيثبت : أن وجود ما علم الله تعالى وجوده ، يكون واجب الوجود ، وأن وجود ما علم الله عدمه ، يكون ممتنع الوجود . وهذا يقتضي أن يكون تأثير قدرة الله ، في بعض[5] الأشياء على سبيل الوجوب ، وفي غيرها على سبيل الامتناع . وذلك يبطل قول من يقول : إن تأثير قدرة الله في الأشياء على سبيل الصحة ، لا على سبيل الوجوب .

---

(١) لا يصير (م ، س) .
(٢) من (م) .
(٣) سقط (س) .
(٤) سقط (س) .
(٥) بعض من (م) .

فإن قالوا : العلم[1] إنما يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه . فلما كان الشيء في نفسه جائز الوجود ، وجب أن يتعلق ذلك العلم به ، على هذا الوجه ، فلو صار ذلك الشيء بسبب ذلك العلم واجب الوجود يلزم أن يجتمع في الشيء الواحد كونه جائزاً أو واجباً . وذلك محال .

قلنا : لا نسلم أن ذلك محال ، وأي امتناع في أن يكون الشيء الواحد جائز الوجود لذاته ، وواجب الوجود ، لأجل حصول سببه ، وهو العلم والقدرة ؟

الحجة الثالثة : العلم إما أن يكون قديماً ، وإما أن يكون حادثاً . فإن كان قديماً فإما أن يكون واجباً لذاته ، أو ممكناً لذاته . فإن كان واجباً لذاته[2] لزم استغناؤه عن المؤثر .

وذلك يقتضي نفي القادر والموجب معاً ، وإن كان ممكناً لذاته ، فلا بد له من مؤثر ، وذلك المؤثر يمتنع أن يكون قادراً ، وإلا لزم إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل ، وهو محال . ولما بطل أن يكون ذلك المؤثر قادراً ، يثبت أنه يجب أن يكون موجباً . وإما إن كان العالم حادثاً ، فالمؤثر إن كان موجباً فهو المطلوب .

وإن كان قادراً . فنقول : تلك القدرة ، إن كانت حادثة افتقرت إلى قدرة أخرى . ولزم التسلسل . وإن كانت قديمة كانت تلك القدرة من الأزل إلى ذلك الوقت الذي يحدث فيه ذلك الأثر متعلقة باقتضاء وجود ذلك الأثر في ذلك الوقت[3] وباقتضاء حدوثه فيه .

واتفق المتكلمون على أن كل ما ثبت قدمه ، فإنه يمتنع عدمه . فعلى هذا ذلك التعلق المستمر من (الأزل إلى الأبد ، أعني تعلق قدرة الله تعالى باقتضاء حدوث ذلك الحادث المعين في)[4] ذلك الوقت . أمر أزلي . والأزل يمتنع

---

(١) العلم (م) .
(٢) لذاته (م ، ط) .
(٣) الواجب (م) .
(٤) من (م ، ت) .

زواله ، فوجب أن نحكم بأن ذلك المتعلق ممتنع الزوال ، فيكون هذا قولاً بأن تأثير قدرة الله في حدوث ذلك الحادث المعين تأثير واقع على سبيل (الوجوب ، لا على سبيل)[1] الجواز . وعلى هذا التقدير فإنه لا يكون قادراً مختاراً . على التفسير الذي ذكرتموه .

واعلم : أن هذا السؤال ، كما أنه وارد في القدرة فهو بعينه وارد في الإرادة .

الحجة الرابعة : أن نقول : لو حكمنا على القادر بأنه يصدر منه الأثر على سبيل الصحة ، لكانت تلك الصحة إما أن تحصل قبل حصول الأثر ، أو حال حصوله (أو بعد حصوله)[2] ، والأقسام الثلاثة باطلة . فالقول بالصحة باطل . أما الحصر فظاهر . وأما بيان أنه يمتنع أن تحصل تلك الصحة قبل حصول الأثر . فذلك لأنه لو صح منه التأثير في ذلك الأثر قبل حصول الأثر . فإما أن يكون معناه أنه في الوقت الأول يصح منه أن يوجد ذلك الأثر في الوقت الثاني ، أو يكون معناه أنه جاء الوقت الثاني فعند مجيء الوقت الثاني يصح منه إيجاد ذلك الأثر في ذلك الوقت .

أما القسم الأول فباطل ، لأن إيجاد الشيء في الوقت الثاني مشروط بحضور الوقت الثاني ، لكن حضور الوقت الثاني في الوقت الأول محال . والموقوف على المحال محال ، فوجب أن يكون حدوث الشيء في الوقت الثاني عند حضور الوقت الأول محال ، والمحال لا قدرة عليه ، فيثبت أن من المحال أن يقدر في الوقت الأول على إيجاد الفعل في الوقت الثاني .

وأما القسم الثاني . وهو أن يقال : معنى أنه يصح منه الفعل في الوقت الأول أنه محكوم عليه في الوقت الأول ، فإنه إذا انقضى هذا الوقت ، وحضر الوقت الثاني فإنه عند حضور الوقت الثاني ، يقدر على إيجاد الفعل فيه ، إلا أنا نقول : قدرته على إيجاد الفعل في الوقت الثاني ، إنما تحصل عند حضور الوقت

(١) من (م ، ت) .
(٢) من (س) .

الثاني (وهذا يرجع حاصله إلى أن القدرة على الفعل إنما تحصل حال حصول الفعل)[1] وهذا يقدح في قولنا : إن صحة الفعل إنما تحصل حال حضور الفعل[2] .

وأما القسم الثاني . وهو أن هذه الصحة إنما تحصل حال حصول الفعل فنقول : هذا أيضاً محال . وذلك لأن حال وجود الفعل يكون عدمه محالاً ، لأن الجمع بين النقيضين محال ، وما كان محالاً لعينه ولذاته امتنع كون القادر قادراً عليه . فيثبت أن الجمع بين صحة أن يوجد وأن لا يوجد ، وبين كونه موجوداً جمع بين النقيضين . وذلك محال . فيثبت أن حصول هذه الصحة حال حصول الفعل محال .

وأما القسم الثالث. وهو أن هذه الصحة إنما تحصل بعد وجود الفعل فهذا قول معلوم البطلان بالضرورة والبديهة ، ولم يقل به أحد من العقلاء ، فثبت أن القادر بمعنى كونه بحال يصح[3] منه أن يوجد وأن لا يوجد ، لو حصل لحصلت هذه الصحة . إما قبل وجود الفعل ، وإما مع وجوده وإما بعده . وثبت أن الأقسام الثلاثة باطلة فكان القول بحصول هذه الصحة باطلاً .

الحجة الخامسة : إن تعلق قدرة الله تعالى بإيجاد العالم فيما لا يزال . إما أن يكون تعلقاً على سبيل الصحة أو على سبيل الوجوب .

فإن كان على سبيل الصحة ، افتقر رجحان وجوده على عدمه إلى مرجح ، فليكن ذلك المرجح هو الإرادة . وحينئذ يعود التقسيم المذكور في الإرادة . وهو أن تعلق هذه الإرادة بحدوث المراد في ما لا يزال .

إما أن يكون على سبيل الصحة ، أو على سبيل الوجوب . فإن كان على سبيل الصحة افتقر إلى مرجح آخر ولزم التسلسل وهو محال . أو ينتهي إلى

---

(١) من (م ، ت) .
(٢) قبل الفعل (م) .
(٣) فيصح (م) .

مرجح وقع على سبيل الوجوب ، وحينئذ يصير المؤثر موجباً . وذلك يقدح في قولهم : إنه على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب . فإن قالوا : لم لا يجوز أن يقال : إنه تعلقت قدرته باقتضاء وجود العالم تعلقاً على سبيل الجواز ، لا على سبيل الوجوب . ومع ذلك فإنه لا يفتقر إلى المرجح ؟ فنقول : هذا قول بأن الجائز لا يتوقف رجحان حصوله على عدمه على حصول المرجح . ولما جوزتم ذلك ، فحينئذ ينسد عليكم الاستدلال بجواز العالم وبحدوثه على افتقاره إلى الصانع ، وكل فرع أفضى إلى بطلان الأصل كان باطلاً .

والحاصل أن (الجواز إما أن)[1] يحوج إلى المقتضي أو لا يحوج إليه . فإن أحوج إلى المقتضي فأينما حصل وجب حصول الاقتضاء إلى المقتضى . فبطل قولهم : إن تعلق قدرة الله بأحداث العالم وقع على سبيل الصحة والجواز ، مع أنه لا يفتقر إلى المقتضى . وإن قلنا : إن الجواز من حيث هو جواز لا يحوج إلى المقتضى ، فحينئذ لا يلزم من كون العالم جائز الوجود افتقاره إلى المقتضى . وذلك يسد باب الاستدلال بحدوث العالم ، أو بإمكانه على افتقاره إلى المؤثر . فهذا تمام الكلام في تقرير هذا البحث .

الحجة السادسة : إن كون القادر قادراً على الترك محال . لأن المراد ههنا بالترك بقاؤه على عدمه الأصلي . والعدم الأصلي محال أن يكون مقدوراً لوجهين :

الأول : أن القدرة صفة مؤثرة ، والعدم نفي محض . فإسناد النفي المحض إلى القدرة التي هي صفة مؤثرة محال . والثاني : إن العدم حال بقائه ، لا يمكن إسناده إلى المؤثر ، لأنا لو أسندنا الباقي إلى المؤثر ، لزم تكوين الكائن وتحصيل الحاصل ، وهو محال . فيثبت بهذين الوجهين أن إسناد العدم المستمر إلى القادر : محال . وإذا ثبت هذا امتنع كون القادر قادراً على الترك . وإذا ثبت أن القادر لا تعلق له إلا بجانب الوجود ، وأما جانب العدم فلا تعلق له به ، وإذا كان القادر لا صلاحية له إلا في التأثير في جانب الوجود بعينه ، فحينئذ لا

---

(١) سقط (م) .

يبقى بينه وبين الموجب فرق . وتمام تقرير هذا الكلام قد سبق في أول الباب الأول .

وحاول بعضهم أن يجيب عن هذا الكلام . فقال : نحن نعلم بالضرورة أن العاجز لا يجد من نفسه أنه إن شاء لا يفعل أمكنه أن لا يفعل . أما القادر على الفعل فإنه يجد من نفسه أنه إذا شاء أن لا يفعل فإنه يمكنه أن لا يفعل .

وهذا الفرق معلوم بالضرورة . ولما كان هذا الفرق معلوماً بالضرورة ، لم يكن بنا حاجة إلى بيان كيفية هذا الفرق . ولقائل أن يقول : هذا الجواب ضعيف . وبيانه : أنا نجد من أنفسنا أنه إذا حصل الداعي إلى الفعل ، فإنه يترتب على مجموع القدرة (مع تلك الداعية الخاصة المعينة)[1] حصول ذلك الفعل المعين[2] (وإذا لم يوجد ذلك المجموع . إما لأنه فقد الداعية ، أو لم يقدر بالقدرة[3] فحينئذ يبقى ذلك العدم المستمر ، كما كان . والفرق الذي نجده من أنفسنا بين القادر وبين العاجز : عائد إلى جانب الوجود ، وأن القادر موصوف بصفة إذا حصلت له الداعية المعينة إلى الإيجاد ، فإنه يحصل الفعل . والعاجز ليس كذلك . فهذه التفرقة حاصلة بين القادر وبين العاجز . إلا أن هذه التفرقة عائدة إلى جانب الوجود ، لا إلى جانب العدم . فيثبت : أن الفرق الذي يجده كل عاقل من نفسه ، لا يقتضي كون القادر ، قادراً على الترك .

الحجة السابعة : أن نقول : الموجود . إما أن يكون واجب الوجود لذاته ، وأما أن يكون ممكن الوجود لذاته . وكل ما كان ممكن الوجود لذاته ، فإنه محتاج إلى المؤثر ، وتأثير ذلك المؤثر في كل الممكنات لا يعقل أن يكون من الممكنات . لأن المؤثر في كل الممكنات يكون مغايراً لكل الممكنات . والمغاير لكل الممكنات (يمتنع أن يكون من الممكنات)[4] فالجهة التي باعتبارها يؤثر

---

(١) الخاص المعين (س) .
(٢) المعين (م) .
(٣) من (م) وفي (س) أو لأنه يقدر القدرة فحينئذ .
(٤) من (س) .

المؤثر في كل الممكنات يمتنع كونها (من الممكنات ، فهي من الواجبات ، فيثبت أن المؤثر في كل الممكنات)[1] قد أثر فيها ، مع وجوب أن يؤثر ، لا مع جواز أن يؤثر . وذلك هو المطلوب .

فهذا تمام كلام الفلاسفة .

وأما أرباب الملل والأديان : فقد احتجوا على كونه تعالى قادراً مختاراً[2] بوجوه :

الحجة الأولى : أنه تعالى لو كان موجباً بالذات لكان إيجابه[3] لمعلولاته ، إما أن يكون غير موقوف على شرط ، وإما أن يكون موقوفاً على شرط . والقسمان باطلان .

فالقول بكونه موجباً بالذات باطل ، إذا قلنا : إنه يمتنع أن يكون ذلك الإيجاب غير موقوف على شرط . وذلك لأنه لو كان كذلك لزم أن يكون موجبه معه ، إذ لو حصل ذلك المعلول في بعض الأوقات دون البعض ، مع أنه لم يتميز ذلك الوقت عن سائر الأوقات بشرط ، وخاصية . فحينئذ يلزم رجحان أحد طرفي الممكن من غير مرجح وهو محال . ولو كان معلوله معه لزم من قدمه قدم العالم ، أو من حدوث العالم حدوثه ، لكنا قد دللنا على أن الله تعالى قديم ، وأن العالم حادث ، فيثبت أنه يمتنع أن يقال : أن الله تعالى يوجب العالم من غير شرط . وإنما قلنا : إنه يمتنع أن يكون ذلك الإيجاب مشروطاً بشرط . ذلك لأن الشرط إما أن يكون قديماً وإما أن يكون حادثاً . فإن كان قديماً لزم من قدم المؤثر ، وقدم الشرط ، قدم العالم ، على ما قررناه ، وأنه باطل .

وإن كان حادثاً كان الكلام في كيفية (حدوثه كالكلام في كيفية)[4] حدوث الحادث الأول ، ويفضي هذا إلى التسلسل . وذلك التسلسل . إما أن

---

(١) من (م ، ت) .
(٢) مختاراً (م) .
(٣) الجازء سقط (م) .
(٤) من (م ، ت) .

يقع دفعة ، أو يقع بحيث يكون كل واحد منهما مسبوقاً بغيره ، لا إلى أول . والقسم الأول . وهو التسلسل الّذي[1] يقع دفعة قد أبطلناه في إثبات واجب الوجود . والقسم الثاني . وهو القول بوجود حوادث يكون كل واحد منها مسبوقاً بغيره ، لا إلى أول ، فهو قول[2] بحوادث لا أول لها . وقد أبطلناه ، فيثبت أنه تعالى لو كان موجباً بالذات ، لكان إما أن يكون تأثيره في وجود المعلولات غير موقوف على شرط ، وإما أن يكون موقوفاً على شرط . وثبت فساد القسمين ، فوجب القطع بامتناع كونه تعالى موجباً بالذات .

فإن قيل : العالم إما أن يكون ممكن الوجود في الأزل ، وإما أن لا يكون ممكن الوجود في الأزل . فإن كان ممكن الوجود في الأزل فحينئذ يلزم قدم العالم ، وليس لكم أن تقولوا : إنه محال أن يكون العالم قديماً ، لأن هذا التقدير هو تقدير أن كون العالم أزلياً ، ليس بممتنع .

وإن كان محال الوجود في الأزل . فنقول : على هذا التقدير ،لِمَ لا يجوز أن يقال : العلة القديمة لوجود العالم ، وإن كانت موجودة في الأزل ، لا يلزم منها كون العالم أزلياً ، لأنه كما أن حال المؤثر معتبر في حصول الأثر ، فكذلك حال القابل معتبر ، وأولى الأحوال بالاعتبار كونه ممكناً في نفسه ، فإذا كان الإمكان ثابتاً في الأزل ، لم يلزم من حصول العلة الموجبة في الأزل حصول الأثر في الأزل ؟ .

أجاب المتكلمون عنه من وجهين :

الأول : أن نقول : تخلف المعلول عن العلة محال ، وكون العالم قديماً أيضاً محال . وهذان المعنيان لما اجتمعا علمنا أن العلة الموجبة للعالم (ما كان)[3] موجوداً في الأزل . وقد كان المؤثر الأزلي موجوداً في الأزل ، فعلمنا أن ذلك المؤثر ما كان موجباً بالذات . بل كان فاعلاً بالاختيار .

---

(١) الذي (س) .
(٢) الحوادث (م) .
(٣) من (م) .

الوجه الثاني : في الجواب عن السؤال المذكور أن نقول : هب أن كونه أزلياً يمنع من كون الموجب موجباً له في الأزل ؛ إلا أن هذا المانع زائل فيما لا يزال ، فوجب أن يصدر العالم عنه فيما لا يزال . وإذا كان كذلك كان لحدوثه أول معين . ولا شك أنه لو حدث قبل ذلك الوقت بمائة سنة كان حادثاً أيضاً ، فلا يصير بسبب هذا التقدير من الزيادة أزلياً . وعلى هذا فلا وقت إلا وكانت العلة الموجبة لوجود العالم موجودة قبله ، (وإن كان هذا فلا وقت إلا وكانت العلة الموجبة لوجود العالم موجبة قبله[1] وكان الأزل الذي هو العائق عن صدوره عنه زائلاً قبله[2] ، فيلزم أن يقال : أنه لا وقت إلا ويجب أن يكون حادثاً قبله . وهذا المحال إنما لزم من فرض كونه تعالى موجباً بالذات .

الحجة الثانية للمتكلمين في إثبات كونه تعالى فاعلاً بالاختيار ، لا موجباً بالذات :

هي أن نقول : قد دللنا على أن الأجسام بأسرها متماثلة في تمام الماهية ، فاختصاص كل واحد منها بصفته المعينة وحيزه المعين ، لا بد وأن يكون من الجائزات . لما ثبت أن حكم الشيء يساوي حكم مثله ، وكل جائز فلا بد له من مرجح . وذلك المرجح إما أن يكون ذات الجسم أو غيره . وذلك الغير إما أن يكون محلاً للجسم ، أو ما يكون حالاً فيه ، أو ما لا يكون محلاً له ، أو لا حالاً فيه ، والأقسام الأربعة باطلة . أما القسم الأول . وهو أن يكون المقتضي لتلك الأحوال والصفات ذات الجسم . فهذا باطل . لأن ذوات الأجسام متماثلة ، وصفاتها مختلفة . وما به الاشتراك لا يكون علة لما به الامتياز . والقسم الثاني باطل . لأنا دللنا على أن الجسم ذات قائمة بنفسها ، فيمتنع أن يكون لها محل . والقسم الثالث أيضاً باطل . لأن الأجسام كما أنها مختلفة في هذه الصفات المحسوسة (فهي أيضاً مختلفة في الصفات المقتضية لهذه الصفات المحسوسة)[3] فهي لا بد ، وأن تكون لصفات أخرى . ويلزم التسلسل . ثم

---

(١) من (س) .
(٢) قبله سقط (م) .
(٣) من (م ، ت) .

ذلك التسلسل إن وقع دفعة واحدة فهو باطل . كما بيناه ، وإن وقع بحيث يكون كل حادث مسبوقاً بحادث آخر ، لا إلى أول . فقد أبطلناه أيضاً . والقسم الرابع أيضاً باطل . لأن ذلك المقتضى إن كان جسماً أو جسمانياً، عاد التقسيم فيه ، وهو أنه كيف اختص ذلك الجسم بالصفة التي لأجلها صار مقتضياً لهذه الأحكام ، وإن لم يكن جسماً ولا جسمانياً (فهو إما أن يكون موجباً أو مختاراً ، ولا جائز أن يكون موجباً ، لأنه لما لم يكن جسماً ولا جسمانياً)[1] لم يكن مختصاً بشيء من الأجسام بالقرب منه أو بالبعد منه ، وإذا كانت نسبته إلى الكل واحدة ، وكانت الأجسام بأسرها متساوية في قبول هذه الصفات ، فحينئذ لا يكون حصول الصفة المعينة في بعض الأجسام أولى من حصولها في سائر الأجسام[2] ، لأن القوابل بأسرها متساوية في القبول والمؤثر ، والنسبة إلى الكل على السوية . فوجب التشابه المذكور ، وحيث لم يحصل علمنا أن القول[3] بالموجب باطل . وإذا بطل هذا يثبت أن فاعل العالم فاعل مختار ، لا علة موجبة بالذات ، واعلم أن مدار هذه الحجة (ومدار الحجة)[4] التي قبلها على القول ببطلان حوادث لا أول لها .

الحجة الثالثة : لو كان المؤثر في العالم موجباً[5] بالذات ، لكان إما أن يكون معلوله واحداً ، وإما أن يكون أكثر من واحد . والقسمان باطلان ، فالقول بالموجب باطل . أما الحصر فظاهر . وإنما قلنا : إنه يمتنع أن يكون معلوله شيئاً واحداً . ذلك لأنه لما وجب أن يكون معلول الواحد واحداً فقط . فمعلول ذلك الواحد أيضاً يجب أن يكون واحداً . وهلم جرًا إلى آخر المراتب ، فيلزم أن لا يوجد في هذا العالم شيئاً من قطرات الماء ، وذرات الهباءات ، إلا ويكون[6] أحدهما علة للآخر ، والآخر معلولا له ، ومعلوم أن ذلك باطل ،

---

(١) من (س) .
(٢) بدل في سائر الأجسام : في الباقي (م) .
(٣) وحيث لم (س) .
(٤) من (م) .
(٥) موجباً (س) .
(٦) ولا يكون (م) .

لأنا نعلم بالضرورة : أن هذه الذرة ليست علة لتلك الذرة الأخرى ولا بالعكس .

وإنما قلنا : إنه يمتنع أن يكون معلوله أكثر من واحد ، لأن هذا متفق عليه بين الفلاسفة .

وأيضاً : لو فرضنا ذلك لكان مفهوم أنه صدر عنه هذا المعلول ، مغاير لمفهوم أنه صدر عنه المعلول الثاني ، وهذان المفهومان إن كانا مقومين لتلك العلة ، لزم كونها مركبة . وقد فرضناها بسيطة . هذا خلف .

وإن كانا خارجين عنها ، فكل صفة خارجة عن الماهية لاحقة بها فهي ممكنة لذاتها ، واجبة بتلك الماهية . وحينئذ يعود التقسيم الأول في كيفية كون تلك الماهية علة لذينك المفهومين الخارجين .

ويفضي ذلك إلى التسلسل ، وهو محال . وإن كان أحدهما داخلاً في الماهية ، والآخر خارجاً عنها فحينئذ يلزم كون تلك الماهية مركبة ، لأن الداخل في الماهية جزء لتلك الماهية ، وكل ماهية لها جزء فهي مركبة . وأيضاً : معلول الماهية ليس إلا ذلك الواحد ، فثبت[1] أن البسيط الحق يمتنع أن يكون علة لمعلولين معاً ، فيثبت أنه تعالى لو كان موجباً بالذات لكان إما أن يكون معلوله واحداً أو أكثر من واحد ، وثبت فساد القسمين . فيمتنع كونه موجباً بالذات ، ويبقى أن يكون فاعلاً بالاختيار . فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : معلوله شيء واحد فقط ؟ قلنا قوله : لو كان كذلك لكان معلول ذلك الواحد[2] أيضاً واحداً ، وحينئذ يلزم المحال . قلنا : لا نسلم أنه لو كان معلول ذات الله واحداً ، لزم أن يكون معلول ذلك المعلول أيضاً واحداً . وبيانه : هو أن ذلك المعلول لا بد وأن يكون ممكن الوجود لذاته . أو لا بد أن يكون وجوده صادراً عن تلك العلة . فحصل هناك أمور ثلاثة : إمكانه ، ووجوده ، ووجوبه

---

(١) وهو (م) فثبت (س) .
(٢) المعلول (م) الواحد (س) .

بالغير ، فنجعل هذه الأمور الثلاثة علة لمعلولات ثلاثة فنجعل الإمكان علة لمادة الفلك الأقصى ، والوجود علة لصورته ، ووجوبه بالغير علة للعقل المدبر لذلك الفلك . وإذا كان هذا المعنى محتملاً ، لم يلزم من القول بأن معلول ذات الله واحد . القول بأن معلول معلوله يجب أن يكون واحداً .

السؤال الثاني : سلمنا أن هذا التقسيم فاسد . فلم لا يجوز أن يقال : أن معلوله واحد . ومع ذلك فإنه يكون علة لوجود كل الممكنات ؟ وبيانه : هو أن تأثير الفاعل ليس في الماهية ، فإنه لو كان كون السواد سواداً واقعاً بالفاعل ، وكل ما بالغير يلزم ارتفاعه عند ارتفاع ذلك الغير . فعند فرض عدم ذلك المؤثر ، يجب أن يخرج السواد عن كونه سواداً . وذلك محال . فيثبت أن تأثير الفاعل ليس في الماهية ، بل في الوجود . لكن الوجود من حيث إنه وجود أمر واحد ، فالصادر عن العلة الأولى[1] هو الوجود فقط . والماهيات (من حيث هي)[2] قابلة للوجود ، فيصل ذلك الوجود إلى كل ممكن بمقدار استعداده واستحقاقه . فالصادر عن العلة الأولى واحد ، والتعدد إنما حصل بحسب تعدد القوابل . وهذا كما نقول : إن الشمس علة للإضاءة ، والإضاءة أثر واحد وحقيقة واحدة . ثم إن الضوء إذا وقع على العالم فبعضه وقع على الحجر ، وبعضه وقع على الشجر . وذلك التعدد لم يحصل في التأثير ، وإنما حصل بحسب تعدد القوابل . فكذا هاهنا .

السؤال الثالث : لم لا يجوز أن يقال : إنه يجوز أن يصدر عن الواحد أكثر من الواحد ؟ والدليل الذي ذكرتموه قد سبق الاعتراض عليه في باب أحكام العلل والمعلولات . والذي يقوي هذا الكلام هو أن الدليل الذي ذكرتموه في أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ، إنما قام على المؤثر ، فإنا قلنا : إن مفهوم أنه صدر عنه هذا الأثر مغاير لمفهوم أنه صدر عنه ذلك الأثر . فهذا الدليل إن صح وجب أن يدل على أن المؤثر الواحد لا يصدر عنه أثران مختلفان ، وحينئذ يلزم

---

(١) الأول (م) .
(٢) من (س) .

أن يقال : أن بتقدير كونه قادراً فاعلاً مختاراً ، يجب أن لا يصدر عنه إلا أثر واحد ، ومعلوم أن ذلك باطل بالاتفاق . فيثبت أن هذا الكلام مغالطة .

والجواب :

أما السؤال الأول : وهو قوله : إمكان المعلول الأول علة لمادة الفلك الأقصى ، ووجوده علة لصورته ، ووجوبه بالمبدأ الأول علة للعقل المدبر لذلك الفلك . فنقول : هذا باطل لوجوه :

الحجة الأولى : الإمكان ، ليس من الأمور الموجودة ، وما لا يكون موجوداً امتنع كونه علة لشيء موجود . وإنما قلنا : إن الإمكان ليس من الأمور الموجودة ، لأنه لو كان موجوداً ، لكان إما أن يكون واجباً لذاته (أو ممكناً لذاته)[1] . لا جائزاً أن يكون واجباً لذاته ، لأنه يثبت بالدليل أن واجب الوجود لذاته ليس إلا واحداً ، ولأن الإمكان صفة للممكن ، وصفة الشيء مفتقرة إليه ، والمفتقر (إلى الممكن)[2] أولى بالإمكان . ولا جائز أن يكون ممكناً لذاته ، وإلا لكان إمكانه زائداً عليه ، ولزم التسلسل ، فثبت أن الإمكان ليس من الموجودات . فنقول : وما كان معدوماً يمتنع أن يكون علة لشيء موجود ، لأن العدم نفي محض ، والنفي المحض يمتنع كونه علة للموجود ، فيثبت بهذا البرهان : إن الإمكان يمتنع أن يكون علة لشيء من الموجودات .

الحجة الثانية : أن نقول : الإمكان إما أن يكون معدوماً ، وإما أن يكون موجوداً . فإن كان معدوماً امتنع كونه علة للموجود ، وإن كان موجوداً فهو من الممكنات ، فله علة (وليست تلك العلة إلا العلة الأولى . فالعلة الأولى علة للإمكان والوجود، فهي علة)[3] بمعلولين . وقد فرضنا أنه ليس كذلك . هذا خلف .

الحجة الثالثة : الإمكان مفهوم واحد ، فهو نوع تحته أشخاص ، وحكم

---

(١) من (م) .
(٢) من (م) .
(٣) من (م) .

الشيء حكم مثله ، فلو كان الإمكان علة لمادة الفلك الأقصى ، لوجب أن يكون إمكان كل ممكن علة لمثل هذا المعلول . وهو محال .

الحجة الرابعة : لو كان إمكان المعلول الأول علة لوجود المادة ، لكان إمكان تلك المادة علة لوجودها لما بينا أن حكم الشيء حكم مثله ، ولو كان إمكان المادة علة لوجودها ، وإمكان المادة من لوازم تلك الماهية(١) ، فعلى هذا تلك الماهية مستلزمة لذلك الإمكان ، وهو مستلزم لذلك الوجود ، ومستلزم المستلزم ، مستلزم . فيجب أن تكون تلك الماهية مستلزمة لوجود نفسها . وما كان كذلك كان واجباً لذاته ، فيلزم أن يكون الممكن لذاته واجباً لذاته . وهو محال .

الحجة الخامسة : إن مذهبهم : أن الشيء الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً(٢) وإذا كان الأمر كذلك فإنه لا يكون نفس الفلك(٣) علة لنفس العقل الأول(٤) . لكن الإمكان ، ليس إلا القبول . وهو أن تكون الماهية قابلة للوجود والعدم ، فوجب أن لا يكون إمكان العقل الأول ، علة(٥) لمادة الفلك .

الحجة السادسة : وهي أن جسم الفلك قابل للقسمة الوهمية . وسيأتي في مسئلة إثبات الجوهر الفرد : أن ما يكون قابلاً للقسمة الوهمية ، فإنه لا بد وأن يكون مؤلفاً من الأجزاء . وذلك ينتج أن جسم الفلك مؤلف من الأجزاء الكثيرة ، والإمكان القائم بالعقل الأول شيء واحد ، فلو جعلناه علة لمادة الفلك وتلك المادة عبارة عن مجموع تلك الأجزاء فحينئذ يلزم كون الشيء الواحد ، علة لمجموع تلك الأجزاء ، فيعود إلى أنه صدر عن الواحد أكثر من الواحد .

الحجة السابعة : إنكم جعلتم موجود العقل الأول علة لصورة الفلك

---

(١) الماهية (م) المادة (س) .
(٢) معاً (س) تبعاً (م) .
(٣) القبول (م) . الفلك (س) .
(٤) تقرأ : الفعل أولى .
(٥) علة (س) .

الأقصى ، وذلك باطل . لأن الوجودات من حيث إنها وجودات أشخاص ، داخلة تحت نوع واحد . وحكم الشيء حكم مثله ، فيلزم أن يكون وجود كل شيء علة لصورة الفلك الأقصى[1] ، أو لمثل تلك الصورة . وهو محال .

الحجة الثامنة : مذهبهم أن ما كان غنياً في فعله عن الغير ، كان غنياً في ذاته عن ذلك الغير . فنقول : كون ذلك الوجود علة لصورة الفلك الأقصى . إما أن يكون بمشاركة من تلك الماهية الممكنة أو لا يكون . فإن كان الأول فقد صار القابل جزءاً من الفاعل ، وهو عندكم محال . وإن كان الثاني فحينئذ ذلك الوجود غني في ذلك التأثير عن تلك الماهية ، فوجب كونه غنياً في نفسه عن تلك الماهية ، فذلك الوجود أمر قائم بنفسه ، غني عن تلك الماهية . وقد فرضناه صفة لتلك الماهية . هذا خلف .

الحجة التاسعة : أنتم جعلتم وجوب ذلك الوجود بالغير ، علة للعقل الثاني . فنقول : المعلول الأول له إمكان وله وجود ، وله كونه واجباً بالغير . وهذا المفهوم الثالث إن لم يكن موجوداً ثالثاً[2] ، امتنع جعله علة للعقل الأول . وإن كان موجوداً ثالثاً فهو ممكن . وله علة ولا علة له إلا المبدأ الأول . فقد صدر عن المبدأ الأول موجودات ثلاثة : الإمكان ، والوجود ، وكونه واجباً بالغير .

الحجة العاشرة : الوجوب بالغير لو كان موجوداً مغايراً للأثر وللمؤثر . فهذا أيضاً ممكن لذاته ، وواجب بغيره ، فوجوبه بغيره أيضاً موجود آخر ولزم التسلسل . وإذا لم يكن الوجوب بالغير موجوداً مغايراً ، امتنع جعله علة (للعقل الثاني)[3] .

الحجة الحادية عشر : الفلك ليس عبارة عن المادة والصورة الجسمية فقط . بل هو عبارة عن المادة وعن الصورة الجسمية ، وعن الصورة النوعية

---

(١) الأعلى (س) .
(٢) ثالثاً (م) .
(٣) من (م) .

الفلكيـة ، وعن المقدار المعـين ، وعن الشكل المعـين ، وعن الـوضـع المعـين ، وبالجملة فله من كل مقولة من المقولات العشر نوعاً واحداً وأنواعـاً كثيرة . فـإذا وزعنـا[1] هذه الأشيـاء على الجهـات الثـلاثـة الحـاصلة في العقـل الأول . وهي الإمكان والوجود ، والوجوب بالغير ، لزم أن يصدر عن الشيء الواحد أكثر من الواحد . فإن جوزوا ذلـك فلم لا يجوز مـا مثله في المبدأ الأول ؟ وإن لم يجـوزوا ذلك فكيف جوزوه ههنا ؟

الحجة الثانية عشر : إن العقل الأول جوهر مجرد عن المادة ، وكل ما كان كذلك فإنه يعقل ذاته ، ويعقل جميع معلوماته ، لما ثبت أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وهذه العلوم صور كثيرة ، لأن عند الفلاسفـة لما كـان العقل عبـارة عن صورة مساوية للمعقول في العاقل[2] ، فإن كانت المعقولات مختلفة بالماهية كانت تعقـلاتها صـوراً متساويـة ، لها (في المـاهية)[3] فتكـون هذه التعقـلات صـوراً مختلفـة ، فلا بـد لها من علة . فـإذا أسندنـاها إلى مـاهية العقـل الأول ، فتلك الماهية اقتضت الامكان . فلو اقتضت هذه التعقلات فقد صدر عن تلك الماهيـة معلولات . وإن أسندناها إلى المبدأ الأول فقـد صدر عنـه وجود العقـل الأول ، فلو صدر عنه مع ذلك عقله لذاته ، لكان قد صـدر عنه معلولـين . فثبت : أن على كل التقديرات ، الإشكال لازم على القوم . وإن العذر الذي ذكروه وعولوا عليه باطل .

وأما السؤال الثاني : وهـو قولـه : الصادر عنه هو الـوجود ، وهـو شيء واحد . والتعدد والتكثر إنما يحصل بسبب تعدد القوابل . فالجواب عنـه : أنا لا نسلم أن الصادر عن العلة الأولى[4] ليس إلا الوجـود . قولـه : لو كـانت العلة علة للماهية ، لكان عند فرض عدم تلك العلة وجب أن تنقلب الماهية . قلنا : وهذا لازم عليكم في الوجود ، فإنه لو كانت العلة علة للوجود ، لكان عند عدم

---

(1) فرعنا (س) .
(2) في الماهية (م) في العاقل (س) .
(3) من (م) .
(4) الأولى (س) .

تلك العلة ، لزم أن ينقلب الوجود ، فكل ما يذكرونه في العذر عن الوجود ، فهو أيضاً عذر عن الماهية ، سلمنا أن العلة الفاعلية ليست علة ، أن لا وجود[1] ، إلا أن وجود هذا الممكن غير وجود[2] ذلك الممكن . وإلا لزم قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة . فثبت أن وجود كل موجود مغاير لوجود الموجود الآخر . فلو حكمنا بإسناد الموجودات بأسرها إلى المبدأ الأول ، لزم أن يصدر عن العلة الأولى معلولات كثيرة ، وهو محال .

وأما السؤال الثالث : وهو قوله : لم لا يجوز أن يصدر عن العلة الواحدة جميع الممكنات ؟ قلنا : أنتم وافقتمونا على أن هذا القسم باطل . ونحن إنما ذكرنا الدليل ، لأجل أنه هو الدليل الذي عليه عولتم في إثبات هذا المطلوب . فليس لكم أن تنازعونا فيه . والله أعلم[3] .

الحجة الرابعة : لو كان تعالى موجباً بالذات ، لزم من ارتفاع هذه الحوادث وعدمها ، ارتفاع ذات الله تعالى وعدمه[4] . وهذا محال . فذاك محال . بيان الملازمة : أن هذه الحوادث مفتقرة إلى سبب لا محالة ، فارتفاعها يكون لارتفاع سببها ، وارتفاع ذلك السبب يكون لا محالة لارتفاع أسباب تلك الأسباب ، ولا تزال تلزم[5] هذه الاعتبارات عند التصاعد ، حتى تنتهي إلى العلة الأولى . فإذا كان الأثر من لوازم المؤثر[6] ، ومن المعلوم بالضرورة أن ارتفاع اللازم يدل على ارتفاع الملزوم ولزم[7] من ارتفاع هذه الحوادث ارتفاع أسبابها ومن ارتفاع أسبابها ارتفاع أسباب أسبابها ، وهكذا حتى ينتهي إلى العلة الأولى ، فيلزم الجزم بأن ارتفاع هذه الحوادث يكشف عن ارتفاع ذات العلة

---

(١) إلا الموجود (م) .
(٢) وجوب (م) .
(٣) والله أعلم (م) .
(٤) وعدمه (م) .
(٥) ولا يزال (م) .
(٦) المؤثر (م ، س) .
(٧) ولازم (س) .

الأولى . ومعلوم أن ذلك محال باطل[1] ، فوجب القول بأن تأثير العلة الأولى ، في هذه الآثار ليس على سبيل الوجوب واللزوم ، بل على سبيل الصحة والاختيار ، وذلك يدل[2] على أن إله[3] العالم فاعل بالاختيار لا موجب بالذات . فإن قالوا : نحن لا نقول إن عدم المعلول يوجب عدم العلة ، بل نقول إنه يكشف عنه ، بمعنى أنا نقول : لولا أن العلة عدمت أولاً ، حتى لزم من عدمها عدم هذا المعلول ، وإلا لم يعدم هذا المؤثر[4] . قلنا : الحق ما ذكرتم إلا أنه لا يقدح في غرضنا . فإنا نقول : إذا كان عدم المعلول يدل على أن العلة قد ارتفعت أولاً ، وعدمت أولاً ، حتى لزم من عدمها عدم هذه المعلولات . فعدم هذه المعلولات يدل على أن تلك العلة الأولى قد ارتفعت أولاً ، وحينئذ يلزم المحال[5] المذكور . أما إذا قلنا : إنه تعالى يؤثر في وجود العالم على سبيل الصحة والاختيار ، فحينئذ لا يكون وجود هذه الآثار من لوازم ذاته ، فلم يلزم من عدم هذه الآثار وارتفاعها عدم تلك الذات المخصوصة .

الحجة الخامسة : لو كان المؤثر في وجود العالم موجباً بالذات ، لا فاعلاً بالاختيار فحينئذ يلزم من قدم ذلك المؤثر ، قدم الأثر ، فيلزم أن يكون القديم مفتقراً إلى المؤثر . وذلك محال . لأن ذلك القديم لا حال له إلا حال البقاء ، ففي أي وقت فرضناه مفتقراً إلى المؤثر ، يلزم افتقار الباقي إلى المؤثر . وذلك محال ، لأنه يلزم[6] تكوين الكائن وتحصيل الحاصل . وهو محال .

الحجة السادسة : لو كان المؤثر في وجود العالم موجباً بالذات ، لزم قدم العالم . وذلك محال . لأن القول بوجود القدماء الكثيرة محال ، لأن القدم عبارة عن سلب المسبوقية بالعدم ، وليست صفة وجودية ، وإلا لكانت تلك الصفة أيضاً مسبوقة بعدم آخر ، ويفضي إلى التسلسل ، ولما ثبت أن القدم عبارة عن

---

(١) باطل سقط (س) .
(٢) يدل (س) .
(٣) أن العالم (م) .
(٤) المعلول (م) المؤثر (س) .
(٥) المحذور (م)
(٦) لا يلزم (س) .

سلب المسبوقية بالعدم ، وثبت أن المسبوقية بـالعدم صفـة سلبية يثبت أن القـدم سلب للسلب ، فوجب كونه صفة ثبوتية .

إذا ثبت هـذا فنقول : لـو فرضنـا وجود قـدماء لكـانت متشاركـة في هذا المفهوم ، وبعد ذلـك إما أن تكـون مخالفـة في شيء من المقومـات أو لا تكون . فـإن لم يختلفا في شيء من المقـومات ، فحينئـذ تكون القـدمـاء متمـاثلة في تمـام الماهية . والمتساويات في تمام الماهية متساويـة في لوازم المـاهية ، فيلزم كـون كلها علة للبواقي ، وكون كلهـا معلولة للبـواقي ، وكل ذلـك محال . وإمـا إن كانت متخالفة في سائر المقومات . فنقـول : إنها متساويـة في القدم ، ومختلفـة في ذلك الاعتبار الآخر ، وما به المشاركة مغاير ، لما به المخالفة ، فيلزم كـون كل واحـد من تلك القدماء مركباً من قيدين .

ثم نقـول : كل واحـد من ذينك القيـدين لا بد وأن يكـونا متشـاركين في القـدم ، لأن ما ليس بقـديم يمتنع كـونه جـزءاً من مـاهيـة القـديم ، وإذا كـان الجزءان متشاركين في القدم ، ولا بد وأن يكونـا مختلفين بـاعتبار آخـر . فحينئذ يكون كل واحد من ذينك الجزئين مـركباً من جـزأين آخرين[1] والكـلام في كل واحد منهما كما في الأولين ، فيلزم كون كل واحـد من أولئك القـدماء مـركباً من أجزاء غير متناهية . وذلك محال لوجوه .

أقـربها : أن كـل كثرة متنـاهية كـانت أو غير متنـاهية فـإن الـواحـد فيهـا موجود ، لكن ذلك الواحد قد يشـارك غيره في القـدم ، ويخالفـه في خصوصيتـه فذلك الواحد مركب من جزأين ، فذلك الواحد ليس بواحد . فـإن تلك الكثرة لم يحصل فيها[2] واحد . وإذا لم يحصل الواحد لم تحصل الكثرة . فيثبت أن هذا يفضي إلى التناقض . وإنما لزم ذلك من فرض وجود القدماء ، فكـان القول بـه محالاً[3] ، ولما كان الإله قديماً ، امتنع كون العالم قديماً .

---

(١) آخرين من (س) .

(٢) لم (م) .

(٣) محالاً (س) .

فهذه الدلائل الستة دالة على أن القول بأن مؤثر العالم موجب بالـذات ، لا فاعل بالاختيار قول باطل .

وقالت الفلاسفة : أما الحجة الأولى : فضعيفة : لأنا على تقدير أن نسلم أن العالم محدث ، وأن القول بحوادث لا أول لها باطل . إلا أنا نقول لهم لم لا يجوز أن يقال : إن العلة الأولى علة ، موجبة لذاتها وجود شيء ، هو فاعل مختار . ثم إن ذلك الفاعل المختار ، أحدث هذا العالم باختياره ؟ فإن بهذا[1] التقدير تكون العلة الأولى موجبة بالذات ، ويكون فاعل هذا العالم فاعلاً مختاراً ، فيثبت أن هذا الدليل لا يفيد أن واجب الوجود لذاته فاعل مختار . ثم نقول : لم لا يجوز أن تكون العلة الأولى موجبة بالذات ، ثم يصدر عنها المعلول في بعض الأوقات دون البعض ؟ (وهو محال)[2] فنقول : وهذا أيضاً لازم في القادر ، فإن عندكم العالم صدر عن القادر المختار في بعض الأوقات دون البعض[3] من غير مخصص البتة . فإن عقل ذلك فلم لا يعقل مثله في العلة الأولى[4] ؟ .

والسؤال الثالث : إن صحة وجود العالم إما أن يكون لها أول ، وإما أن لا يكون لها أول ، والأول باطل وإلا لزم أن يقال : إن قبل ذلك الأول ما كانت الصحة الذاتية حاصلة ، فيلزم أن يقال : العالم كان ممتنعاً لعينه ، ثم انقلب ممكناً لعينه . وذلك محال . ولما بطل إثبات الأول لتلك الصحة ثبت أنه لا أول لها ، فيلزم أن يقال العالم صحيح الوجود في الأزل ، وإذا كان الأمر كذلك فمع هذا القول يمتنع أن يقال : إن كون العالم أزلياً محال . وهذا يوجب سقوط هذه الحجة بالكلية .

وأما الحجة الثانية : فالكلام عليها : إن عين ما التزمتموه في الموجب ، فهو بعينه لازم في القادر . فإنا بينا أن القادر لا يمكن أن يرجح أحد المثلين على

---

(١) فإن (م) .
(٢) من (م) .
(٣) من (م ، س) .
(٤) الأولى (س) .

الآخر ، إلا المرجح . وإذا أثبتم أن نسبة حدوث العالم إلى جميع الأوقات على التسوية ، ونسبة حصول العالم إلى جميع الأحياز على التسوية ، فكما يمتنع وقوع بعض تلك الجائزات دون بعض بالموجب ، فكذلك يمتنع وقوعه بالقادر . فيثبت أن هذا الإشكال مشترك . والله أعلم .

وأما الحجة الثالثة : فالجواب عنها : أن الأقرب أنه لا يمتنع كون الشيء الواحد علة لأشياء كثيرة ، والدلائل التي يذكرها الفلاسفة في تقرير هذا الأصل ضعيفة جداً . وهذا هو الوجه المتحقق المعتمد .

وأما الفلاسفة . فإنهم لما سلّموا هذا الأصل ، لا جرم ذكروا طريقة في كيفية ترتيب الوجود . وقد سلف إبطالها .

وأما الحجة الرابعة : فالجواب عنها : أنا بينا : أن القادر لا يمكنه ترجيح أحد المثلين على الآخر ، إلا لداعية مرجحة ، وبينا : أن القدرة مع الداعي يكون بمجموعها موجباً تاماً لوجود الفعل . وإذا كان الأمر كذلك ، فحينئذ كل ما أوردتموه على القائلين بالموجب ، فهو لازم على القائلين بالمختار .

وأما الحجة الخامسة : وهي أنه يلزم افتقار الشيء حال بقائه إلى المؤثر . فاعلم أن المباحث المتعلقة بهذا الباب مذكورة في مقالة مفردة ، فذكروه في أبواب الحدوث والعدم .

وأما الحجة السادسة : إن القول بإثبات القدماء محال .

فنقول : إن أرباب الملل والأديان اتفقوا على أنه تعالى ، كان عالماً قادراً في الأزل ، وكونه عالماً قادراً ليس عين ذاته المخصوصة ، على ما سيأتي تفصيل ذلك . وإذا كان الأمر كذلك ، كان القول بإثبات القدماء لازماً عليهم .

فهذا تمام الكلام في هذا الباب . والله أعلم .

الباب الثالث

في

كونه تعالى عالماً

الفصل الأول

في
تحقيق الكلام في حقيقة العلم والإدراك

اعلم . أنا قد استقصينا الكلام[1] في هذا الباب ، في أول علم المنطق من هذا الكتاب[2] ، ولا بأس بأن نعيد بعض تلك الوجوه مع فوائد أخرى لزيادة البيان . فنقول : لا شك أنا نعلم بالضرورة : (أنا نعلم شيئاً من الأشياء ، ونعلم أيضاً بالضرورة)[3] : أن العلم إما تصور وإما تصديق ، وهذا القدر معلوم لا نزاع فيه بين العقلاء .

ثم اختلفوا بعد ذلك . وطريق ضبط الأقوال في هذا الباب أن نقول : العلم إما أن يكون مفهوماً إيجابياً ، أو سلبياً ، فإن كان مفهوماً إيجابياً ، فإما أن يكون مجرد نسبة وإضافة (وإما أن يكون صفة حقيقية)[4] ، وإما أن يكون مجموع صفة حقيقية مع نسبة مخصوصة [أو صفة حقيقية مخصوصة من باب السلوب[5]] فهذه أقسام أربعة لا مزيد عليها .

أما القسم الأول : وهو أن يكون العلم والإدراك عبارة عن مجرد[6] نسبة

---

(١) استقصينا في هذا الباب (م) .

(٢) يقصد مقدمة المؤلف لكتاب المطالب العالية .

(٣) من (م ، س) .

(٤) من (س) .

(٥) هذا هو القسم الرابع .

(٦) مجرد (م) .

مخصوصة ، وإضافة مخصوصة فهذا (قول)[1] قد ذهب إليه جمع عظيم من الحكماء والمتكلمين ، وهو المختار عندنا . وهو الحق . وذلك لأنا إذا علمنا شيئاً فإنا نجد بين عقولنا وبين ذلك المعلوم نسبة مخصوصة وإضافة مخصوصة . ولهذا السبب فإنه ما لم يحصل في مقابلة الشيء الذي هو العالم شيء آخر هو المعلوم ، امتنع حصول الأمر المسمى بالعلم . وبالجملة : فحصول هذه النسبة عند حصول الأمر المسمى بالعلم وبالإدراك وبالشعور ، كالأمر[2] المعلوم بالبديهة .

وأما القسم الثاني . وهو أن يقال : العلم صفة حقيقية . فهذا قول جمهور الفلاسفة ، فإنهم يقولون : العلم عبارة عن حصول صورة المعلوم في العالم . وقد ذكرنا هذه المسألة في أول المنطق من هذا الكتاب ، وبالغنا في إبطاله ، وأوردنا في تزييفه دلائل كثيرة قاهرة[3] . وأما القسم الثالث . وهو أن يقال : العلم صفة حقيقية مع إضافة مخصوصة . فهذا قول أكثر المتكلمين ، فإنهم قالوا : العلم صفة مخصوصة قائمة بذات العالم ولتلك الصفة تعلق بالمعلوم ، وعنوا بهذا التعلق ما سميناه بالنسبة والإضافة ، وهؤلاء المتكلمون أنكروا كون تلك الصفة الحقيقية صورة مساوية لماهية المعلوم ، بل قالوا : إنه ماهية مخصوصة ، وهي من حيث إنها هي مخالفة لماهية المعلوم ، إلا أن بينها وبين المعلوم نسبة معينة مخصوصة ، وتلك النسبة مسماة بالتعلق .

وأما القسم الرابع : وهو أن يقال : العلم صفة حقيقية مخصوصة من باب السلوب ، والقائلون بهذا القول فريقان . فالفريق الأول : طائفة من قدماء المتكلمين . قالوا : لا معنى للعلم إلا عدم[4] الجهل ، إلا أنه بقي هذا المذهب مخبطاً غير ملخص .

وذلك لأن الجهل قد يراد به عدم العلم ، فإذا جعلنا العلم عبارة عن عدم الجهل فحينئذٍ يكون العلم عبارة عن عدم عدم العلم ، فيكون أمراً ثابتاً .

---

(١) من (س) .
(٢) كالأمر المعلوم (م) .
(٣) قاهرة (م) .
(٤) انظر ما كتبه موسى بن ميمون عن العناية الإلهية في « دلالة الحائرين » .

وقد يراد به الاعتقاد الذي يخالف المعتقد . وعدم هذا المعنى حاصل في الجمادات مع أنها ليست عالمة . والفريق الثاني . ما وقع في ألسنة الفلاسفة أن معنى كون الشيء عقلاً[1] ، هو كونه مجرداً عن المادة .

واعلم أن هذا الكلام غير ملخص المعنى[2] . وذلك لأن معنى كون الشيء مجرداً عن المادة ، هو أنه موجود قائم بنفسه غير حال في شيء من المحال . والفرق بين قولنا : إنه غير حال في شيء من المحال ، وبين قولنا : إنه عالم بالأشياء معلوم بالضرورة ، فإنه قد يمكننا أن نعتقد في كثير من الأشياء كونها ذوات قائمة بأنفسها غير حالة في شيء من المحال ، مع أنه لا يخطر ببال أحد من العقلاء أنه يلزم من كونها (كذلك ، كونها)[3] عالمة بالأشياء . فيثبت أن هذا الكلام بعيد عن العقل .

ومما يقوي هذا الإشكال أن المادة ليست لها مادة أخرى . فالمادة ذات قائمة بنفسها مجردة عن المادة مع أنها لا تعلم شيئاً . فعلمنا أن هذا الكلام خالي عن الفائدة .

والذي يمكنني تحصيله من هذا الكلام : أن يقال : مذهبهم : أن العلم عبارة عن حصول صورة المعلوم للعالم . فإذا كان الشيء قائماً بغيره ، حالاً في محل ، فإنه لا يكون حقيقة حاصلة لنفسها ، بل تكون حاصلة لغيرها ، فلا جرم لا يكون مثل هذا الشيء مدركاً لنفسه ، ولا عالماً بنفسه . أما إذا كان الشيء غنياً عن محل يحل فيه ، وكانت حقيقة حقيقته قائمة بالنفس . فإن ماهيتها لا تكون حاصلة لغيرها ، بل تكون حاصلة لنفسها ، ولما حصّلت نفسها لنفسها ، وثبت أنه لا معنى للإدراك إلاّ حصول ماهية المعلوم للعالم ، ولما لزم في الشيء المجرد عن المادة أن تكون نفسها حاصلة لنفسها ، وثبت أنه متى كان الأمر كذلك ، لزم كونه مدركاً لنفسه ، وعالماً بنفسه ، وبهذا التأويل . قالوا :

---

(١) عقلاً (م) .
(٢) المعنى سقط (م) .
(٣) من (س) .

إن التجرد عن المادة يوجب التعقل والإدراك . وهذا هو المعنى الذي يمكنني استنباطه من هذا الكلام . والله أعلم بمرادهم منه . فهذه جملة الأقسام التي يمكن ذكرها في تفسير حقيقة العلم والإدراك والشعور . وقد سبق في أول هذا الكتاب الاستقصاء في كل واحد من هذه الأقوال . فلا فائدة في الإعادة . وبالله التوفيق .

الفصل الثاني

في
حكاية دلائل المتكلمين في كونه تعالى عالماً

اعلم . أن القائلين بأن العالم محدث ، وأن إله العالم قادر مختار . احتجوا بدليل الإحكام والإتقان على كونه تعالى عالماً بالمعلومات . وتقريره : أن قالوا : إن أفعال الله محكمة متقنة ، وكل من كان فعله محكماً متقناً وجب كونه عالماً فيلزم كونه تعالى عالماً بالأشياء .

فنفتقر ههنا إلى تقرير مقدمتين :

إحداهما : قولنا : أفعال الله محكمة متقنة . والمراد من كونها محكمة متقنة : كونها موافقة لوجوه المصلحة والمنفعة . وهذا إنما يظهر ببيان حكمة الله تعالى في تخليق السموات والكواكب ، وفي تخليق العناصر الأربعة ، وفي تخليق الآثار العلوية والمعادن والنبات والحيوان والإنسان ، وأعجبها شرح[1] أبدان الناس ، ولما كان هذا الكتاب الكبير الشريف مملوءاً من هذا النوع من العلوم ، لا جرم لم يكن في إيراد هذا النوع ههنا مزيد فائدة .

وأما المقدمة الثانية : وهي قولنا : وكل من كان فعله محكماً متقناً ، فإنه يجب أن يكون عالماً . فتقريره بالأمثلة الكثيرة : فإن الجاهل بنسج الديباج لا يمكنه أن يأتي هذا العمل على وجه الإتقان ، والجاهل بالخط لا يمكنه ان يأتي

---

(١) شرح بدن الإنسان (س) .

بالخط على وجه الإتقان . ولا سبب لذلك إلا عدم[1] العلم ، فيثبت أن عدم العلم بالشيء ينافي الإتيان به على وجه الإحكام والإتقان .

ومن المتكلمين من يدعي العلم الضروري بأن فاعل المحكم المتقن يجب كونه عالماً بذلك الفعل ، ويذكر تلك الأمثلة لأجل التنبيه على أن العلم بهذه المقدمة علم ضروري . فهذا تمام الكلام في تقرير هذا الدليل .

ولقائل أن يقول السؤال عليه من وجوه :

السؤال الأول : هو أن دلائل المتكلمين في إثبات القادرية والعالمية ، بتقدير صحتها لا تدل على المقصود ، لأنه لا يمتنع في بديهة العقل أن يقال : إن واجب الوجود لذاته علة لموجود ، وذلك الموجود عالم لذاته (وقادر لذاته)[2] ، وخالق للعالم ، فإنه لما ثبت أن العالم محدث وجب افتقاره إلى محدث وفاعل ، ولزم أن يكون ذلك الفاعل قادراً عالماً . ولا يبعد[3] أن يكون ذلك العالم القادر معلولا لذاته أو واجب الوجود ، لذاته . إما من غير واسطة ، أو بواسطة واحدة أو بوسائط كثيرة .

وإذا كان ما ذكرناه محتملاً ، سقط الاستدلال بهذه الوجوه المذكورة على كون واجب الوجود لذاته : عالماً قادراً . فهذا سؤال مبين ، وما رأيت أحداً من المتكلمين دار حوله . والغفلة عنه في مثل هذه المطالب العالية من العجائب .

واعلم أن الذي يمكننا ذكره في دفع هذا السؤال وجهان :

الأول : إنا قد ذكرنا في مقدمة هذا الكتاب أن المطالب الإلهية، عالية ، والعقول البشرية ضعيفة ، فيجب أن يكتفى فيها بالأخذ بالأخلق والأولى . وعند هذا نقول : لما ثبت حدوث العالم وثبت افتقاره إلى فاعل ومحدث ، وجب الاعتراف بهذا الفاعل والمحدث . فأما إثبات الوسائط فلم يدل على وجودها

(١) من (س) .
(٢) من (س) .
(٣) أما لا (م) .

دليل فوجب الأخذ بالمتيقن ، وطرح المشكوك المشتبه . فهذا أحد الطريقين .

الثاني : لما دللنا على أنه تعالى قادر على الإيجاد والتكوين ، فحينئذ نقيم الدلالة على أنه يستحيل في الوجود أن يكون أكثر من مؤثر واحد . وعند هذا يسقط القول بإثبات الوسائط . فهذا ما يمكن ذكره في هذا المقام .

السؤال الثاني : أن نقول ما المراد بالإحكام والإتقان ؟ فإن أريد به وقوع هذه الأشياء على وفق المصلحة والمنفعة ، فهذا معقول ، وإن عنيتم به معنى آخر ، فلا بد من بيانه ثم نقول : إما أن يريدوا به كونه واقعاً على وفق المصلحة (بوجه ما)[1] وإما أن يريدوا به كونه واقعاً على وفق المصلحة من كل الوجوه. فإن أردتم الأول ، فهذا القدر ، لا يدل على كون الفاعل عالماً فإن الفعل الذي يأتي به الجاهل ، قد يكون مطابقاً للمصلحة من بعض[2] الوجوه . وإن عنيتم به كونه مطابقاً للمصلحة من كل الوجوه . فلم قلتم : إن الأمر كذلك ؟ فإنا لا نعرف أن الشمس لو كانت أكبر مما هي الآن أو أصغر كانت المنافع أكمل أو أقل ، ولا نعرف أحوال الأفلاك في هذا الباب ، ولا نعرف أيضاً : أن أبدان الناس لو كانت واقعة على غير هذا الوجه والشكل ، كيف كانت تكون أحوالها ؟ وبالجملة : فمن الذي يمكنه إقامة الدلالة على أنه يمتنع وجود وضع أكمل مما هو الآن ، مع أن الأوضاع المغايرة لهذا الوضع أمور غير متناهية ؟ ومن الذي أحاط عقله بكل تلك الأقسام ، ووقف عقله على كل ما في كل واحد منها من المنافع والمضار ؟

السؤال الثالث : نزلنا عن البحث عن تفسير الإحكام والإتقان . فلم قلتم : إن كل من كان فعله محكماً متقناً . فإنه يجب أن يكون عالماً ؟ والذي يدل على أن الأمر ليس كذلك وجوه :

الأول : أنه لا نزاع أن الجاهل بالصفة ، قد صدر عنه الفعل المحكم

---

(١) من (م) .
(٢) كل (ت) .

المتقن على سبيل الإتقان مرة واحدة . فالعاجز عن نظم الشعر قد ينطق على سبيل الإتقان بمصراع من الشعر والجاهل بالخط ، قد يكتب حرفاً واحداً على الإحكام والإتقان ؛ بالاتفاق والندرة (وإذا ثبت هذا فنقول : قد ثبت في العلوم العقلية : أن حكم الشيء حكم مثله[1] فلما ثبت أن العمل القليل قد يوجد من الجاهل ، وجب أن يكون حكم أمثاله وأشباهه كذلك . وهذا يدل على أن صدور الفعل المحكم المتقن من الجاهل : جائز .

والثاني : وهو أنا نشاهد أن النحل يبني البيوت المسدسة من غير مسطرة ولا فرجار ، على أحسن الوجوه ، بل العقلاء الحصفاء الكاملون ، لو أرادوا بناء البيوت المسدسة من الشمع مثل ما يبنيه النحل ، يعجزون عنه والعنكبوت أيضاً . إذا أرادت إصلاح بيتها ، فإنها تأتي بأعمال عجيبة في ذلك البناء . والنملة إذا خبأت في جحرها حبات الحنطة فإنها تفلق كل حبة إلى نصفين ، لأجل أنه إذا أصابتها الرطوبة ، فإنها لا تنبت . وعجائب أفعال الحيوانات مذكورة في الكتب . فهذه أفعال محكمة متقنة . فإن دل الفعل المحكم المتقن على علم الفاعل ، وجب القول بأنها أكثر علماً من الإنسان (لأن ما)[2] في هذه الأنواع من الأفعال من وجوه الإحكام والإتقان ، أكثر مما في أفعال الناس . وذلك بعيد جداً .

الوجه الثالث : وهو أنا نرى أن الإنسان إذا أراد أن يتعلم صنعة الكتابة أو ضرب الطنبور أو صنعة أخرى ، فإنه في أول الأمر يحتاج إلى أن يستحضر في ذهنه صورة حرف حرف ، وصورة نقرة نقرة ، ومتى كان الإنسان باقياً في هذه الدرجة ، فإنه يكون مقصراً في تلك الصناعة ، ثم إذا واظب على تلك الحرفة على تلك الحرفة مدة مديدة ، وتمرن فيها حصلت له حالة عجيبة تسمى بالملكة في إصطلاح الحكماء ، بأن يصير بحيث يكتب على أحسن الوجوه من غير أن يحتاج إلى استحضار حرف حرف في الخيال ، بل ربما كان مشغول القلب بمهم آخر ، وهو يكتب على أحسن الوجوه . فههنا الفعل المحكم المتقن الواقع على

---

(١) من (م) .
(٢) من (م) .

أكمل الوجوه ، حاصل مع أن العلم بتلك التفاصيل والأحوال غير حاصل . فيثبت بهذا أن صنعة الفعل المحكم المتقن ، لا تتوقف على كون فاعله عالماً . بل قد ذكرنا : أن استحضار العلم بكل واحد من تلك الحروف والأشكال ربما منع ذلك الفاعل من الإتيان بذلك العمل على وجه الكمال والتمام .

والوجه الرابع : هو أن الفلاسفة القائلين بالموجب أضافوا تكوّن أبدان الحيوانات إلى تأثير الطبيعة ، واقتضاء القوة المصورة ، مع أن الطبيعة ليس لها شعور وإدراك البتة ، فإذا قيل لهم : كيف يعقل إسناد هذه الأفعال العجيبة ، والآثار المحكمة المتقنة إلى قوة ليس لها شعور ولا إدراك ؟ أجابوا بأن قالوا : إن هذا غير مستبعد في العقول ، وذلك لأن الفاعل إذا صار ماهراً في صنعته كاملاً في حرفته ، وأراد العقلاء مدحه بأنه صار كاملاً في تلك الحرفة قالوا : إن هذه الحرفة صارت كالأمر الطبيعي له . فهذا (إقرار من العقلاء بأن كمال حد القادر الصانع أن نقيسه في كيفية أفعاله بالطبيعة . وهذا[1] يدل على إقرار العقلاء بأن أفعال[2] الطبيعة أكمل وأفضل من أفعال الصناعة .

الوجه الخامس : وهو أن الأحياز متساوية والأوقات متساوية . ثم إن المتكلمين قالوا : إنه اختص حدوث العالم بوقت معين دون سائر الأوقات ، واختص حصول ذات العالم بحيز معين دون سائر الأحياز ، فلما قيل لهم : ولم اختص حدوث العالم بذلك الوقت دون سائر الأوقات ؟ ولم حصل العالم في ذلك الحيز دون سائر الأحياز ؟ مع أن الأوقات بأسرها متماثلة ، ومع أن الأحياز بأسرها متماثلة . أجابوا عنه بوجهين:

الأول : إنه لو حصل حدوث العالم في وقت آخر (غير)[3] هذا الوقت ، لكان هذا السؤال (المذكور باقياً ، ولو حصل العالم في حيز آخر سوى هذا الحيز

---

(١) من (م) .
(٢) أفعال (س) .
(٣) غير (م) .

المعين ، لكان السؤال)[1] المذكور باقياً ، وكل سؤال يبقى على كل التقديرات ، فإنه ساقط .

والثاني : إنهم قالوا : القادر المختار يمكنه ترجيح أحد المثلين على الآخر من غير مرجح . إذا عرفت هذا ، فنقول : أجسام العالم يمكن تركيبها وتأليفها على وجوه كثيرة مختلفة ، غير متناهية . وأحد تلك الوجوه هو هذا الوجه الواقع ، والفاعل القادر كان قادراً على هذا الوجه ، وعلى سائر الوجوه ، إلا أن القادر يمكنه ترجيح أحد المثلين على الآخر ، لا لمرجح أصلاً ، فصدر عن القادر ، هذا الوجه المعين دون سائر الوجوه ، بمجرد كونه قادراً . فإن مذهبكم : أن القادر (المختار يمكنه ترجيح أحد المثلين على الآخر ، لا لمرجح ، أو نقول : إن القادر)[2] لما كان قادراً على هذا الوجه ، وعلى سائر الوجوه ، لم يجز أن يقال : ولم وقع هذا الوجه على هذا الوجه دون سائر الوجوه ؟ لأن هذا السؤال عائد على كل التقديرات ، فكان ساقطاً ، وإذا ثبت هذا ظهر حينئذ أن مجرد كون الفاعل قادراً كان[3] في وقوع هذه الأشياء على هذه الأحوال المخصوصة .

وحاصل الكلام : إن كل شخص من أشخاص الناس مخصوص بمقدار معين ، مع أنه كان يمكن وقوعه أعظم مما وقع عليه الآن ، أو أصغر مما وقع عليه الآن . ولذلك اختص بكون معين ، وخلقة معينة ، وطبيعية معينة ، مع أن سائر الصور والأحوال كانت جائزة عليه . فإذا قلنا : ولم وقع هذا الوجه المعين دون سائر الوجوه الجائزة ؟ لم يكن لنا عنه جواب ، إلا أن نقول : القادر بمجرد كونه قادراً يمكنه (إيقاع الشيء على صفة خاصة ، مع جواز سائر الصفات ؛ لأن خاصية القادر المختار)[4] ترجيح المثلين على الآخر، لا لمرجح فإذا جوزنا هذا . فلم لا يجوز أيضاً أن يقال أن القادر المختار يمكنه إيقاع هذه

---

(١) من (م) .
(٢) من (س) .
(٣) كان (س) .
(٤) من (م) .

الأجسام على هذه الصفات المطابقة للمصالح ، بمجرد كونه قادراً من غير أن يعتبر في ذلك الفاعل القادر كونه عالماً ؟ والله أعلم[1] .

السؤال الرابع : هب أنا سلمنا أن فاعل الأفعال المحكمة المتقنة يجب أن يكون له شعور وإدراك . فلم لا يكفي في صدور الأفعال المحكمة عنه كونه ظاناً ، ولا يشترط فيه كونه عالماً ؟ والدليل على الاحتمال المذكور لازم : ذلك ، لأن أصحاب الحرف والصناعات إنما يأتون بتلك الأفاعيل بناء على الظنون والحسبانات وإلا فالآتي صنعة الكتابة ، كيف يمكنه تحصيل العلم اليقيني بأحوال رأس القلم . وبأحوال سطح الكاغد . وبأحوال كمية المداد . وكيفيته . وبأحوال حركات الأصابع بحسب ما لها من الكمية والكيفية ؟ وكل هذه الأحوال مجهولة عند ذلك الكاتب ، إلا أنه يظن ظناً غالباً أن هذه الآلات والأدوات موافقة لتحصيل الصنعة المطلوبة ، فيستعمل تلك الآلات في تلك الصنائع بناء على الظنون والحسبانات ، فتحصل تلك الصنائع ، فيثبت أن كل ما نشاهده في العالم من الصنائع المحكمة المتقنة . فإنه إنما يحصل بناء على الظنون والحسبانات ، ولا حاجة في تحصيل شيء منها إلى العلم الجازم الموصوف بالقطع واليقين . وإذا ثبت هذا فقد ظهر أن الاستدلال بالفعل المحكم المتقن على كون فاعله عالماً في غاية الصعوبة .

فإن قالوا : إن صاحب الظن قد يخطىء وقد يغلط ، وقد يعجز عن تحصيل مطلوبه فنقول : لا نزاع في أن الأمر كما ذكرتم ، إلا أنا نرى الوجوه الكثيرة من النقائص والآفات والتشويهات الكثيرة في الخلقة حاصلة في تركيبات هذا العالم ، فلعل هذه الأحوال إنما حصلت لأن فاعلها إنما يركبها بناء على الظن والتخمين ، فتارة تقع على الوجه الصواب الموافق للحكمة والمصلحة ، وتارة تقع على الوجه المضطرب الفاسد وإذا كان الاحتمال قائماً فعليكم أن تدلوا على أنه غير محتمل ، وعلى أنه باطل ، حتى يتم دليلكم في الاستدلال بالفعل المحكم المتقن على كون الفاعل عالماً .

---

(١) والله اعلم (م) .

السؤال الخامس : إنا كما رأينا في هذا العالم أفعالاً محكمة متقنة منسقة منظمة وأنها توهم كون مدبر هذا العالم عالماً حكيماً ، فقد نرى هذا العالم أيضاً مملوءاً من الآفات والمخافات والتشويهات في الخلقة والأحوال المنفرة مثل العمى والزمانة والفقر الشديد .

(ونرى الإنسان الكامل في العلم والعمل محروماً عن الخيرات الدنيوية ، ذليلاً مهيناً ، تحت تصرف الجهال والأراذل)[1] ونرى أخس الخلق مثل أرذل الصبيان والنسوان (يحصل لهم الاستيلاء على أهل الدنيا والاستعلاء[2] على الخلق وهذه الأحوال غير لائقة بالرحيم العليم الحكيم ، وتقريره)[3] إنه تعالى إما أن يقال : إنه خلق هذا العالم لرعاية حكمة ومصلحة ، أو خلقه لمحض القدرة من غير رعاية الحكمة والمصلحة . فإن كان الحق هو الثاني فحينئذ هذه الوجوه الحاصلة من المصالح ما قصد الفاعل خلق العالم لأجلها ، بل اتفق أنه خصص هذا القسم بالإيجاد والتكوين دون سائر الوجوه من غير أن كان كونها مصلحة ، علة لرجحان هذا القسم على سائر الأقسام ، وإذا كان الأمر كذلك ، فلم لا يجوز أن يقال : مجرد القدرة كافي في إخراج هذه الأشياء من العدم إلى الوجود ؟ وأما إذا قلنا : إنه تعالى خلق هذا العالم لأجل الرحمة والحكمة وإفاضة المنفعة . فنقول : لو كان الأمر كذلك لما خلق فيها أنواع الآفات والمخافات . وحيث حصلت هذه الأشياء ، علمنا أنها إنما حصلت إما لعدم العلم ، وإما لعدم القدرة .

وأجيب عن هذا السؤال : فقيل : الإحكام والإتقان يدل على علم[4] الفاعل ، لأن الجاهل يمتنع أن يصدر عنه الفعل المحكم المتقن . أما الأفعال الفاسدة الخسيسة فإنها لا تدل على جهل الفاعل لأن العالم يمكنه أن يأتي بالأفعال الفاسدة الخسيسة . فعلم أنه ليس المقصود من السؤال المذكور ما توهمه هذا

---

(١) من (م) .
(٢) الاستعلاء (س) .
(٣) من (م ، س) .
(٤) حكمه (س) .

المجيب ، بل المقصود أنه كما قضى ظاهر العقل بأن الفعل المحكم المتقن لا يصدر إلا من العالم ، قضى ظاهر العقل بأن من كان موصوفاً بالقدرة وبالعلم وبالرحمة . فإنه لا يسلط على الضعفاء أنواع الآلام والأوجاع ، ولا يسلط القوي الظالم على الضعيف المظلوم . وحيث شاهدنا هذه الأحوال في العالم لزم القدح في أحد هذه الصفات الثلاثة . فإن جاز لكم أن تثبتوا كمال القدرة والرحمة مع أن العقل يقضي بأن حصول (هذه الصفات الثلاثة يمنع من إيصال المضار والآلام إلى الضعفاء فلا يجوز لغيركم أن يقول بأن يحصل)[1] هذا القدر من الإحكام والإتقان في أجزاء العالم ، من غير أن يكون الفاعل عالماً ، بل يكفي فيه كونه ظاناً .

السؤال الخامس : إن القول بالإحكام والإتقان على مذهب أبي الحسن الأشعري غير معقول . وبيانه ، أن عنده البنية[2] ليست شرطاً لحصول الحياة[3] ولسائر الصفات المشروطة بالحياة كالعلم والقدرة والسمع والبصر . فإن مذهبه : أن الجوهر الفرد لا يمتنع اتصافه بالحياة وبالعلم وبالقدرة حتى يكون ذلك الجوهر الفرد أفضل خلق الله في العلم وأقواهم في القدرة وفي سائر الكمالات من السمع والبصر . واحتج على صحة مذهبه : بأن هذه البنية[4] مؤلفة من الأجزاء . فإما أن يكون كل واحد من تلك الأجزاء قابلاً للحياة وللعلم وللقدرة مشروطاً بكون الآخر كذلك . وإما أن تحصل هذه الحاجة من أحد الجانبين دون الثاني . وإما أن يكون كل واحد منها غنياً عن الآخر في هذه القابلية . والأول يوجب الدور ، والثاني يوجب امتياز أحد المثلين عن الآخر بحكم لازم ، ولما بطل هذان القسمان ، ثبت الثالث وإذا ثبت هذا ثبت أنه يصح في كل واحد من هذه الأجزاء التي لا تتجزأ أن يكون موصوفاً بالحياة والعلم والقدرة (والسمع والبصر فإذا قيل له : إنا نرى أنه متى اختلت (هذه البنية

---

(١) من (م) .
(٢) أن عنده الثلاثة (م) .
(٣) الحياة (س) .
(٤) السنة (م) .

واختلت)[1] هذه الأعضاء فإنه تبطل الحياة والعلم والقدرة)[2] قال: ذاك بحسب عادة أجراها الله تعالى. فإما أن يقال: إن حصول الحياة مفتقر إلى حصول هذه البنية. وحصول الإبصار والسماع مفتقر إلى خلقة العين والأذن. فليس الأمر كذلك. إذا عرفت هذا فنقول: إن على مذهبه ليس لشيء من التركيبات والتصورات أثر في حصول شيء من المنافع والمصالح. وعلى هذا التقدير فإنه لا يمكننا أن نقول: إنه تعالى إنما خلق العين على هذه الخلقة لأجل أن يكمل بها، الإبصار. وإنما خلق المعدة على هذا الوجه، لأجل أن يكمل بها فعل الهضم. وعلى هذا التقدير فإنه يبطل ما يذكره أصحاب التشريح من منافع الأعضاء ونحن لا نفهم من لفظ الإحكام والإتقان إلا هذه الوجوه. فإذا بينا أن شيئاً منها لا يصح على مذهب الأشعري. فقد بطل الإحكام والإتقان على مذهبه، فكيف يمكنه يستدل بالإحكام والإتقان على[3] علم الفاعل القادر؟.

---

(١) من (س).
(٢) من (م، س).
(٣) علم (م) فعل (س).

الفصل الثالث

في
تقرير طريقة أخرى سوى طريقة الإتقان والإحكام تدل على كونه تعالى عالماً بناء على كونه تعالى فاعلاً بالاختيار لا موجباً بالذات

اعلم . أن ههنا طريقاً آخر ، أقوى من دليل الإحكام والإتقان . وتقريره : أن نقول : قد عرفت أن العلم إما تصور وإما تصديق . فنقول : أما تصور الحقائق والماهيات فحاصل لله تعالى . والدليل عليه : هو أنه قد ثبت أنه قادر مختار ، والقادر المختار إنما يفعل بواسطة القصد إلى التكوين والتخليق ، والقصد إلى التكوين والتخليق مشروط بتصور تلك الحقائق ، فإن لم يكن متصوراً لماهية من الماهيات امتنع منه القصد إلى تكوينها وتخليقها . والعلم بذلك ضروري فيثبت أنه تعالى متصور لهذه الماهيات .

جئنا إلى التصديقات فنقول : إنها أيضاً حاصلة (له تعالى)[1] والدليل عليه ، هو أن هذه الحقائق منها ما هي متلازمة ، ومنها ما هي متعاندة (ومنها ما هي لا متلازمة ولا متعاندة ، أما المتلازمات فهي على قسمين منها ما يكون لازماً بغير واسطة)[2] ومنها ما يكون لازماً بوسائط . واللوازم التي تكون بوسائط ، هي أشياء متلاصقة ويكون لزوم كل واحد منها لملاصقه ، لزوماً بغير واسطة ، واستلزم كل واحد منها بملاصقه[3] المتصل به ، القريب منه إنما يكون لذاته ،

---

(١) من (س) .
(٢) من (م ، ت) .
(٣) بملازمة (م) .

فإذا حصل تصور تلك الماهية ثم إن تلك الماهية لذاتها توجب استلزام ذلك اللازم المتصل به ، فحينئذ يلزم من حصول ذلك المتصور ، حصول العلم بكون ذلك التصور مستلزماً لذلك اللازم ، ثم يلزم من العمل بحصول ذلك اللازم الثاني العلم بحصول اللازم الثالث . وهلم جرًا إلى آخر المراتب .

فلما كانت التصورات حاضرة كانت لوازمها معلومة ، فيكون لزوم بعضها لبعض معلوماً (ويكون منافاة بعضها لبعض معلوماً)[1] والأشياء التي لا تكون متلازمة ولا متعاندة تكون هذه الأحوال منها أيضاً معلومة . والحاصل : أنه لما (ثبت حصول التصورات ، وثبت أن التصورات إما)[2] علل للملازمات أو للمعاندات أو لانتفاء اللزوم والعناد ، وثبت أن تصور ذات العلة يوجب العلم بلوازمها يثبت أن الكل يصير معلوماً . وهذا الطريق أضبط ، وعن الإشكالات أبعد .

وههنا طريق آخر في تقرير هذا الكلام : وهو أن نقول : لما ثبت أنه فاعل مختار وهو إنما يفعل بواسطة القصد إلى الإيجاد ، فلا بد وأن يحضر عنده تصور معنى الموجود ، لأنه لو لم يعرف أن الموجود ما هو؟ امتنع منه أن يقصد إلى الإيجاد ، وإذا عرف أن الموجود ما هو؟ والموجود من حيث أنه موجود يقبل الإنقسام إلى الواجب والممكن ، وجب أن تعرف هذا الانقسام ، وإذا عرفت هذا الانقسام ، فقد عرفت أن الواجب ما هو؟ وأن الممكن ما هو؟ وبهذا الطريق (عرفت كلياً ، و)[3] متى عرفت كلياً ، فقد عرفت انقسامه إلى جزئياته ، لما ثبت أن تصور كل ماهية من حيث هي هي ، موجب لانتقال الذهن منها إلى لوازمها ، ثم من تلك اللوازم إلى لوازم تلك اللوازم بالغة ما بلغت . فهذا طريق حسن . يمكن تقويته بالمباحث المنطقية ، المفرعة على أن العلم بالماهية يوجب العلم بلازمه القريب . والله أعلم .

---

(١) من (م ، س) .
(٢) من (م ، ت) .
(٣) من (س) .

الفصل الرابع

في
تقرير الوجوه التي استدل بها الشيخ الرئيس
أبو علي بن سينا في سائر كتبه على كونه تعالى عالماً بالمعلومات

اعلم . أنه ذكر في هذا الباب وجوهاً ثلاثة :

فالطريق الأول : بين فيه كونه تعالى عالماً بذاته . ثم بين فيه : أن علمه بذاته يوجب كونه عالماً بما سواه.

والطريق الثاني : بين فيه كونه تعالى عالماً بغيره . ثم بيّن أنه متى كان عالماً بما سواه ، فإنه يجب أن يكون عالماً بذاته .

والطريق الثالث : يذكر فيه أن الجوهر المجرد إذا اتحد بالصورة المجردة وحصل التعقل . فالذي يكون مجرداً لذاته أولى أن يكون عقلاً ومعقولاً وعاقلاً . فهذا مجموع الوجوه التي عول عليها .

أما الطريق الأول : فتقريره : أن نقول إنه عالم بذاته ، وكل من كان عالماً بذاته ، وجب أن يكون عالماً بلازمه القريب ، ويلزم من[1] علمه باللازم الأول (علمه باللازم)[2] الثاني . وعلى هذا الترتيب حتى تصير جميع اللوازم معلومة . وهذا الكلام مبني على أصلين :

الأصل الأول : إنه تعالى عالم بذاته . والدليل عليه : أنه تعالى موجود

(١) من (س) .
(٢) من (س) .

قائم بنفسه مجرد عن الجسمية ، وكل من كان كذلك فإنه يجب أن يكون عالماً بذاته . أما المقدمة الأولى فقد سبق إثباتها . وأما المقدمة الثانية . وهي أن كل من كان قائماً بنفسه غنياً عن المادة فإنه لا بد وأن يعلم نفسه . فالدليل على صحتها . وجهان :

الوجه الأول : إنه قد ثبت أنه لا معنى للعلم إلا حضور[1] ماهية المعلوم عند العالم ، فإذا حضرت ماهية مجردة عند ماهية مجردة صارت الماهية القائمة بنفسها عالمة بذلك الشيء . إذا ثبت هذا فنقول : الشيء إذا كان قائماً بنفسه لم تكن حقيقة وجوده حاصلة لغيره ، بل كانت حقيقته حاصلة لنفسه . فإذا كان حصول ماهية مجردة لماهية أخرى مجردة يقتضي كون ذلك الموجود القائم بنفسه عالماً ، فهمنا لما حصلت حقيقة ذلك الشيء بنفسها ، وجب كون ذلك الشيء عالماً بنفسه . وذلك هو المطلوب .

الوجه الثاني : إنه لا شك في أن الواحد منا يعلم نفسه ، وقد بينا[2] أن العلم عبارة عن حضور ماهية المعلوم في العالم . فإذا علمنا أنفسنا ، فإما أن يكون ذلك لأجل أن صورة متساوية أنفسنا ، حضرت عند نفسنا . أو لأجل أن نفس نفسنا حضرت عند نفسنا ، والأول باطل ، لأنه يلزم اجتماع المثلين ، ولأنه ليست إحداهما بالمختلفة ، والثانية بالحالة أولى من العكس . ولما بطل هذا القسم ، ثبت أن علمنا بنفسنا ليس إلا حضور نفسنا عند نفسنا ، وإذا كان كذلك وجب في كل شيء حضرت نفسه عند نفسه أن يكون عالماً بنفسه . وواجب الوجود كذلك ، فيجب أن يكون عالماً بنفسه .

ولقائل أن يقول : الكلام على هذه الحجة[3] من وجوه :

الأول : إن هذا بناء على أن العلم بالشيء عبارة عن حضور ماهيته في ذات العالم ، وقد دللنا بالبراهين القاطعة على فساد هذا الأصل .

---

(١) حصول (س) .
(٢) بينا (س) ثبت (م) .
(٣) هذه من وجوه (م) .

الثاني : لو سلمنا هذا الأصل . لكنكم تدعون أن العلم بالماهية مشروط بحضور هذه الصورة ، أو تدعون أن العلم بالماهية نفس حضور هذه الصورة ؟ فإن ادعيتم الأول فهو مسلم . إلا أنه لا يلزم من حضور[1] شرط الشاني ، حصول ذلك الشيء ، فلم يلزم من حضور شيء لشيء صيرورة ذلك الشيء عالماً به . وإن ادعيتم الثاني فهذا باطل . للوجوه الكثيرة التي لخصناها في إبطال هذا الكلام .

الثالث هب أن حضور الماهية المجردة عند حضور[2] ماهية أخرى مجردة : في نفس العلم . فلم قلتم : إن ذات الشيء[3] حاضرة عند نفسه ؟ وبيانه : وهو أن حضور شيء عند شيء ، نسبة مخصوصة بينهما ، وحصول النسبة مشروط بكون أحد[4] المعنيين مغايراً (للآخر)[5] وعند عدم التغاير يستحيل الحكم عليه بكونه حاضراً عند نفسه .

لا يقال : الكلام عليه من ثلاثة أوجه :

الأول : إن حضور الشيء عند الشيء[6] أعم من حضوره عند شيء يغايره ، لكن[7] لا يلزم من نفي الخاص نفي العام ولا يلزم لذلك من كذب[8] قولنا : إن الشيء لم يحضر عند غيره ، كذب قولنا : إن الشيء لم يحضر عند الشيء .

الثاني : وهو أن كل ذات مشخصة ، فإنها ماهية تشخصت . وتشخص تلك الماهية زائد على تلك الماهية ، فقد حصل هناك أمور ثلاثة . أحدها : تلك

---

(١) حصول (س) .
(٢) حضور (ت) .
(٣) الله (ط) الشيء (م) .
(٤) بكون المعنيين (م) .
(٥) من (م) .
(٦) عند نفسه (ت) .
(٧) يغايره لا يلزم (م) .
(٨) من كذب (م) .

الماهية . والثاني : تلك الشخصية . والثالث المجموع الحاصل من الماهية والشخصية . وإذا ثبت هذا . فقد حصل التغاير بين المجموع وبين أحد[1] أجزائه ، فلم يبعد أن يقال : إنه حضرت تلك الماهية عند ذلك الشخص ؟ .

الثالث : إن كل أحد يعلم بالضرورة صحة قوله : ذاتي كذا وكذا (وذاتك كذا وكذا)[2] . فيضيف ذاته إلى نفسه . وذلك يدل على صحة إضافة الشيء إلى نفسه ، وإذا صح هذا لم يمتنع أن يقال : إن هذه الذات حضرت عند نفسها . وهذه الوجوه أقصى ما يمكن أن يقال في تقرير هذا الكلام .

واعلم أن الوجه الأول في غاية الضعف . لأن قولنا حضور الشيء عند الشيء ، أعم من (قولنا)[3] : حضوره عند شيء يغايره . وكذلك كون الشيء محركاً للشيء ومؤثراً في الشيء أعم من كونه محركاً لشيء غيره ، ومن كونه مؤثراً في غيره . فإن صح ما ذكرتم لزم جواز كون الشيء محركاً لنفسه ومؤثراً في نفسه ، وعلة لنفسه وإن لم يلزم صحة هذا ، فكذلك لا يلزم صحة ما ذكرتم .

وأما الوجه الثاني فهو أحسن من الوجه الأول ، لأنه قد حصل التغاير فيه من بعض الوجوه ، وحصول التغاير بوجه ما ، يكفي في حسن الإضافة ، وفي إمكانها ، ثم تأكد هذا المعقول بالوجه الثالث ، وهو إطباق الناس على صحة إضافة الذات إلى نفسها ، حيث قالوا : ذاتي . وذاتك . فهذا تمام الكلام في هذا السؤال .

الوجه الرابع من الوجوه[4] : هب أنه يصح في العقل كون الشيء حاضراً عند نفسه ، وثبت أيضاً أن حضور الشيء عند نفسه يقتضي حصول

---

(١) وبين أجزائه (م) .
(٢) من (س) .
(٣) من (س) .
(٤) في الأصل الوجه الرابع في السؤال .

معنى العالمية(1) ، إلا أنا نقول الشيء الذي حضرت عند شيء آخر حقيقة مخصوصة . وهذا الذي يقولون إنه حضر عنه نفسه حقيقة أخرى ، ولا يلزم من ثبوت حكم في حقيقة ثبوت مثل ذلك الحكم في حقيقة مخالفة للحقيقة الأولى ، فهذا هو الكلام على الوجه الأول . وأما الوجه الثاني . فهو أيضاً بناء على أن إدراك الشيء عبارة عن حضور صورة المعلوم عند العالم . وقد أبطلناه . ثم نقول : لو سلمنا ذلك إلا أنا نقول : هب أن حضور نفسنا عند نفسنا يوجب كوننا عالمين بنفسنا . فلم قلتم : إن حضور ذات الله تعالى عند ذاته يوجب كونه عالماً بنفسه ؟ وذلك محال(2) ذلك لأن نفوسنا مخالفة بالماهية لذاته ، ولا يلزم من حصول حكم في شيء ، حصول مثل ذلك الحكم فيما يخالفه . والله أعلم .

الأصل الثاني(3) : سلمنا أنه تعالى عالم بذاته المخصوصة . فلم قلتم : إنه يلزم أن يكون عالماً بسائر الأشياء ؟ وقد احتجوا عليه بأنه تعالى علة لما سواه لذاته . فإذا علم ذات نفسه ، وجب أن يعلم كونها علة لما عداه . وإذا علم ذلك فقد علم ما عداه . لأن من المحال أن يعلم كونه علة لما عداه . مع أنه لا يعلم ما عداه . فيثبت أنه يلزم من علمه بذاته المخصوصة علمه بمعلوله(4) القريب ، ثم يلزم من علمه بمعلوله الأول علمه بمعلوله الثاني . لأن المعلول الثاني معلول أول ، للمعلول الأول . وهكذا يلزم من علمه بالمعلول الثاني علمه بالمعلول الأول على الترتيب النازل من عنده طولاً وعرضاً .

واعلم أن هذا الاستدلال إنما يتم على مذهب من يقول : إنه تعالى موجب بالذات لوجود هذه الممكنات . أما من يقول : إنه تعالى فاعل مختار . فإن هذه الحجة لا تتمشى على قوله . ثم نقول : إنا إذا قلنا إن الألف علة للباء . فإما أن يكون نفس كونه ألفاً ، هو نفس كونه علة للباء . وإما أن يكون

---

(1) القابلية (س) .
(2) بنفسه ذلك لأن نفوسنا (م ، س) .
(3) في النسخ : الفصل الثاني .
(4) بمعلومة (م) .

كونه ألفاً مغايراً لكونه علة للباء ، إلا أنه من لوازمه . والأول باطل . لأنا بالضرورة نعلم التفرقة بين أن يقال[1] : الألف ألف . وبين أن يقال الألف علة للباء . ولولا التغاير لما حصلت هذه التفرقة . وأيضاً : فالألف إشارة إلى تلك الذات المخصوصة وكونه علة لكذا حالة نسبية إضافية والحقيقة المخصوصة التي ليست هي في نفسها نسبة وإضافة ، لا بد وأن تكون مغايرة للنسبة وللإضافة . وأيضاً : فإنه يصح العلم بتلك الحقيقة المخصوصة مع الذهول عن كونها علة للباء ، ويصح أيضاً تعقل المفهوم من علة الباء ، مع الذهول عن تلك الحقيقة المخصوصة . وذلك يوجب التغاير . إذا ثبت هذا فنقول : ثبت أن كون الألف ألفاً مغاير لكونه علة للباء . وإذا كانت هذه (المغايرة حقة)[2] لم يكن علمه بنفسه المخصوصة[3] وذاته المعينة عين العلم بكونه علة للباء . اللهم إلا أن يقال : إن علمه بذاته يوجب العلم بلوازمه ، إلا أن هذا نفس المطلوب . فإذا جعلناه مقدمة في إثبات هذا المطلوب ، لزم إثبات الشيء بنفسه ، وأنه باطل . وتمام الكشف أنا قلنا : الدليل على أنه يلزم من علمه لذاته المخصوصة علمه بمعلوله الأول ؛ هو أنه لذاته[4] علة لذلك المعلول القريب . فإذا علم ذاته فقد علم كونه علة لذلك المعلول القريب . ونقول : موضع المغالطة هو هذا الكلام . فإنكم إن أردتم أن ذاته نفس كونه علة للمعلول القريب . فهذا باطل . وإن سلمتم التغاير . فلم قلتم : إنه يلزم من علمه بتلك الذات المخصوصة علمه بكونه علة للمعلول القريب ؟ وهل النزاع وقع إلا في قولكم : إن العلم بالشيء يوجب العلم بلوازمه ؟ فهذا تمام البحث عن هذه المقدمة .

ثم نقول : الذي يدل على أن هذه المقدمة ليست[5] حقة وجوه :

الأول : إنا نعلم ماهيات كثيرة ، وحقائق كثيرة . وكل حقيقة يشير

---

(١) الألف الألف (م) .
(٢) من (س) .
(٣) بنفسه المخصوصة (م) .
(٤) لذاته (م) .
(٥) المقدمة حقة (س) .

العقل إليها ، فإن لها بالنسبة إلى سائر الحقائق أحوال ثلاثة : إما أن تكون مستلزمة لها ، أو منافية لها ، أو لا مستلزمة لها ولا منافية . وكونها مستلزمة للأمر الفلاني لازم من لوازم تلك الماهية ، وكونها منافية لنوع آخر من الماهيات ، لازم آخر من لوازمها ، وكونها بحيث لا تكون مستلزمة لنوع ثالث ولا منافية له ، نوع ثالث من اللوازم . فلو لزم من العلم بماهية من الماهيات ، العلم بلوازمها ـ ونحن قد علمنا بعض الماهيات ـ وجب أن يعلم كونها مستلزمة للنوع الفلاني ، وكونها منافية للنوع الثاني ، وكونها غير مستلزمة للنوع الثالث ولا منافية له . ومتى علمنا ذلك وجب أن نعلم جميع الماهيات ، فلو لزم من العلم بالماهية العلم بلوازمها ، لزم من العلم بماهية واحدة العلم بجميع الماهيات التي لا نهاية لها . ولما كان ذلك باطلاً فكذلك ما ذكروه يجب أن يكون باطلاً .

والثاني : إنا نعقل ماهية الجسم بالبديهة . ومن لوازم هذه الماهية إما حدوثها أو قدمها ـ على اختلاف القولين ـ فلو كان العلم بالماهية يوجب العلم بلوازمها لزم من العلم البديهي بماهية الجسم حصول العلم البديهي بكونه قديماً أو محدثاً ، ولما كان ذلك باطلاً لزم بطلان ما ذكروه .

الثالث : وهو أن جوهر نفسنا جوهر قائم بنفسه مجرد عن الجسمية وعلائقها .

فعلى ما تعين[1] قولكم نفسنا لنفسنا ، فنفسنا عالمة بماهية نفسنا ، وجب أن يلزم من علمها بنفسها المخصوصة علمها بجميع آثارها ولوازمها ، فكان يجب أن يكون علم النفس بكونها مجردة عن الجسمية وبكونها واجبة الحدوث وبكونها واجبة البقاء ، علماً بديهياً . وحيث لم يكن الأمر كذلك علمنا أنه لا يلزم من العلم بالماهية العلم بجميع لوازمها .

---

(١) ما تعين (س) .

الرابع : كما أن المعلول من لوازم العلة ، فكذلك العلة أيضاً من لوازم المعلول ، فلو لزم من العلم بالعلة ، العلم بالمعلول وجب أيضاً أن يلزم من العلم بالمعلول العلم بالعلة ، لكنا نعلم ذواتنا المخصوصة وأحوال ذواتنا . ولا نزاع أن ذواتنا وأحوال ذواتنا ، معلولات للعلل العالية ، فلو لزم من العلم بالشيء العلم بلوازمه ، لزم أن يلزم من علمنا بذواتنا وأحوال ذواتنا ، علمنا بالعلل العالية على التفصيل التام . وحيث لم يلزم ذلك ، علمنا : أن العلم بالشيء لا يوجب العلم بلوازمه .

واعلم أنه يمكن الجواب عن هذا السؤال . فيقال : العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول . أما العلم بالمعلول ، فإنه لا يوجب العلم بالعلة . والفرق بين الصورتين : أن العلة المعينة توجب لعينها وذواتها ذلك المعلول المعين ، فلا جرم صح أن يقال : إنه يلزم من العلم بتلك العلة المعينة العلم بذلك المعلول المعين . (أما المعلول المعين)[1] فإنه إنما يفتقر لإمكانه إلى العلة . والإمكان لا يحوجه إلى تلك العلة ، وإلا لزم أن يكون كل ممكن محتاجاً إلى تلك العلة المعينة بعينها . ومعلوم أن الأمر ليس كذلك ، بل الإمكان يحوجه إلى علة ما ، فأما وقوعه بتلك العلة المعينة[2] ، فإنما كان لأجل أنه لما وجدت تلك العلة ، وأوجبته ، لا جرم استند ذلك المعلول إليه ، فيثبت أن (ذلك المعلول لا يقتضي الاحتياج إلى هذه العلة بعينها . وإنما[3] يقتضي الاحتياج إلى مطلق العلة ، فلا جرم لم يلزم من العلم بالمعلول المعين ، العلم بعلته المعينة . وهذا فرق واضح (معقول)[4] بين الصورتين . وبالله التوفيق[5]

---

(١) من (س) .
(٢) المعنية (م) .
(٣) من (س) .
(٤) من (س) .
(٥) وبالله التوفيق .

الطريق الثاني من الطرق التي ذكرها الشيخ الرئيس (أبو علي بن سينا)[1] :

قال : دل الدليل على أنه تعالى عالم بغيره ، وإذا كان عالماً بغيره ، وجب كونه عالماً بذاته .

أما الأصل الأول : وهو قولنا : إنه عالم بغيره . فالدليل عليه . هو أنه لا يمتنع أن نعلم ذات الله تعالى مع أي معلوم كان . وقد ثبت بالدليل أن العلم بالشيء لا يحصل إلا عند انطباع صورة المعلوم في العالم ، فإذا حصل العلم بذات (الله تعالى)[2] مع العلم بغيره ، فقد حضرت هاتان الماهيتان في الذهن معاً ، فحصول المقارنة بين هاتين ، الماهيتين غير ممتنع . فإما أن تكون صحة هذه المقارنة مشروطة بكون هذه الصورة (حاضرة)[3] في الذهن (وإما أن لا تكون . والأول باطل ، لأن حضور هذه الصورة في الذهن)[4] مقارنة لهذه الماهية ، مع الذهن . فلو كانت صحة هذه المقارنة مشروطة (بكون هذه الصورة)[5] حاضرة في الذهن وقد دللنا على أن حضورها في الذهن مقارنة بينها وبين الذهن لزم أن تكون صحة هذه المقارنة مشروطة بحصول هذه المقارنة[6]، لكن بشرط سابق على المشروط فيلزم أن يكون وقوع الشيء سابقاً بالرتبة على إمكان وقوعه، لكن الإمكان سابق على الوقوع، فيلزم الدور وهو محال ، فيثبت بهذا الدليل : أن صحة هذه المقارنة غير مشروطة بكون هذه الصورة (حاضرة)[7] في الذهن ، وإذا كان الأمر كذلك فسواء حضرت تلك الماهية في الذهن أو في الخارج ، وجب أن يصح عليها هذه المقارنة ، فكما أن الصورة المعقولة من ذات الله تعالى كان يجوز أن تقارنها صور

---

(١) من (س) .
(٢) من (س) .
(٣) من (م ، س) .
(٤) من (م ، س) .
(٥) هذه الصورة (س) .
(٦) هذه المقارنة مشروطة بحصول : سقط (م) .
(٧) من (م) .

سائر المعقولات ، وجب أن يصح على ذات الله حال كونها موجوداً في الأعيان أن يقارنها صور سائر المعقولات ، لكنا قد بينا أنه لا معنى للتعقل والإدراك ، إلا هذه المقارنة ، فلما دل الدليل على أن هذه المقارنة جائزة على ذات الله تعالى . وجب القطع بأنه يصح على ذات الله تعالى أن يكون عالماً بالأشياء .

إذا ثبت هذا فنقول : كل ما صح على ذات الله تعالى وجب حصوله له ، لأنه لو صح عليه أمر من الأمور ، مع أنه لا يجب حصوله[1] . فحينئذ يكون التغير جائزاً عليه . وذلك محال ، لأن كل صفة تفرض فإما أن تكون ذات الله مستقلة باقتضائها ، وإما أن تكون مستقلة بدفعها . وإما أن لا تكون مستقلة لا بالاقتضاء ولا بالدفع . والأولان يوجبان إما دوام الإيجاب ، أو دوام السلب . وذلك يمنع من جواز التغير . والثالث يوجب المحال ، لأن تلك الذات لا تنفك عن ثبوت تلك الصفة وسلبها ، لكن ثبوتها وسلبها لا بد فيها من سبب منفصل عن الذات . فعلى هذا : الذات موقوفة التحقق (على ثبوت تلك الصفة أو سلبها . وذلك الثبوت وذلك السلب موقوف (التحقق)[2] على ثبوت شيء منفصل أو سلبه ، والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف[3] على الشيء . فذات واجب الوجود موقوفة في تحققها على الغير ، والموقوف على الغير ممكن لذاته . فيلزم أن يكون واجب الوجود لذاته ممكن الوجود . وهو محال . فيثبت أن التغير على ذات الله تعالى وصفاته محال ، وإذا كان كذلك فكل ما صح في حق الله تعالى ، وجب أن يكون حاصلاً . وقد ثبت أنه يصح كونه تعالى عالماً بالمعلومات ، فوجب أن يكون عالماً بها .

فهذا تمام الكلام في بيان أن الله تعالى يجب أن يكون عالماً بما سواه .

والأصل الثاني : أنه إذا ثبت أن الأمر كذلك . فنقول : يجب أيضاً أن يكون عالماً بذاته ، لأن كل من علم شيئاً فإنه يمكنه أن يعلم كونه عالماً به ،

---

(١) حصوله (ط) .

(٢) من (م ، س) .

(٣) التحقق على ثبوت شيء منفصل أو سلبه . والموقوف على الموقوف على الشيء ، موقوف : سقط (س) .

والعلم بكونه عالماً ، بكذا (حكم على ذاته بكونه عالماً بكذا)[1] وكل تصديق فإنه مسبوق بتصور طرفيه ، فالعالم بغيره يمكنه أن يعلم ذاته ، ومتى ثبت الإمكان فقد نفي[2] الوجوب بالدليل المتقدم ، فيثبت أنه تعالى عالم بكل ما سواه[3] ، وأنه عالم بذاته المخصوصة . هذا تلخيص هذا الكلام على أحسن الوجوه ، وهو المراد من قول الشيخ الرئيس في كتاب الإشارات في النمط الثالث في النفس الأرضية[4] : « كل من يعقل شيئاً ، فإنه يمكنه أن يعقل بالقوة القريبة من الفعل إلى آخر هذا الفصل .

ولقائل أن يقول : الاعتراض على هذا الكلام من وجوه :

السؤال الأول : لا نسلم أنه يمكننا أن نعقل ذات الله فضلاً عن أن يقال إنه يمكننا أن نعقل ذاته مع تعقل سائر الذوات . وتقرير هذا الكلام : هو أن مذهب الحكماء : أن كنه ذات الله غير معقول للبشر . وإنما المعلوم عند الخلق من الله تعالى الصفات السلبية والصفات الإضافية . فأما الذات المخصوصة من حيث هي هي فغير معلومة للخلق . وإذا ثبت أن تلك الذات المخصوصة غير معلومة البتة ، كان القول بأنه يصح العلم بها حال حصول العلم بغيرها : خطأ[5] .

---

(١) من (س) .

(٢) نفى (م) .

(٣) ما يقوله (م) .

(٤) نص عبارة ابن سينا : « إنك تعلم أن كل شيء يعقل شيئاً ، فإنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل أن يعقل ، وذلك عقل منه لذاته ، فكل ما يعقل شيئاً فله أن يعقل ذاته . وكل ما يعقل فمن شأنه ماهيته أن تقارن معقولاً آخر ، ولذلك يعمل أيضاً مع غيره . وإنما تعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة . فإن كان مما يقوم بذاته ، فلا مانع له من حقيقته . أن يقارن المعنى المعقول . اللهم إلا أن تكون ذاته ممنوة في الوجود بمقارنة أمور مانعة من ذلك ، من مادة أو شيء آخر إن كان . فإن كانت حقيقته مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة الصورة العقلية إياها فكان لها ذلك بالإمكان . وفي ضمن ذلك إمكان عقله لذاته » (فصل ١٧ نمط ٣) .

(٥) العمل (م) .

السؤال الثاني : سلمنا أنه يصح أن تصير ذات الله تعالى معلومة . فلم قلتم : إنه يصح العلم بها ، مع العلم بغيرها ؟ وتقريره : أنا نجد من أنفسنا وجداناً ضرورياً ، أنا متى وجهنا الذهن نحو استحضار معلوم فإنه لا يمكننا في ذات الوقت توجيه الذهن نحو استحضار معلوم آخر . والعلم بذلك (ضروري . ولذلك فإن من كان مشتغل الفكر في مسألة منطقية فإنه في تلك)[1] اللحظة لا يمكنه توجيه الذهن نحو مسألة هندسية . والعلم بذلك ضروري . وهذا يدل على أن الجمع بين علمين في الذهن دفعة واحدة محال ، أو نقول إنه وإن كان ذلك ممكناً[2] في الجملة ، إلا أنه ههنا غير ممكن ، لأنه ثبت بالاستقرار : أن القوى الحاسة حال شعورها بالمحسوسات القوية ، لا يمكنها الشعور بالمحسوسات الضعيفة . فالسراج إذا وضع في مقابلة قرص الشمس لا تحس بذلك السراج ، والبعوضة إذا طنت عند ظهور الرعد لا تحس بطنين البعوضة ، فكذلك ههنا ذات الله تعالى أعظم الموجودات . وعليه فإنه أعلم المعارف ، وعند حضور عرفانه في العقل ، يمتنع حضور عرفان غيره . فلم قلتم : إن الأمر ليس كذلك ؟ فإن قالوا : إنا إذا عرفنا أن هذا العالم مفتقر في وجوده إلى إيجاد واجب الوجود . فهذا علم بإضافة مخصوصة بين العالم وبين واجب الوجود ، والعلم بإضافة أمر إلى أمر مشروط بالعلم بالمضافين ، فحال حصول العلم بهذه الإضافة وجب أن يكون العلم بالعلم ، والعلم بواجب الوجود حاضراً . وذلك يقتضي[3] جواز حصول العلم بواجب الوجود مع العلم بغيره . فنقول : هذا مغالطة محضة ، وذلك لأن العلم بكونه واجب الوجود علم بصفة من صفاته ، وليس هذا علماً بذاته المخصوصة ، وإذا كان الأمر كذلك لم يلزم من علمنا بمعنى كونه واجب الوجود ، علمنا بذاته المخصوصة . فزال هذا السؤال .

السؤال الثالث : هب أنه يصح منا أن نجمع بين العلم بذات الله تعالى

---

(١) من (م) .
(٢) ممكناً (س) .
(٣) نقيض (م) .

وبين العلم بكذا وكذا ، إلا أن هذا الاستقرار إنما يطرد في الأشياء التي جربناها ووجدنا أنه لا[1] يمتنع الجمع بين العلم بالله تعالى وبين العلم بتلك الأشياء ولا يلزم من صحة هذا الجمع[2] في بعض الصور صحته في جميع الصور (فلعل هٰهنا معلومات لا يمكن الجمع بين العلم بها وبين العلم بالله)[3] اللهم إلا إذا حصلت التجربة في جميع المعلومات التي لا نهاية لها ، إلا أن دخول[4] ما لا نهاية له في الوجود محال ، فكانت هذه التجربة ممتنعة ، فكان الحكم بصحة المقارنة بين العلم بذات الله تعالى وبين العلم بكل واحد من المعلومات حكماً مبنياً على الاستقرار والتجربة في الصور القليلة .

السؤال الرابع : هب أنا سلمنا صحة هذه المقارنة بين العلم بذات الله تعالى وبين العلم بكل واحد من المعلومات . لكن لم قلتم : إنه تصح حصول المقارنة بين العلم بالله وبين مجموع العلوم المتعلقة بالمعلومات فإن الحكم الثابت في حق كل واحد واحد من الأشياء قد لا يكون ثابتاً في حق المجموع ؟ ومقصودكم من هذا الدليل حصول المقارنة بين ذات الله تعالى وبين مجموع صور المعلومات .

السؤال الخامس : هب أن حصول المقارنة بين هذه المعلومات[5] (ممكن . فلم قلتم : إن حصول المقارنة بين ماهيات هذه العلوم)[6] ممكن ؟ وهذا بناء على أن تعقل الأشياء لا يتم إلا عند ارتسام صور المعلومات في ذات العالم . وقد سبق الاستقصاء في هذا الباب .

السؤال السادس : سلمنا أن هذه المقارنة ممكنة . فلم لا يجوز أن يقال : إمكان هذا النوع من المقارنة مشروط بكون هذه الماهيات[7] ذهنية ؟ قوله : « إن

(١) أنه يمتنع (ط) .
(٢) الجمع (س) .
(٣) من (م) .
(٤) حصول (س) .
(٥) العلوم (م) .
(٦) من (م) .
(٧) الماهيات (م) .

حصول تلك الصورة في جوهر النفس مقارنة بين تلك الماهية وبين جوهر النفس ، فلو كان إمكان المقارنة مشروطاً بكونها في النفس ، يلزم أن يكون إمكان الشيء مشروطاً بحصوله . وذلك محال ، قلنا : هذا محض المغالطة ، وبيان هذه المغالطة مشروط بتقديم مقدمة ، وهي أنا نقول : إن المقارنة بين الشيئين جنس تحته أنواع ثلاثة . أحدها : مقارنة الحال للمحل . وثانيها : مقارنة المحل للحال . وهذه المقارنة مخالفة بالماهية للنوع الأول ، بدليل أن هذا النوع (يحصل للمحل ويمتنع حصوله للحال . والنوع الأول على الضد من ذلك . وثالثها : مقارنة الحالين في محل واحد . وهذا النوع)[1] مخالف بالماهية للنوعين الأولين . وإذا ثبت كون هذه الأقسام الثلاثة أنواعاً مختلفة بالماهية لم يلزم من ثبوت حكم لنوع واحد منها ثبوته لسائر الأنواع . .

إذا ثبت هذا فنقول : إذا حصلت المقارنة بين العلم بالله تعالى وبين العلم بشيء آخر . فهذه المقارنة عبارة عن مقارنة الحالين في محل واحد . وأما حصول المقارنة بين الصور النفسانية وبين جوهر النفس فهذه المقارنة عبارة عن مقارنة الحال للمحل . وهذا النوع مغاير بالماهية للنوع الأول ، وأما كون الذات الموجودة خارج الأعيان بحيث تقارنها الصور العقلية . فهذه المقارنة عبارة عن مقارنة المحل للحال . وإذا ثبت هذا فنقول : لما حصلت المقارنة بين العلم بالله وبين العلم بسائر الأشياء ، فقد حصلت المقارنة بين هذه الصور الذهنية بحيث تكون هذه المقارنة عبارة عن مقارنة الحالين في محل واحد (وإن هذا النوع من المقارنة مشروط بكون تلك الأشياء حالة في محل واحد ويصير)[2] حاصل الكلام : أن إمكان النوع الأول من المقارنة مشروط بحصول النوع الثاني من المقارنة (وعلى هذا التقدير فلا يلزم أن يكون إمكان الشيء)[3] موقوفاً على حصوله (يلزم أن يكون إمكان نوع معين من المقارنة موقوفاً على حصول)[4]

---

(١) من (س) .
(٢) من (م) .
(٣) من (س) .
(٤) من (س) .

نوع آخر من المقارنة وذلك مما لا امتناع فيه البتة .

ثم نقول : حاصل هذا الكلام يرجع إلى أن الصورة الذهنية مساوية للموجود الخارجي في تمام الماهية ، فلما صحت المقارنة عليها حال كونها ذهنية ، وجب أن تصح هذه المقارنة عليها حال كونها خارجية ، وهذا غلط . لأن مقارنة بعضها مع البعض : مقارنة الحالين في المحل الواحد ، ومقارنتها مع جوهر النفس مقارنة للحال في المحل . وبتقدير أن يوجد شيء منها في الأعيان ومقارنتها بسائر الصور ، فذلك مقارنة المحل للحال . وهذه الأنواع الثلاثة من المقارنة مختلفة في الماهية ، ولا يلزم من جواز أحد هذه الأنواع على ماهية جواز سائر الأنواع عليها ، لما ثبت أن الماهيات المختلفة لا يجب[1] تساويها في الأحكام ، فيثبت أن هذا الكلام مغالطة محضة[2] .

السؤال السابع : نقول : إن دل ما ذكرتم على أن كل ما صح على الماهية حال كونها ذهنية ، وجب أن يصح عليها ، حال كونها خارجية ، إلا أن ههنا دلائل تمنع من ذلك . وهي من وجوه :

الأول : إن الماهية حال كونها ذهنية عرض محتاج إلى المحل ، وحال كونها موجودة في الخارج جوهر قائم بالنفس . والعرض يستحيل أن ينقلب جوهراً . وبالضد . وذلك يدل على أنه ليس كل ما صح على أحدهما ، فإن يصح على الثاني .

والوجه الثاني : إن هذا الكلام إنما يتم ، إذا قلنا : إذا عرفنا الله تعالى ، فإن الصورة[3] العقلية في ذهننا ، مساوية في تمام الماهية ، لذات واجب الوجود لذاته . وهذا يقتضي أن تكون ماهية واجب الوجود لذاته ، نوعاً تحته أشخاص . وذلك باطل بالاتفاق .

والوجه الثالث : إنا إذا أدركنا ماهية السماء فلو ، كان هذا الإدراك

---

(١) لا يجوز (س) .
(٢) محضة (م) .
(٣) في ذهننا (م) .

والشعور صورة مساوية لماهية السماء على سبيل التمام والكمال ، لزم كون هذه الصورة الذهنية : سماء ، ومعلوم بالضرورة : أن هذا باطل . لأن هذه الصورة الذهنية عرض لا يحس ولا يلمس .

والسماء جسم عظيم موصوف بالصفات المعلومة ، وكون هذه الصورة الذهنية مخالفة لجوهر السماء في الماهية أمر معلوم بالضرورة .

الوجه الرابع : إن حاصل كلامكم هو أنه إذا كانت الصورة العقلية من ذات الله تعالى لا يمتنع عليها مقارنة سائر الصور (وجب أن لا يمتنع على ذات الله مقارنة سائر الصور)[1] لأن حكم الشيء يجب أن يكون مساوياً لحكم مثله . فنقول : فعلى هذا لما صح في تلك الصورة العقلية ، أن يكون محتاجاً إلى ذلك المحل ، (وجب أن يصح على ذات الله تعالى ، مقارنة سائر الصور ، لأن حكم الشيء يجب أن يكون مساوياً لحكم مثله . فنقول : فعلى هذا لما صح في تلك الصورة العقلية أن تكون محتاجة إلى ذلك المحل ، وجب أن يصح على ذات الله تعالى أن تكون محتاجة إلى ذلك المحل)[2] وأن يكون حالاً فيه . وإذا لم يلزم من التماثل المذكور هذا ، فكذلك لا يلزم ما ذكرتم .

الوجه الخامس : إنه لما كانت الصور الذهنية مساوية في تمام الماهية للذوات الخارجية ، وثبت أن كل ما صح على الشيء ، صح على مثله ، فلما كانت هذه الذوات الخارجية يصح عليها أن تكون عالمة بالأشياء وجب أن يصح على هذه الصورة الذهنية حال كونها ذهنية أن تكون عالمة بالأشياء ، ولما لم يلزم ذلك من التماثل المذكور ، فكذلك لا يلزم ما ذكروه . والله أعلم .

السؤال الثامن : سلمنا أن الذات[3] عند كونها موجودة في خارج الذهن ، يصح عليها أن تقارنها سائر الصور . لكن لم قلتم : إنه يلزم من هذا القدر صحة كون تلك الذات عالمة ؟ وبيانه : أنه لو كان العلم نفس هذه

---

(١) من (م ، س) .
(٢) من (س) .
(٣) الذات (م)

المقارنة ، لكان ما ذكرتم لازماً ، إلا أنا بينا أن بتقدير صحة القول بالصور الذهنية ، فإن الحق أنه ليس العلم عبارة عن نفس تلك الصور الذهنية ، بل عن نسبة مخصوصة مشروطة بحصول تلك الصور الذهنية . وإذا كان الأمر كذلك ، لم يلزم من حصول هذه الصور ، حصول العلم . لاحتمال أنه حصول النسبة[1] المسماة بالعلم ، وكما أنه مشروط بحضور الصورة الذهنية ، فكذلك مشروط بشرائط أخرى ، وتلك الشرائط الأخرى مفقودة ههنا . ففات الحكم بفوات تلك الشرائط .

السؤال التاسع : هب أنه ثبت أنه يصح على ذات الله تعالى كونه عالماً بالأشياء . إلا أن الحكم لا يكفي في حصول كون القائل قائلاً ، بل لا بد معه من حصول المقتضي . فهذه الحالة ، وإن كانت ممكنة بالنظر إلى القائل إلا أنه لم يوجد المقتضي لذلك ، فيبقى على الامتناع لفوات المقتضى ، لا لعدم القائلية . وبيان فوات المقتضى : (أن المقتضى)[2] لحصول تلك القائلية ، إما تلك الذات[3] المخصوصة أو غيرها ، فإذا لم تكن تلك الذات المخصوصة مقتضية لهذا الأثر ولم يكن غيرها صالحاً لهذا الاقتضاء ، فحينئذٍ قد فات المقتضى ، ففات الأثر لفقدان المقتضى ، وإن كانت القائلية حاصلة .

السؤال العاشر : سلمنا أنه تعالى عالم بغيره . فلم قلتم : إنه يجب أن يكون عالماً بذاته ؟ قوله : « لأن كل من علم شيئاً أمكنه أن يعلم كونه عالماً بذلك الشيء . وذلك الشيء . يوجب كونه عالماً بذاته لأن كل تصديق فإنه مسبوق بتصور الطرفين » .

قلنا : السؤال عليه من وجهين :

الأول : إن هذا مشكل بم أنه يمكننا أن نحكم على هذا الشخص بأنه إنسان ، وليس بفرس ؟

---

(١) يريد بالنسبة أن يقول أن العلم زائد على الذات .
(٢) من (س) .
(٣) تلك المخصوصة (م) .

فقولنا : هذا الشخص إنسان قضية . موضوعها : قولنا هذا الشخص ومحمولها : قولنا إنسان . والأول شخصي ، والثاني كلّي ، فلو كان الحاكم على شيء بشيء يجب كونه متصوراً لهما ، لزم وجود قوة واحدة تكون مدركة للشخص وللمعنى الكلي . وهذا عند الشيخ محال ، لأن مدرك الأشخاص يجب أن يكون جسمانياً ، ومدرك الكليات يجب أن يكون مجرداً عند الشيخ .

الثاني : إن من علم شيئاً لو وجب أن يعلم كونه عالماً بكونه عالماً . لزم في المرتبة الثالثة أن يعلم كونه عالماً[1] (بكونه عالماً به)[2] وإذا كان كل ما يصح في حق واجب الوجود لذاته يجب أن يكون حاصلاً بالفعل ، لزم أن تكون هذه المراتب التي لا نهاية لها ، حاصلة بالفعل في حق واجب الوجود ، بحسب علمه بكل واحد من الأشياء ، فيلزم منه حصول علوم لا نهاية لها ، لا مرة واحدة ، بل مراراً لا نهاية لها (ويلزم منه أيضاً حصول علل ومعلولات لا نهاية لها)[3] في تلك العلوم دفعة واحدة . وأنه محال . فهذا تمام السؤال على هذه الطريقة . وبالله التوفيق .

الطريق الثالث من الوجوه التي تمسك الشيخ بها في إثبات كونه تعالى عالماً بالمعلومات :

أنه قال في كتاب « المبدأ والمعاد » : « إن جوهر النفس قبل حصول الصورة المجردة فيه يكون عاقلاً بالقوة ، فإذا حصلت الصورة المجردة فيه ، صارت النفس بسببها عاقلة بالفعل . (فلما صار جوهر النفس بسبب حلول هذه الصورة فيه)[4] عاقلاً بالقوة ، فلو قدرنا هذه الصورة جوهراً قائماً بالنفس كان أولى أن تكون عاقلة بالفعل ، كما أن الحرارة لما حلت في جوهر النار ، صار جوهر النار بسبب حلول تلك السخونة فيها مسخناً . فلو فرضنا نفس تلك الحرارة قائمة بنفسها ، وجب أن تكون أولى بكونها مسخنة » .

---

(١) يريد أن يقول أن تعلم حالته وهو عالم ، حالته التي هو عليها وهو عالم .
(٢) بكونه عالماً به (س) .
(٣) من (م) .
(٤) من (م) .

فهذا حاصل هذه الطريقة إلا أنه طول في تقسيمات هذا الدليل في كتاب المبدأ والمعاد . وهذا الدليل كما نراه مأخوذ من باب الأولى والأخلق ، وأنه لا يفيد إلا الظن الضعيف . فهذا تمام كلمات الناس في إثبات كونه تعالى عالماً . وبالله التوفيق[1]

ومن الناس من ذكر في إثبات كونه تعالى عالماً وجوهاً أخرى [نذكر منها][2] :

الأول : إن الباري تعالى أكمل الموجودات ، وصفة العلم صفة كمال وعدمه نقص فوجب الجزم بكونه تعالى موصوفاً بهذه الصفة . وبهذا الطريق تبين كونه تعالى عالماً بجميع المعلومات ، تنزيهاً له عن الجهل .

والوجه الثاني : وهو أن الواحد منّا عالم . فهذا العلم إنما حدث من الله تعالى ، إما بواسطة أو بغير واسطة . وكل كمال حصل للمعلول فإن ثبوته للعلة أولى ، فوجب الحكم بكونه تعالى عالماً بجميع المعلومات . والله أعلم .

---

(١) من (م) .
(٢) زيادة .

الفصل الخامس

في
المسائل المفرعة على إثبات كونه تعالى عالماً

فالمسألة الأولى : من الناس من قال : إن كونه تعالى عالماً بنفسه . واحتج عليه بأن قال : علم الشيء بالشيء نسبة مخصوصة بين العالم وبين المعلوم ، وحصول النسبة مشروط بحصول التغاير ، فالشيء الواحد ، بالاعتبار الواحد ، يمتنع حصول النسبة فيه ، فيمتنع كونه عالماً بنفسه . قالوا : وليس لأحد أن يجيب عن هذا من وجوه :

الأول : إن هذا يبطل بعلم كل واحد منا بنفسه . والثاني : إن اعتبار كونه عالماً مغايراً لاعتبار كونه معلوماً ، وهذا القدر من التغاير يكفي في صحته حصول هذه النسبة .

لأنا نجيب عن الأول فنقول : إن نفس الواحد منا ، ليست فردة منزهة عن جميع جهات التركيب ، بل لا بد وأن يحصل فيها جهة من جهات التركيب ، بل لا بد وأن يحصل فيها جهة من جهات التركب والتألف ، فلا جرم أمكن حصر الإضافة والنسبة فيها من بعض الوجوه ، فلا جرم صح كونه عالماً بنفسه أما ذات الحق ـ سبحانه ـ ف إنها منزهة عن جميع جهات التركيب فردة من كل الوجوه ، فيمتنع حصول النسب والإضافات فيها ، فوجب أن يمتنع فيه كونه عالماً بذاته .

وأما الإجابة عن[1] السؤال الثاني : فنقول : العلم نسبة مخصوصة ، وحصول النسب مشروط بحصول المغايرة ، فلو كانت تلك المغايرة (هي المغايرة)[2] الحاصلة بين المفهوم من كونه عالماً ، وبين المفهوم من كونه معلومات ، فحينئذ تكون المغايرة الحاصلة بهذا الاعتبار متقدمة بالرتبة على حصول العلم ، لكن حصول العلم لتلك الذات متقدم بالرتبة على صيرورتها ، عاقلة ومعلومة ، فيلزم وقوع الدور ، وهو محال . فهذا تمام الكلام في تقرير هذه الشبهة ونقول : الدليل على كونه تعالى عالماً بذاته المخصوصة وجهان :

الأول : ما ذكرناه في الطريق الأول أنه جوهر مجرد غني[3] عن المادة ، وكل ما كان كذلك فإن ذاته حاضرة لذاته ، وكل ما كان كذلك فإنه يكون عالماً بذاته . وتمام الكلام في تقرير هذا المعنى قد سبق .

الوجه الثاني : أن كل من علم علم شيئاً[4] فإنه يمكنه أن يعلم كونه عالماً به وذلك مشروط بكونه عالماً[5] بنفسه على ما بيناه .

وأما الشبهة التي ذكروها . فالجواب عنها : أنا بينا أن ذات الله تعالى ذات معينة ، وكل ما كان كذلك فهناك ماهية ، وهناك تعين . وهناك مجموع تلك الماهية مع ذلك التعيين ، فقد حصلت المغايرة من هذا الوجه ، وهي كافية في إمكان حصول النسب والإضافات لتلك الذات .

المسألة الثانية : اعلم أن كل ذات عقلت نفسها ، فتلك الذات عاقلة وهي بعينها أيضاً معقولة ، فعقلها بنفسها لنفسها . هل هو عين نفسها أم لا ؟ قال الشيخ الرئيس : إنه تعالى عقل وعاقل ومعقول ، والكل شيء واحد . وذلك لأنه ذات مجردة ، فبما أنه ماهية مجردة ، فهو عقل ، وبما أنه حصل لماهية فهو معقول ، وبما أنه حصلت له ماهية فهو عاقل . فالعقل والعاقل والمعقول

---

(١) الإجابة عن : زيادة .
(٢) من (م ، ت) .
(٣) من (م ، ت) .
(٤) من (م ، ت) .
(٥) من (س) .

واحد[1] ولقائل يقول : السؤال عليه من وجوه :

الأول : إن لفظ العقل والعاقل والمعقول إما أن تكون ألفاظاً مترادفة أو متباينة . فإن كان الأول لم يكن في ذكرها فائدة معنوية ، وإن كان الثاني فهي إما أن تكون مفهومات سلبية أو ثبوتية . والأول باطل لأنا دللنا على أن معنى الشعور والإدراك ليس مفهوماً سلبياً ، فبقي الثاني ، ولا شك أنها ليست مفهومات متباينة[2] بل هي صفات لهذه الذات[3] ، وحينئذ يبطل قوله : إن هذه الألفاظ الثلاثة لا تفيد كثرة في المعنى .

الوجه الثاني : وهو أنا قد دللنا على أن معنى الشعور والإدراك معنى نسبي إضافي ، فيمتنع كونه عين تلك الذات المخصوصة .

الوجه الثالث : إن العقل يتفرع على حصول التعقل ، وكونه معقولاً لنفسه ، يتفرع على كونه عاقلاً لنفسه ، فهذه المفهومات الثلاثة يتفرع بعضها على البعض ، فيمتنع كونها مفهوماً واحداً . والله أعلم .

المسألة الثالثة : في تقرير دلالة المتكلمين في كونه تعالى عالماً بجميع المعلومات .

قالوا : إنه تعالى يصح أن يكون عالماً بكل واحد من المعلومات التي لا نهاية لها ، والموجب لكونه تعالى عالماً[4] هو ذاته المخصوصة ، ومتى كانت الصحة حاصلة في الكل ، وكان الموجب هو ذاته المخصوصة وجب أن يكون عالماً بجميع المعلومات .

وهذه مقدمات ثلاثة لا بد من تقريرها .

---

(١) من (س) .
(٢) المترادف مثل الحنطة والبر والقمح لحقيقة واحدة والمتباين : ما يفيد المغايرة ليبين أن حقيقة شيء ، غير حقيقة شيء آخر .
(٣) اللذات (س) .
(٤) عالماً (س) .

المقدمة الأولى : قوله إنه تعالى يصح أن يكون عالماً بكل واحد من المعلومات . فالدليل عليه : أنه ثبت أنه تعالى عالم قادر ، وكل من كان عالماً قادراً ، فإنه يجب أن يكون حياً ، وكل من كان حياً ، فإنه لا يمتنع عليه أن يكون عالماً بكل واحد من المعلومات ، والعلم به بديهي ، ينتج أنه تعالى لا يمتنع كونه عالماً بكل واحد من المعلومات .

وأما المقدمة الثانية : فهي قولنا : المقتضى لتلك العالمية ليس إلا ذاته المخصوصة ، والدليل عليه : هو أنا قد بينا : أن كون الشيء عالماً بالشيء نسبة مخصوصة بين العالم وبين المعلوم (والنسب لا يمكن أن تكون أموراً قائمة بأنفسها ، والعلم به ضروري . فلا بد وأن تكون صفات لغيرها)[1] فالعالمية صفة مفتقرة إلى الغير [والمفتقر إلى الغير[2]] ، ممكن لذاته والممكن لذاته ، لا بد له من سبب . فعالمية الله تعالى لا بد لها من سبب . وذلك السبب إما أن تكون تلك الذات المخصوصة سواء كان بواسطة أو بغير واسطة ، وإما أن تكون غير تلك الذات ، والقسم الثاني باطل . وإلا لزم أن يفتقر في حصول صفة العالمية له تعالى إلى سبب منفصل ، وهو محال ، فبقي الأول فيثبت أن المقتضى لكونه تعالى عالماً ، ليس إلا ذاته المخصوصة .

وأما المقدمة الثالثة : إنه لما ثبت أنه تعالى يصح أن يكون عالماً بكل واحد من المعلومات ، وثبت أن المقتضى لحصول تلك العالمية هو ذاته المخصوصة وجب الحكم بكونه تعالى عالماً بجميع المعلومات . والدليل عليه : أن جميع العالميات صحيحة ، على تلك الذات . والذات موجبة ببعضها ، ونسبة تلك الذات إليها بأسرها على السوية ، فلم يكن كونها مقتضية لبعض تلك العالميات ، أولى من كونها مقتضية للبواقي . وقد ثبت أن تلك الذات مقتضية لحصول[3] بعض تلك العالميات ، فوجب أن تكون مقتضية لحصول كلها ، لأن الرجحان حال حصول الاستواء غير معقول ، فيثبت أنه يجب كونه تعالى عالماً

---

(١) من (م) .

(٢) بعض (م ، س) .

(٣) زيادة .

بجميع المعلومات التي لا نهاية لها . وهذا تمام تقرير هذا الدليل .

ولقائل أن يقول : السؤال عليه من وجوه :

الأول : لا نسلّم أنه يصح كونه تعالى عالماً ، بكل واحد من المعلومات قوله : « إنه قادر عالم ، وكل قادر عالم فإنه حي ، وكل حي ، فإنه يصح أن يعلم كل واحد واحد من المعلومات » قلنا : هذا مغالطة . لأن معنى الحي : أنه الذي يصح أن يعلم ويقدر . فقوله : كل قادر عالم فإنه حيّ ـ معناه : أن كل قادر عالم، فإنه لا يمتنع أن يكون موصوفاً بتلك القدرة، وبذلك العلم . فلم قلتم : إن كل من لا يمتنع أن يكون موصوفاً بالقدرة المخصوصة وبالعلم المخصوص ، فإنه لا يمتنع أن يكون موصوفاً بسائر العلوم ؟ فإن كان قولنا : إن كل من علم شيئاً أمكنه أن يعلم سائر المعلومات . مقدمة بديهية ، فاتركوا هذا الدليل ، واكتفوا بدعوى البديهة . وإن كانت مقدمة نظرية ، فلا بد في تقريرها من الدليل . وما ذكرتموه وإن كان يوهم أنه دليل إلا أن البحث الذي ذكرناه ظهر أنه إعادة تلك المقدمة بعبارة أخرى .

والسؤال الثاني : هب[1] سلمنا أن تلك الذات المخصوصة لا يمتنع عليها كونها عالمة بسائر المعلومات . فلم قلتم : إن يجب كونها عالمة بسائر المعلومات ؟ قوله : تلك الذات المخصوصة هي الموجبة لتلك العالمية (ونسبة تلك الذات الموجبة لتلك العالمية)[2] إلى سائر العلوم (على التسوية)[3] قلنا : هذا ممنوع . فلم لا يجوز أن يقال : تلك الذات المخصوصة توجب لذاتها بعض العالميات دون بعض ؟ وقوله : « ليس كونها موجبة لبعض تلك العالميات أولى من كونها موجبة لسائرها[4] » كلام ضعيف . لأنا نقول : ندعي[5] أنه ليس بعضها أولى من البعض في نفس الأمر ، أو تدعي عدم هذه الأولوية في عقولنا وأذهاننا ؟

(١) هب (س) .
(٢) من (م) .
(٣) من (م) .
(٤) موجبة بسائرها (س) .
(٥) الداعي (م) .

والأول ممنوع . وذلك لأن العلم بهذا المعلوم يخالف العلم بذلك المعلوم الثاني ، ولا يلزم من كـون الذات مـوجبة لشيء كـونها (مـوجبة)[١] لما يخـالف ذلـك الشيء . لأن الحقائق المختلفة لا يجب استواؤها في الأحكام والآثار .

والثاني : وهو عدم الأولوية في أذهاننا وأفكارنا ، مسلم . إلا أن هذا[٢] لا يفيد . إلا أن العقل يتوقف في هذا الحكم ، ولا يجزم فيه (بشيء البتة . فأما أن يجزم فيه)[٣] لعدم التفاوت فهو باطل . ألا ترى أن المتكلمين يقولون : إن العلم صفة متعلقة بالمعلوم ؟ ثم زعموا : أن العلم بكل معلوم ماهيته مخالفة لماهية العلم المتعلق بالمعلوم الآخر . فذلك العلم الخصوص ماهية مخصوصة تقتضي لماهيتها المخصوصة التعلق بذلك المعلوم المعين دون سائر[٤] ما سواه . وإذا عقل هذا في العلم فلم لا يجوز أيضاً أن يقال : تلك الذات المخصوصة يوجب لذاتها التعلق ببعض المعلومات دون البعض ؟ فهذا جملة الكلام في هذا الباب . والله أعلم .

والأولى في هذا الباب . أن نقول : لا شك أنه تعالى أكمل الموجودات والجهل بأي معلوم كان ، صفة نقص . وصريح العقل يقضي بوجوب تنزيه الله عن النقص . فوجب الحكم بكونه تعالى عالماً بجميع المعلومات . وأيضاً : فهذا القول أقرب إلى الاحتياط ، فوجب المصير إليه .

واعلم : أن هذا المخالف له مقامان : إحداهما : أنه تنازع في أصل العالمية . والثاني : الذين ينازعون في كونه تعالى عالماً بجميع المعلومات .

أما المقام الأول . فقد ذكروا فيه وجوهاً من الشبهات .

الشبهة الأولى : قالوا : لو كان عالماً بشيء لكان كونه عالماً ، إما أن

---

(١) من (س) .
(٢) لو قال : إن العقل لفهمت العبارة بسهولة .
(٣) من (م) .
(٤) دون ما سواه (م) .

يكون عين ذاته ، وإما أن يكون غير ذاته ، والقسمان باطلان[1] فبطل الملزوم ، أما الحصر فظاهر .

وأما أنه يمتنع أن يكون علمه بالمعلومات عين[2] ذاته فلوجوه :

الأول : إنا نعلم بالضرورة أن قولنا : واجب الوجود فإنه لا يفيد شيئاً . وقولنا : واجب الوجود عالم يفيد معنى منظوماً ، ولولا التغاير لما حصل الفرق .

الثاني : إن نقيض قولنا : إنه واجب الوجود لذاته[3] هو أنه ليس واجب الوجود . ونقيض قولنا : إنه عالم هو أنه ليس بعالم . ومعلوم بالضرورة ، أن قولنا : إنه عالم لا يناقضه قولنا إنه ليس واجب الوجود . وقولنا : إنه واجب الوجود لا يناقضه قولنا : إنه ليس بعالم ، ولولا أن المفهوم من قولنا : إنه عالم ليس نفس المفهوم من قولنا : إنه واجب الوجود لذاته . لما صحت هذه الأحكام .

والثالث : إنا إذا قلنا : واجب الوجود عالم . فهذه قضية مفهومة ، قابلة للتصديق والتكذيب في الشك والشبهة . وكل قضية يكون محمولها غير موضوعها ، فإنها لا تكون كذلك .

والرابع : وهو أنه يمكننا تعقل كونه واجب الوجود لذاته مع الشك في كونه (عالماً ، ويمكننا تعقل كونه عالماً مع الشك في كونه)[4] واجب الوجود لذاته . وذلك يوجب التغاير فإن المعلوم مغاير لما ليس بمعلوم .

والخامس : أنا بينا أن العلم عبارة عن التعلق المخصوص وعن النسبة المخصوصة، وذاته تعالى ذات قائمة بنفسها ، ومن المعلوم بالضرورة أن الذات

(١) علمه عين ذاته ليس باطلاً . فإن الناس رأوا محمداً ﷺ عالماً . ولم يقولوا إن جسده شيء ، وعلمه شيء .
(٢) في (س) غير .
(٣) لذاته (س) .
(٤) من (م) .

القائمة بنفسها مغايرة للنسبة المخصوصة ، فيثبت بهذه الوجوه أنه يمتنع أن يكون علمه عين ذاته[1] .

وأما بيان أنه يمتنع أن يكون علمه غير ذاته . فالدليل عليه : أن ذلك العلم إما أن يكون موجوداً قائماً بنفسه ، وإما أن يكون صفة قائمة بذاته ، والأول باطل ، لأن كونه عالماً (بالمعلوم صفة له ، وصفة الشيء يمتنع كونه قائماً بذاته ، فيثبت أن كونه عالماً)[2] بالأشياء صفة مفتقرة إلى ذاته ، والصفة المفتقرة إلى الذات تكون ممكنة بنفسها ، وكل ممكن فلا بد له من مؤثر ، وذلك المؤثر ليس إلا تلك الذات .

إلا أن هذا باطل من وجوه :

الأول : إن ذاته مؤثرة في وجود العالم ، فلو كانت مؤثرة في حصول ذلك العلم ، لكان قد صدر عن الواحد أكثر من الواحد ، وهو محال .

والثاني : إن الموصوف بذلك العلم ، هو تلك الذات ، فلو كان المؤثر فيه أيضاً نفس تلك الذات لزم كون الشيء الواحد بالنسبة إلى الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً معاً[3] ، وهو محال .

والثالث : إن افتقار الأثر إلى المؤثر ، يمتنع أن يحصل حال (بقاء الأثر ، وإلا لزم تكوين الكائن ، وتحصيل الحاصل ، وهو محال . فوجب أن يكون افتقاره إليه حال)[4] العدم أو حال الحدوث . وعلى التقديرين ، فكل ما يكون مفتقراً إلى المؤثر ، فإنه محدث . فوجب فيها لا يكون محدثاً أن لا يكون مفتقراً إلى المؤثر ، وعالمية الله قديمة ، فامتنع افتقارها إلى المؤثر .

الشبهة الثانية : أن يقال : العلم إما أن يكون صفة كمال ، وإما أن لا يكون . فإن كان الأول فيلزم أن يقال : إن ذاته ناقصة بذاتها ، مستكملة بتلك

---

(١) غير (س) .
(٢) من (م) .
(٣) معاً (س) .
(٤) من (م) .

الصفة المغايرة ، والناقص يمتنع كونه إلٰهاً ، وإن كان الثاني وجب تنزيه الله تعالى عنه ، لأن ما لا يكون صفة كمال ، امتنع الحكم بكونه تعالى موصوفاً به .

الشبهة الثالثة : إنا قد ذكرنا أن العلم نسبة مخصوصة (وإضافة مخصوصة)(١) وحصول النسبة والإضافة مشروط بحصول المضافين ، مثلاً : أبوه زيد لعمرو ، لا يمكن حصولها إلا بعد حصول ذات زيد وعمرو ، ولما كانت المعرفة والعلم نسبة مخصوصة وجب أن يكون حصولها موقوفاً على حصول المضايفين . إذا ثبت هذا فنقول : ذات الباري تعالى لا تكون كافية في حصول الصفة المسماة بالعلم ، لأنا بينا : أن العلم نسبة ، وحصول النسبة لا يستقل به شيء واحد البتة ، فإذا ذات الباري يمتنع خلوه عن العلم - والعلم موقوف على المضاف الثاني - لزم (أن تكون ذات الله تعالى موقوف التحقق على اعتبار غيره ، والموقوف على الغير ممكن لذاته فيلزم)(٢) أن يكون واجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته ، وهو محال .

الشبهة الرابعة : قالوا : العلم عند الفلاسفة عبارة عن صورة مطابقة للمعلوم وعند المتكلمين عبارة عن نسبة مخصوصة تحصل بين العلم وبين المعلوم . وعلى كل التقديرات ، فإنه يجب أن يكون العلم (بكل)(٣) معلوم مغاير للعلم بالمعلوم ، الآخر .

أما على قول الفلاسفة . فلأن كل شيء فإنه مخالف للشيء الأخر ، إما بحسب (أصل)(٤) ماهيته وإما بحسب تعينه ، فالصورة المطابقة لأحدهما لا بد ، وأن تكون مخالفة للصورة المطابقة للأخرى .

وأما على قول المتكلمين : فلأن الانتساب إلى هذا يصح تعقله حال الذهول عن الانتساب إلى غيره ، والمعلوم مغاير لغير المعلوم ، فيثبت أن (على

---

(١) من (م) .
(٢) من (م) .
(٣) من (م) .
(٤) من (م) .

القول المنقول عن الفلاسفة)[1] وعلى القول المنقول عن المتكلمين يجب أن يكون العلم بكل معلوم مغايراً للعلم بالمعلوم الآخر .

إذا ثبت هذا فنقول : لو كان الباري تعالى عالماً بمعلومات لا نهاية لها ، لزم أن يحصل في ذاته صفات لا نهاية لها ، (وأحوال لا نهاية لها)[2] وذلك محال لوجهين :

الأول : إن كل كثرة حاصلة (بها . فإنها تقبل الزيادة والنقصان . وكل ما يقبل الزيادة والنقصان ، فإنه متناهي ينتج : أن كل كثرة حاصلة[3] فإنها تكون متناهية . ويلزم : أن ما لا يكون متناهياً ، فإنه ممتنع الحصول .

والثاني : إن إله العالم إذا كان مركباً من الكثرة ، لزم كونه ممكن الوجود لذاته ، وذلك لأن كل مركب من الأجزاء (فإنه يفتقر إلى كل واحد من أجزائه ، وجزء الشيء غيره ، فكل مركب فهو)[4] مفتقر إلى غيره فهو ممكن لذاته (فيلزم أن يكون إله العالم ممكن الوجود لذاته ، وما كان ممكن الوجود لذاته)[5] وجب افتقاره إلى مؤثر آخر فيلزم افتقار الإله إلى إله آخر ، وهو محال .

ولا يقال : هذه الكثرة واقعة في العلوم[6] ، والعلوم صفات ، فالكثرة واقعة في الصفات (فلم لا يجوز أن يقال : إن ذاته منزهة عن الكثرة وهي موجبة لهذه الصفات)[7] ؟ لأننا نقول : الإله إما أن يكون عبارة عن مجموع الذات مع الصفات ، أو هو عبارة عن الذات فقط ، والصفات خارجة عن مسمى الإله . فإن كان الأول فحينئذ يلزم أن يكون مسمى الإله ممكناً محتاجاً .

---

(١) من (م) .
(٢) من (س) .
(٣) من (س) .
(٤) من (م) .
(٥) من (م) .
(٦) العلوم (س) .
(٧) من (م) .

وإن كان الثاني فحينئذ إلّه العالم ليس إلا تلك الذات المجردة عن الصفات ، فهذه الصفات تكون زائدة على الإلّه مغايرة لها فوجب نفيها .

والجواب عن الشبهة الأولى : إنها بناء على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ، وعلى أن الشيء الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً . وعلى أن علة الحاجة إلى المؤثر ، إما الحدوث وإما الإمكان ، بشرط الحدوث . وهذه الأصول الثلاثة قد سبق القدح فيها على الاستقصاء ، فلا فائدة في الإعادة .

والجواب عن الشبهة الثانية : أن نقول : ذاته المخصوصة من حيث هي هي كاملة لعينها ولذاتها ، ومن لوازم ذلك الكمال إيجابها لصفة العلم[1] وعلى هذا التقدير فالشبهة زائلة .

والجواب عن الشبهة الثالثة : إنه إن لزم نفي العلم لكون العلم نسبة موقوفة على حصول المضاف الثاني ، لزم كونه مؤثراً في وجود العالم ، لأن المؤثر أيضاً من باب النسب والإضافات .

والجواب عن الشبهة الرابعة : إن أبعد الأشياء عن طبائع الكثرة : الوحدة ، ثم إنها نصف الاثنين ، وثلث الثلاثة ، وربع الأربعة ، وهلم جرا ، إلى ما لا نهاية له من النسب . فيثبت : أن كثرة الإضافات والنسب لا يقدح في حصول الوحدة الذاتية . فهذا تمام الكلام في هذا الباب والله أعلم .

(١) العلم (س) .

الفصل السادس

في
البحث عن كونه تعالى عالماً بالجزئيات

من الناس من يحكي عن الفلاسفة أنهم يقولون : إنه تعالى غير عالم بالجزئيات . وهذه الحكاية فيها نظر . وذلك لأن ذاته المخصوصة ذات معينة ، وهو عالم بتلك الذات المعينة . ولا معنى للجزيء إلا ذلك ، فيكون عالماً بالجزيء وأيضاً : إنه لذاته علة العقل الأول ، والظاهر من مذهبهم أنهم يعترفون بكونه تعالى عالماً به من حيث أنه هو ، بل الصحيح أن يقال : إنهم ينكرون كونه تعالى عالماً بالمتغيرات من حيث إنها متغيرة وينكرون كونه تعالى عالماً بالجسمانيات بحسب مقاديرها المعينة المخصوصة .

واحتجوا على إثبات مذهبهم بوجوه :

الحجة[1] الأولى : قالوا : لو فرضنا كونه عالماً بأن زيداً جالس في هذا المكان ، فإذا قام زيد من ذلك المكان[2] فعلمه بكونه جالساً ، إن بقي كان ذلك جهلاً ، والجهل على الله تعالى محال . وإن لم يبق كان ذلك تغيراً ، والتغير على الله محال . فهذا هو الحرف الذي عليه تعويل القوم .

واعلم أن المتكلمين صاروا فريقين عند هذه الشبهة . فمنهم من يقول :

---

(١) الشبهة [الأصل] .
(٢) المكان (س) .

العلم الأول باقي . ومنهم من التزم التغير . وقال : العلم الأول غير باقي أما الفريق الأول . فقالوا : إن العلم بأن الشيء سيحدث هو نفس العلم بحدوثه إذا حدث ، فالعلم باقي والتغير واقع في المعلوم .

واحتجوا على صحة قولهم بوجوه :

الأول : إنه تعالى يعلم بالعلم الواحد[١] جميع المعلومات . فلما لم يلزم من تكثر تلك المعلومات تكثر العلم . وجب أن لا يلزم أيضاً من تغير المعلومات تغير العلم .

والثاني : إن العلم صفة ينكشف بها المعلومات كما هي . ونذكر لهذا المعنى مثالاً . فنقول : إنا إذا فرضنا مرآة منصوبة على الجدار ، فكل من مرّ بتلك المرآة انكشفت صورته فيها . فعند مرور الناس على تلك المرآة لا يزال ينكشف فيها صورة بعد صورة[٢] إلا أن المرآة لم تتغير عن حالها . بل التغير إنما وقع في الناس الذين يمرون عليها[٣] إذا عرفت هذا فنقول : العلم صفة متهيئة لإدراك ما يعرض عليها ، فتلك الصفة باقية بحالها ، والتغير واقع في المعلومات[٤] .

الوجه الثالث : قالوا : إذا فرضنا أن إنساناً اعتقد أن زيداً يدخل الدار غداً ، وفرضنا ذلك الاعتقاد إلى أن دخل زيد البلد ، فإن تعين ذلك الاعتقاد[٥] ، يصير معتقداً لكون زيد داخلاً في البلد في هذه الساعة . فيثبت بما ذكرنا أن العلم بأن الشيء سيوجد نفس[٦] العلم بوجوده إذا وجد .

والرابع : هو أن العلم صفة حقيقية قائمة بذات العالم وتعلقه بالمعلوم

---

(١) لو قال يعلم بعلمه لكان أفضل . فإن الواحد يفيد أنه يعلم بعلم ثان وثالث .
(٢) غير صورة (س) .
(٣) هل معنى ذلك أن الله لا يتأثر بمرور المعلومات كما لا تتأثر المرآة ؟ التشبيه في غير موضعه .
(٤) المعلومات (س) .
(٥) لو قال فإن فرض ذلك الاعتقاد لكان أفضل .
(٦) نفس (س) تعين (م) .

نسبة بين العلم وبين المعلوم . فإذا تغير المعلوم فقد تغيرت نسبة ذلك العلم إلى المعلوم ، ولم يتغير ذات العلم . ألا ترى أن الرجل إذا كان جالساً في مكان نفسه فجاء إنسان وجلس على أحد جانبيه ، كان هذا الجالس يميناً له ، فإذا قام ذلك الإنسان ، وانتقل من ذلك الجانب إلى الجانب الآخر صار الإنسان الأول يساراً له ، بعد أن كان يميناً له ، فههنا وقع التغير والتبدل في هذه الإضافة ، مع أن صريح الحس والعقل يدل على أنه لم يقع فيه التغير البتة[1] ، بل هو باقي كما كان .

فهذا جملة الوجوه التي يتمسك بها من يقول العلم الأول باقي كما كان .

وأما القائلون بأنه يجب أن يتغير العلم عند تغير المعلوم . فقد احتجوا على صحة قولهم بوجوه :

الحجة الأولى : إنا إذا فرضنا أن إنساناً اعتقد أن زيداً سيدخل البلد غداً ، ثم قدرنا أن ذلك الإنسان جلس في بيت مظلم لا يميز فيه بين الليل والنهار ، وبقي على ذلك الاعتقاد إلى أن دخل النهار ، ودخل زيد البلد ، إلا أن ذلك الجالس لم يعلم أنه جاء النهار . فإن ذلك الإنسان بمجرد اعتقاده في أن زيداً يدخل البلد غداً ، لا يصير عالماً بأنه دخل الآن في البلد ، ولو كان العلم بأن الشيء سيوجد[2] نفس العلم بوجوده إذا وجد . لوجب أن يحصل هذا العلم في هذه الصورة ، وحيث لم يحصل ، علمنا أن العلم بأن الشيء سيوجد ليس نفس العلم بوجوده إذا وجد . نعم إذا حصل عنده علم[3] بأن زيداً سيدخل البلد غداً ، ثم حصل عنده علم ثان بأنه[4] جاء الغد فإنه يتولد من ذينك العلمين علم ثالث ، بأنه دخل زيد البلد في هذه الساعة . فهذا علم جديد تولد عن العلمين الأولين ، لا أنه ينقض العلم الأول .

---

(١) المثال لا ينطبق على المعنى .

(٢) ليس نفسه (م) .

(٣) علم (ت) .

(٤) ثان (ت) .

الحجة الثانية : في بيان العلم بأن الشيء سيوجد ليس نفس العلم بوجوده إذا وجد : هو أنا نقول : من البين في بديهة العقل أن حقائق الأشياء لا تنقلب ، فالسواد لا ينقلب بياضاً ، والعلم لا ينقلب ضده[1] . إذا عرفت هذا . فنقول : العلم بأن الشيء سيوجد ماهية مخالفة لماهية بأن الشيء موجود في الحال . والدليل عليه هو أنه ، يمتنع قيام كل واحد منهما مقام[2] الآخر . وذلك لأن قبل وجود الشيء لو اعتقد فيه كونه موجوداً ، لكان ذلك جهلاً (عند وجوده . ولو اعتقد فيه أنه غير موجود ، وأنه سيوجد ، لكان ذلك جهلاً)[3] فيثبت أن ماهية كل واحد من هذين العلمين مخالفة لماهية العلم الآخر . وإذا ثبت هذا فنقول : قد بينا أن الماهيات والحقائق يمتنع عليها الانقلاب والتغير ، فوجب أن يمتنع أن يصير أحد العلمين نفس العلم الثاني ، فيثبت أن العلم بأن الشيء سيوجد ، يمتنع أن يكون نفس العلم بوجوده إذا وجد .

الحجة الثالثة : أن نقول : من البين في بديهة العقل : (أن الشيء الذي يكون مشروطاً بشرط ، فإنه يكون مغايراً للشيء الذي لا يكون مشروطاً بذلك الشرط . بل نقول)[4] : إن الشيء الذي هو موجود في الحال ، مغاير للشيء الذي هو غير موجود في الحال ، بل سيوجد بعد ذلك . وإذا عرفت هذا فنقول : العلم بأن الشيء سيوجد غير مشروط بكون ذلك الشيء موجوداً في الحال ، بل يكون ذلك منافياً له ، وأما العلم بأنه موجود في الحال ، فإنه مشروط بكون ذلك الشيء موجوداً في الحال ، فوجب الجزم بكون أحد العلمين مغاير للآخر . بل نقول : إن العلم بأن الشيء سيوجد حاصل في الحال ، ولا يبقى عند وجوده . والعلم بأنه غير موجود غير حاصل[5] في الحال ، وسيوجد عند وجوده ، فهذان العلمان كالمتنافيين المتضادين ، فالقول بأن أحدهما عين

---

(١) قدرة (س) .
(٢) هذا ليس له محل ، وذاك ليس له محل .
(٣) من (م) .
(٤) من (س) .
(٥) غير حاضر (س) .

الآخر ، يجري مجرى أن يقال : إن أحد الضدين نفس الآخر ، وذلك محال لا يقبله العقل .

الحجة الرابعة : إن العلم صورة مطابقة للمعلوم ، ثم من المعلوم بالضرورة : أن ماهية قولنا : سيحدث مخالفة لماهية قولنا : إنه الآن حادث وحاصل ، ولما كانت الماهيتان مختلفتين كانت الصورتان المطابقتان لهما ، وجب أن يكونا مختلفين ، لأن المطابق للمختلف يجب أن يكون مختلفاً ، وإذا كانت إحدى الصورتين مخالفة للأخرى ، امتنع القول بأن إحداهما عين الأخرى . فهذه وجوه جلية قريبة من أن تكون بديهية في بيان أنه يمتنع أن يكون العلم بأن الشيء سيوجد ، نفس العلم بوجوده ، إذا وجد .

جئنا[1] إلى الجواب عن الوجوه التي تمسكوا بها في تقرير قولهم .

فأما الجواب عن الوجه الأول : وهو أنه لما لم يتكثر العلم بتكثر المعلومات (وجب أن لا يتغير بتغيرها ، فهو من وجهين الأول : إنا لا نسلم أن العلم لا يتكثر بتكثر المعلومات)[2] والدليل عليه : أن العلم إما أن يكون صورة[3] مطابقة للمعلوم ، وإما أن تكون نسبة مخصوصة بين العالم وبين المعلوم . فإن كان الأول وجب تكثر المعلوم عند تكثر المعلومات ، لأن الأشياء المطابقة للماهيات المختلفة ، يجب كونها مختلفة . وإن كان الثاني فكذلك أيضاً . لما بينا أن النسبة إلى الشيء مغايرة للنسبة إلى غيره . بدليل : أنه يصح تعقل إحدى النسبتين حال الذهول عن الأخرى . والثاني : هب أنا سلمنا أن العلم لا يجب أن يتكثر عند تكثر المعلومات . فلم قلتم : إنه يلزم أن لا يتغير عند تغير المعلومات ؟ فإن ذلك قياس من غير جامع . والدليل القاهر الذي ذكرناه يدل على أنه يجب أن يتغير عند تغير المعلومات .

وأما (الجواب عن)[4] الشبهة الثانية : وهي قولهم : إن العلم صفة

---

(١) جرأ (م) جئنا (س) .
(٢) من (م) .
(٣) صورة سقط (م) .
(٤) زيادة .

مخصـوصـة تنكشف بها حقائق المعلومـات . فنقـول : قـد ذكرنـا في كتـاب « العلم » : (أن العلم)[1] : لامعنى له إلا هذا الانكشاف ، وإلا هذا التبيين المخصـوص ، فأمـا إثبات صفـة وراء هذه النسبـة المخصـوصـة ، وسـوى هـذه الإضافة المخصوصة ، فقـد ذكرنـا في كتاب « العلم » : أن الـدليل لم يـدل على ثبوته البتة . (وإذا ثبت هذا)[2] فنقول : إنه لما دل الدليل على أن هـذه النسبة المخصـوصة قـد تغيرت . كـان ذلك حكـماً بـأن العلم قـد تغير . ثم نقـول : سلمنا : أن العلم أمر[3] مغاير لهذه النسبة المخصوصة ، إلا أنا نقول : إن ذلك الشيء المخصوص . هل يوجب النسبة المخصوصة إلى المعلوم المخصـوص أو لا يـوجبه ؟ (فـإن كان يـوجبـه)[4] فهـو ليس بعلم . لأن العلم عبـارة عن هـذا الانكشاف ، وهذا التجـلي . ولا شك أن الانكشـاف والتجلي حـالة نسبيـة بين العلم وبين المعلوم . فإذا فرضنا صفـة ليست هي نفس هذا التجـلي ولا موجبـة لهـذا التجلي ، امتنـع كونـه علماً . وأما إن قلنـا : إن تلك الصفـة المخصـوصـة موجبة لهذه النسبة المخصوصة ، ولهـذه الإضافـة المخصوصـة ، فعند زوال هـذه النسبة المخصوصـة قد زالت لازمـة ذلك العلم . وزوال الـلازم يدل عـلى زوال الملزوم . فههنا يجب القطع أيضاً بزوال ذلك العلم .

(وأما الجواب عن الشبهة الثالثة)[5] : وهي قولهم : إنا إذا فرضنـا بقاء اعتقاد : أن زيداً سيدخل البلد غداً إلى وقت حصول الدخول فـإنه بتعـين ذلك العلم يصير عالماً بأنه حصل ذلك الدخـول . فنقول : الجـواب عنه أن نقـول : أكثر المتكلمين يقولون : البقاء على المعلوم ممتنع ، بل إنه عرض[6] يحـدث حالاً فحالاً . وإذا كان هذا البقاء ممتنعاً ، فكيف عرفـوا : أنه لـو حصل هـذا الممتنع فـإن الأمر يكـون كذا وكـذا ؟ ومن الذي أخبـرهم بأن الأمـر كما يقـولـون ؟ ثم

(١) من (س) .
(٢) من (س) .
(٣) أمر (م) .
(٤) من (م) .
(٥) من (ت) .
(٦) القول بالعرض ، أحسن ما يقال في تغير العلم .

نقول : إنا قد بينا أنه لو بقي هذا الاعتقاد إلا أنه لم يعلم أن النهار قد حضر ، فإنه لا يصير[1] بسبب ذلك الاعتقاد عالماً بأنه قد دخل البلد في هذه الساعة ، فيثبت أن الصورة التي ذكروها من أدل الدلائل على صحة قولنا .

(وأما الجواب عن الشبهة الرابعة)[2] : وهي قولهم : العلم صفة لها نسبة مخصوصة والمتغير هو النسبة ، لا تلك الصفة : فالكلام الذي تقدم ذكره يكشف عما فيه من المباحث . والله أعلم .

الفريق الثاني من المتكلمين الذين التزموا وقوع التغير في العلم : وقالوا : إنه إذا زال المعلوم يزول العلم به ، ويحدث علم آخر . قالوا : وتقرير هذا الكلام هو : أن تلك الذات المخصوصة موجبة للعلم بالمعلوم بشرط حصول ذلك المعلوم ، فإذا حصل ذلك المعلوم على ذلك الوجه ، فقد حصل شرط الاقتضاء ، فوجب لتلك الذات المخصوصة حصول العلم بذلك الشيء ، فإذا زال ذلك المعلوم فقد زال شرط ذلك الاقتضاء وحصل شرط علم آخر ، فلا جرم يزول العلم الأول ويحدث علم آخر . وهذا هو قول أبي الحسين البصري من علماء المعتزلة ، وهو قول جهم بن صفوان وهشام بن الحكم ، من القدماء .

وأما المتكلمون المتأخرون : فقد استدلوا على فساد هذا القول بوجوه :

الحجة الأولى : قالوا : هذا العلم لما حدث بعد أن لم يكن فلا بد (له من محدث وفاعل ومحدث ذلك العلم وفاعله لا بد)[3] وأن يكون عالماً به . لما بينا أن صدور الفعل المحكم عن الفاعل مشروط بكون ذلك الفاعل عالماً . فيكون إحداث هذا العلم مشروطاً بحصول علم آخر قبله . والكلام في ذلك العلم السابق ، كالكلام في هذا العلم . وذلك يوجب التسلسل وهو محال . ولقائل أن يقول : هذه الحجة ضعيفة لأنكم رتبتم هذا الكلام على أن هذا

---

(١) يصير في (س) .
(٢) من (ت) .
(٣) من (م) .

العلم إنما يحدث لأن الفاعل المختار يوجد هذا العلم بالقدرة والاختيار . ونحن لا نقول به ، بل نقول : ذاته المخصوصة موجبة للعلم بالشيء ، بشرط كون ذلك المعلوم واقعاً على ذلك الوجه . فإذا وقع الشيء على الوجه الخاص كان شرط الاقتضاء حاصلاً ، فتوجب الذات المخصوصة ذلك العلم المخصوص ، فإذا زال ذلك المعلوم فقد زال شرط الاقتضاء ، فيزول ذلك العلم . وعلى هذا التقدير فتلك الحجة باطلة ساقطة .

الحجة الثانية : قالوا : لو حدث ذلك العلم . فإما أن يحدث في ذات الله تعالى ، وإما أن يحدث في ذات أخرى . وإما أن يحدث لا في محل . والأقسام الثلاثة باطلة ، فكان القول بحدوث العلم باطلاً . وإنما قلنا إنه يمتنع أن يحدث في ذات الله تعالى لأنه يلزم أن تكون ذات الله تعالى محلاً للحوادث وأنه باطل . وإنما قلنا : إن القسمين الباقيين باطلان ، لأن كون الذات عالمة بكذا وكذا صفة لتلك الذات ، وحصول صفة الذات لا في تلك الذات : قول محال .

ولقائل أن يقول : لم لا يجوز أن نقول : إن تلك العلوم حدثت في ذات الله تعالى ؟ قوله : « يلزم أن تكون ذاته محلاً للحوادث » . قلنا : إن أردتم بكونه محلاً للحوادث حدوث هذه العلوم في ذاته ، فهذا إلزام للشيء على نفسه وأنه باطل .

الحجة الثالثة : أن يقال : كل صفة يشير العقل إليها ، فإما أن تكون ذات الله كافية في استلزامها ، أو تكون كافية في دفعها ، أو لا تكون كافية لا في استلزامها ولا في دفعها . فإن كان الأول وجب دوام تلك الصفة بدوام تلك الذات . وذلك يمنع من التغير ، وإن كان الثاني وجب دوام سلب تلك الصفة بدوام تلك الذات . وذلك أيضاً يمنع من التغير . وإن كان الثالث[1] وهو أن لا تكون تلك الذات كافية في ثبوت تلك الصفة ولا في سلبها ، فحينئذ يلزم أن يكون ثبوت تلك الصفة وسلبها موقوف على شيء مغاير لتلك الذات . ومن

---

(١) هذا الغرض الثالث لا يصح في ذات الله .

المعلوم أن تلك الذات لا تنفك عن ثبوت تلك الصفة وسلبها ، وإذا ثبت أن ثبوتها وسلبها موقوف على الغير ، (والموقوف على الموقوف على الشيء ، موقوف على الغير يلزم أن تكون تلك الصفة المخصوصة موقوفة على الغير)[1] وكل ما كان موقوفاً على الغير ، كان ممكناً لذاته ، فيلزم أن يكون الواجب لذاته ممكناً لذاته . وذلك خلف باطل . فهذا تمام الكلام في تقرير هذا الوجه . وهو جيد .

الحجة الرابعة : أن نقول إذا علم الله في الأزل أن العالم معدوم في الحال . فإذا أوجده وعلم أنه موجود في الحال . فهل زال العلم (الأول)[2] . أو ما زال ؟ والثاني باطل . وإلا لكان قد حصل العلم بأنه معدوم في الحال ، وبأنه موجود في الحال ، وذلك يوجب الجهل ، ويوجب الجمع بين الاعتقادين المتنافيين . وأنه محال . وأما القسم الأول ، وهو أنه زال العلم الأول . فنقول : ذلك العلم إما أن يقال : إنه كان قديماً أو محدثاً . والأول باطل . لأن المتكلمين اتفقوا على أن ما ثبت قدمه ، فإنه يمتنع عدمه ، والدلائل الكثيرة أيضاً ناطقة بذلك . والثاني : وهو أن ذلك العلم حادث . فنقول : هل كان ذلك العلم مسبوقاً بعلم آخر أو ما كان مسبوقاً به ؟ فإن كان مسبوقاً بعلم آخر كان الكلام في ذلك العلم السابق كالكلام في هذا العلم فيفضي إلى أن يكون كل علم حادث : مسبوقاً بعلم آخر حادث . وذلك يوجب القول بحوادث لا أول لها ، وهو عند المتكلمين باطل . وإن قلنا : إن تلك العلوم تنتهي إلى علم حادث لا يكون مسبوقاً بعلم آخر ، كان هذا قولاً بتجهيل الله تعالى ، وذلك محال .

أجاب جهم بن صفوان ، وهشام بن الحكم عن هذا الكلام . فقالا : العلم الذي كان حاصلاً في الأزل هو العلم بالماهيات والحقائق والتصورات ، ثم لما أحدث الأشياء في ما لا يزال ، فقد حدثت التصديقات ، وهي الحكم بأن كذا قد وجد ، وبأن كذا قد عدم ، وعلى هذا التقدير فالإشكال زائل .

واعلم أنا قد ذكرنا في أول هذه الحجة أنهم قالوا : لو كان تعالى عالماً بأن

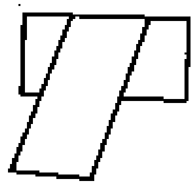
---

(١) من (س) .
(٢) من (س) .

زيداً جالس في هذا المكان ، فعند قيام زيد من ذلك المكان ؛ إن بقي ذلك العلم كان جهلاً ، وإن لم يبق كان تغيراً . ثم ذكرنا مذاهب الناس في كل واحد من هذين القسمين .

وههنا آخر الكلام في هذا الوجه . والله أعلم[1] .

الحجة الثانية للفلاسفة في هذا الباب : قالوا : لو قدرنا مربعاً[2] مجنحاً بمربعين متساويين على هذه الصورة :



وفرضنا كونه تعالى عالماً به ، فلا شك أن كل واحد من هذين المربعين الواقعين على هذين الطرفين (يتميز عن الآخر ، وذلك معلوم . إذا ثبت هذا . فنقول :) امتياز كل واحد منها عن الآخر مشروط بكونهما موجودين فإن حصول الامتياز والتغاير في الشكل والمقدار والصورة مع كونهما معدومين محضين[3] وسلبين صرفين محال ، فوجب القطع بأن هذا الامتياز لا يحصل إلا إذا كانا موجودين فنقول : هذا الوجود ، إما أن يكون هو الوجود الخارجي أو الوجود الذهني ، والأول باطل . لأنه يمكننا أن نتخيل مثل هذه الصورة تخيلاً صحيحاً ، حال كونها معدومة في الأعيان . وأيضاً[4] : فالعلم محدث ، فهذه الصورة بأسرها محدثة . ومحدثها هو الله تعالى ، وما لم يكن عالماً بها فإنه يمتنع منه إحداثها ، فيثبت أن العلم بأمثال هذه الصور والأشكال ، سابق على وجودها ، فيثبت أن هذا الامتياز حاصل في الوجود الذهني .

---

(١) والله أعلم (م) .
(٢) هذين المربعين مذكورين أيضاً في غير هذا الجزء .
(٣) محضين (م) .
(٤) فهذه الصورة بأسرها محدثة (م) .

فنقول : إما أن يكون محل هذين المربعين الواقعين على الطرفين شيئاً واحداً ، أو شيئين متباينين بحسب الوضع والحيز ، والأول باطل . لأن هذين المربعين متساويان في تمام الماهية وفي جميع لوازمها فيكونان متساويين في قابلية جميع الصفات والأحوال . فإذا فرضنا حصولها في محل واحد فحينئذ يمتنع أن يمتاز أحدهما عن الآخر بالماهية أو بشيء من لوازم الماهية . ويمتنع أيضاً حصول الامتياز بشيء من عوارض الماهية ، لأن كل أمر يفرض كونه عارضاً لأحدهما ، كان الثاني قابلاً له ، وتكون نسبة ذلك العارض إلى أحدهما ، كنسبته إلى الثاني . لأنا قد فرضناهما حالين في محل واحد . وإذا كان الأمر كذلك فحينئذ يستحيل كون أحدهما موصوفاً بذلك العارض دون الآخر ، بل يكون كل واحد منهما موصوفاً به ، فيصير ذلك العارض مشتركاً فيه بينهما ، والمشترك فيه لا يفيد الامتياز ، فيثبت أن هذين المربعين ، لو حصلا في محل واحد، لما بقي الامتياز البتة ، لكن الامتياز حاصل لا محالة ، فهما حصلا في محلين ، يمتاز كل واحد منهما عن الآخر بالوضع والحيز ، فيثبت أن مدرك هذه الصورة وأمثالها لا بد وأن يكون جسماً أو جسمانياً وواجب الوجود قد ثبت أنه ليس بجسم ولا بجسماني ، فيمتنع كونه مدركاً لها .

فهذا تمام الكلام في تقرير هذه الشبهة .

ولقائل أن يقول : هذا الكلام بناء على أن إدراك الشيء مشروط بكون المعلوم حاضراً في ذهن العالم . وقد سبق إبطاله بوجوه ، لا يبقى للعاقل فيها شك البتة .

الحجة الثالثة : للقوم على امتناع كونه تعالى عالماً بالجزئيات : أن قالوا : إن العلم بأن الشيء الفلاني موجود ، وبأن الشيء الفلاني معدوم تابع للمعلوم . فإن كان ذلك الشيء موجوداً تعلق العلم بكونه موجوداً ، وإن كان معدوماً تعلق العلم بكونه معدوماً . ولا يصح أن يقال : إن ذلك الشيء إنما وجد ، لأن العلم تعلق بوجوده ، وإنما عدم لأن العلم تعلق بعدمه . وذلك لأن

العلم بالشيء ، صورة مطابقة لذلك المعلوم في نفسه ، وكون هذه الصورة مطابقة له ، موقوف على تحققه في نفسه ، ولا يمكن أن يقال : إن كونه متحققاً في نفسه ، موقوف على كون هذه الصورة مطابقة له .

إذا ثبت لنا هذا الأصل . فنقول : لو وجب اتصاف ذات الله تعالى بهذه العلوم . وقد دللنا على أن حصول هذه العلوم موقوف على وقوع تلك المعلومات في أنفسها على تلك الوجوه المخصوصة . فحينئذ تكون ذاته المخصوصة مفتقرة إلى حصول تلك العلوم . وقد عرفت (أن حصول تلك العلوم يكون موقوفاً على وقوع تلك المعلومات، على تلك الوجوه المخصوصة. وقد عرفت[1]) أن الموقوف (على الموقوف)[2] على الشيء يجب كونه موقوفاً على الشيء[3] فيلزم أن تكون ذاته تعالى متوقفة التحقق على تحقق هذه الممكنات ، والمفتقر إلى وجود الممكنات أولى بالإمكان ، فيلزم أن يكون واجب الوجود لذاته ، ممكن الوجود لذاته . وذلك محال .

وهذا بخلاف علمه ـ سبحانه ـ بالماهيات والحقائق . فإن ذلك العلم حاصل سواء كانت تلك الحقائق حاصلة ، أو لم تكن ، وحينئذ تكون ذاته المخصوصة كافية في ثبوت تلك العلوم ، ولا يلزم توقف ذاته تعالى على حصول غيره . فإما العلم بأن زيداً جالس في هذا المكان (فإنه ممتنع الحصول إلا عند كون زيد جالساً في هذا المكان)[4] فحينئذ لا تكون ذات الله ـ تعالى ـ المخصوصة كافية في حصول هذه العلوم ، بل لا بد معها من اعتبار حصول[5] تلك المعلومات ووقوعها على تلك الوجوه المخصوصة ، وإذا لم تكن ذات الله كافية في حصول هذه العلوم فحينئذ يلزم المحذور المذكور .

---

(١) من (م) .
(٢) من (س) .
(٣) على وقوع تلك المعلومات على تلك الوجوه المخصوصة . وقد عرفت أن الموقوف : سقط (ت) .
(٤) من (م) .
(٥) حصول (م) .

ولقائل أن يقول : فهذا الكلام يمنع من كونه مؤثراً في الغير ، لأن التأثير في الغير نسبة مخصوصة بينه وبين الغير (وذلك مما لا يتم إلا بالغير ، فلو كان مؤثراً في الغير)[1] لزم افتقاره إلى الغير ، ويمكن ذكر الفرق بينهما من بعض الوجوه . والله أعلم[2] .

وههنا آخر الكلام في حكاية قول من أنكر العلم بالجزئيات .

أما القائلون بكونه تعالى عالماً بالجزئيات ، فقد احتجوا عليه بوجوه :

الحجة الأولى : قالوا : قد دللنا على أنه تعالى فعل أفعالاً محكمة متقنة . وبينا أن من كان فعله محكماً متقناً يجب أن يكون عالماً بفعله ، فوجب أن يكون تعالى عالماً بأفعال نفسه ومن المعلوم أن الإحكام والإتقان إنما يظهر في الأشخاص الجزئية التي خرجت إلى الوجود ، فيثبت أن الذي دلنا على كونه تعالى عالماً ، هو بعينه يدلنا على كونه عالماً بالجزئيات .

الحجة الثانية : أن نقول : الشيء الشخصي الجزئي له ماهية ، وله أيضاً تشخص وتعين . وذلك التشخص والتعين ، إما أن يكون عين تلك الماهية ، وإما أن يكون زائداً عليها ، فإن كان عينها فالعلم بالعلم[3] بالماهية يكون علماً بعينها . فذلك التشخص ، من حيث إنه ذلك المعين يكون[4] معلوماً ، وإن كان تشخص ذلك الشخص مغايراً لتلك الماهية ، فذلك التشخص أيضاً ماهية من الماهيات الممكنة[5]

والفلاسفة . سلموا أن العلم بالعلم بالعلة[6] يوجب العلم بالمعلول ،

---

(١) من (م) .
(٢) والله أعلم (م) .
(٣) بالعلم (م) .
(٤) يكون (س) .
(٥) الممكنة (س) .
(٦) بالعلم (س) .

فعلم الله تعالى بذاته المخصوصة ، يوجب كونه عالماً بالأمور التي بها حصل ذلك التشخص ، وذلك التعين . فوجب أن يكون عالماً بذلك التشخص من حيث إنه هو ، فيثبت أن قولهم : العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، يوجب عليهم الاعتراف بكونه تعالى عالماً بالأشخاص من حيث إنها تلك الأشخاص المعينه[1] .

الحجة الثالثة . في إثبات كونه تعالى عالماً بالجزئيات المعينة : هو أن العلم بالأشياء صفة مدح وكمال والجهل بها صفة نقصان ، والله تعالى أكمل الموجودات وأجلها ، فوجب أن يكون وصفة بصفات الكمال والجلال أولى من وصفه بصفات النقصان .

الحجة الرابعة : إنا نرى أهل الدنيا ، الصديق والزنديق ، والموحد والملحد ، إذا وقعوا في بلية أو محنة ، فإنهم يتضرعون إلى الله تعالى ، ويطلبون منه أن يخلصهم من تلك البلية ، ولو أنه كان من أشد الناس إنكار لكونه تعالى عالماً بالجزئيات ، فإنه إذا وقعت له هذه الحالة المذكورة ، فلا بد وأن يقدم على الدعاء والتضرع والخضوع . وهذا يدل على أن الفطرة الأصلية شاهدة بأن إله العالم قادر على المقدورات ، عالم بالأسرار والخفيات . ومعلوم أن شهادة أصل الفطرة أقرب إلى القبول من هذه التقسيمات الخفية ، والمطالب الغامضة ، فوجب القطع بأن إله العالم عالم بالجزئيات ، قادر على دفع الحاجات ، وأظن أن قول إبراهيم ـ صلوات الله عليه ـ لأبيه : « يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ، ولا يغني عنك شيئاً »[2] ؟ إنما كان لأجل أن أباه كان على دين الفلاسفة ، وكان ينكر كونه تعالى قادراً ، وينكر كونه تعالى عالماً بالجزئيات ، فلا جرم خاطبه بذلك الخطاب . وهذا ما عندي في هذه المسألة . والله أعلم .

---

(١) المعينة (س)

(٢) مريم ٤٢ .

الفصل السابع

في
بيان كونه تعالى عالماً بالمعدومات

اعلم[1] أن القائلين بكونه تعالى عالماً بالجزئيات ، اختلفوا . فمنهم من قال : إنه تعالى لا يعلم الجزئيات إلا عند دخولها في الوجود . أما قبل وجودها فهو غير عالم بها ، وإنما يكون عالماً بالماهيات فقط . وهذا قول جهم وهشام . والأكثرون اتفقوا على أنه تعالى عالم بهذه الجزئيات ، قبل دخولها في الوجود . واعلم أن هذا البحث مبني على أن المعدوم يصح أن يكون معلوماً . فنقول : الدليل عليه من وجوه :

الأول : إنا نعلم أن الشمس غداً تطلع من مشرقها . وطلوعها غداً من مشرقها معدوم في الحال .

فهذا يدل على أنه يمكننا أن نعلم المعدومات .

الثاني : إنا قد دللنا على أن صدور الفعل المحكم المتقن عن الفاعل مشروط بكونه عالماً بذلك الفعل . والشرط متقدم على المشروط فيكون الفاعل عالماً بأفعاله . وعلمه متقدم على[2] كونه موجداً لها ، أي هو متقدم على وجودها ، والسابق على السابق على الشيء يجب كونه سابقاً على الشيء . فهذا

(١) الفصل السادس في (س) .
(٢) زيادة .

يقتضي أن يكون علمه تعالى بأفعاله سابقاً عليها في الوجود ، وذلك يدل على أن العلم بالمعدوم جائز .

الثالث : لا شك أن العلم بالماهيات لا يتوقف على كونها موجودة في أنفسها . فإنا قد نعرف حقائق المعلومات[1] حال كوننا جاهلين بوجودها ، وأيضاً : إذا قلنا : الشيء إما أن يكون موجوداً أو معدوماً ، فقد تصورنا في هذا التقسيم معنى العدم ، وإذا أمكن تصور الماهية قبل وجودها وأمكن تصور العدم أيضاً ، وجب أن يكون تصور الماهيات المعدومة أيضاً : ممكناً .

الرابع : وهو أن الواحد منّا ، إذا أراد أن يفعل فعلاً . مثل بناء دار ، أو خياطة قميص ، فإنه يتصور ذلك العمل أولاً ، ثم يدخله في الوجود ثانياً . وذلك يدل على أن المعدوم يصح أن يكون معلوماً ، وإذا ثبت أن المعدومات يصح أن تكون معلومة فنقول : المقتضى لحصول العالمية هو ذاته المخصوصة . فلم تكن تلك الذات باقتضاء العالمية (ببعض ما يصح ، أولى منها باقتضاء العالمية)[2] بالبواقي . فإما أن لا يوجب شيئاً منها ، وهو باطل . وإما أن يوجب العلم بكل ما يصح أن يكون معلوماً وذلك هو المطلوب .

واحتج المخالف بأشياء :

الحجة الأولى : قالوا : لو كان الله تعالى عالماً بهذه الجزئيات قبل وقوعها لبطلت الربوبية ولبطلت العبودية . أما بطلان الربوبية ، فلأن الذي علم وقوعه يكون واجب الوقوع . وما كان واجب الوقوع امتنع كون القادر قادراً عليه ، فوجب أن لا يقدر الله على شيء . وذلك يقدح في الربوبية وأما بطلان العبودية فلأن غير ما ذكرناه يقتضي أن لا يقدر العبد على شيء البتة ، وذلك يمنع من كونه قادراً على العبودية . وأيضاً : فإنا نجد بالضرورة من أنفسنا أنا إن شئنا الفعل قدرنا عليه ، وإن شئنا الترك قدرنا عليه ، فالقول بأنه لا قدرة لنا على الفعل والترك مكابرة في المحسوسات والقول بأنه تعالى عالم بالجزئيات قبل دخولها

---

(١) المعلومات (م) .
(٢) من (س) .

في الوجود يمنع من تلك القدرة ، فكان القول به باطلاً .

الحجة الثانية : قالوا الشيء قبل دخوله في الوجود عدم محض ونفي صرف ، والعدم المحض يمتنع أن يحصل فيه الامتياز والاختصاص (بالصفة والخاصية ، وكل معلوم فإنه لا بد وأن يكون متميزاً عن غيره ، وأن يكون موصوفاً بصفات)[1] وخواص لأجلها يحصل ذلك الامتياز . وهذا القياس ينتج أن المعدوم يمتنع كونه معلوماً ، ولا يقال : إنا إذا قلنا : الماهيات متقررة حال العدم ، فقد زال هذا السؤال . لأنا نقول : هذا لا يفيد المطلوب . وذلك لأن القائلين بأن المعدوم شيء ، لا يقولون : إن تلك الذوات المعدومة تكون مؤلفة مركبة موصوفة بالشكل واللون والحصول في الحيز[2] ، فيلزمكم أن تقولوا : إنه تعالى لا يعلم كون الذوات موصوفة بهذه الصفات ، إلا عند دخولها في الوجود ، وأنتم لا تقولون به ، وإذا جاز أن تقولوا : إنه تعالى يعلم كون هذه الذوات موصوفة بهذه الصفات . مع أن هذا غير حاصل في العدم ، فلم لا يجوز أن يقال أيضاً : إنه تعالى يعلم بالماهيات قبل حصولها . مع أنها لا تكون حاصلة في العدم ؟

الحجة الثالثة : أن نقول : قد بينا أنه لا معنى للعلم إلا أنه نسبة مخصوصة وإضافة مخصوصة تحصل بين العالم وبين المعلوم ، وحصول الإضافة بين الأمرين مسبوقة بتقرير كل واحد منهما ، فوجب أن يكون العلم بالمعلوم مسبوقاً بتقرير ذلك المعلوم في نفسه ، لكن المعلوم إذا كان معدوماً فهو إنما ينتقل إلى الوجود بتأثير القدرة فيه ، فيكون حصوله متأخراً عن تأثير القدرة فيه ، الذي هو مشروط بكونه عالماً به . فيلزم وقوع الدور وهو محال .

واحتج من طعن في كونه تعالى عالماً بكل ما يصح أن يكون معلوماً بوجوه :

الحجة الأولى : قالوا : لو كان الأمر كذلك لوجوب كونه تعالى عالماً بما لا

---

(١) من (م) .
(٢) في (س) تصحيف .

نهاية له من المعلومات ، فإذا اعتبرنا علمه بمعلوم واحد ، نقول : إنه يصح أن يعلم كونه عالماً بذلك المعلوم ويصح أيضاً أن يعلم كونه عالماً بكونه عالماً به ، وهكذا في سائر المراتب التي لا نهاية لها ، فلو وجب أن يعلم كل ما يصح أن يكون معلوماً في نفسه لحصل في علمه بذلك المعلوم الواحد مراتب لا نهاية لها في العلوم[1] وتكون كل مرتبة أخيرة منها مفرعة على المرتبة المتقدمة ، فيلزم حصول علل ومعلومات لا نهاية لها دفعة واحدة . وذلك باطل .

لا يقال هذا بناء على أن العلم بالعلم بالشيء ، مغاير للعلم بالشيء ، فما الدليل على أن الأمر كذلك ؟ ثم نقول : المعلوم لا يكون علة لحصول العلم به ، فلم يلزم من حصول هذا المعلوم حصول علل ومعلولات غير متناهية ؟ ونجيب عن الأول . فنقول : الذي يدل على أن العلم بالعلم بالشيء مغاير للشيء وجوه : الأول : إن المعلوم مغاير للعلم (فوجب أن يكون العلم بأحدهما مغاير للعلم)[2] بالآخر . والثاني : إنه يمكننا أن نعلم الشيء حال ما نكون غافلين عن العلم بالعلم به ، والموجود مغاير للمعدوم . فوجب أن يكون العلم بالشيء مغاير للعلم بالعلم به[3] .

الثالث : وهو أنه لو كان العلم بالشيء نفس العلم بالعلم به ، فيلزم أن تكون هذه المرتبة الثالثة[4] نفس المرتبة الثالثة ، وكذا القول في سائر المراتب . فعند العلم بالشيء ، يلزم أن تكون كل المراتب حاضرة بالفعل ، ولما علمنا بالضرورة أنه ليس الأمر كذلك علمنا أن العلم بالعلم بالشيء مغاير للعلم بذلك الشيء .

وأما السؤال الثاني : وهو قوله : المعلوم لا يكون علة للعلم به[5] ، فلم

---

(١) العلوم (م) .
(٢) من (م) .
(٣) بالعلم (م) .
(٤) الثانية (م) .
(٥) به (م) .

يلزم من حصول (مراتب لا نهاية لها في هذه العلوم حصول)[1] علل ومعلولات لا نهاية لها دفعة ؟ فنقول : الجواب عنه من وجهين : **الأول** : إن الذات الموصوفة موجبة للعلم وكل مرتبة من تلك المراتب فإنها شرط لتأثير الذات المخصوصة في المرتبة الثانية ، وشرط العلة يجري مجرى نفس العلة وحينئذ يعود السؤال المذكور . والثاني : وهو أن كل مرتبة متقدمة من هذه العلوم فإنها مستلزمة للمرتبة المتأخرة . فالدليل الدال على بطلان علل ومعلولات لا نهاية لها يكون بعينه قائماً في هذه الصورة . والله أعلم[2] .

الحجة الثانية : إن ما لا نهاية له يمتنع كونه ممتازاً عن الغير ، وكل معلوم فإنه يجب كونه ممتازاً عن الغير ، ينتج أن ما لا نهاية له يمتنع كونه معلوماً ، أما الصغرى فظاهرة لأن الامتياز عن الغير إنما يعقل فيما إذا كان كل واحد من المتميزين منفصلاً عن الآخر وخارجاً عنه ، والذي خرج عنه غيره وانفصل عنه غيره ، يكون محدوداً متناهياً ، فالقول بأنه غير متناهي محال ، وأما الكبرى فظاهرة ، وذلك لأن المعلوم إنما يكون معلوماً إذا كان بحيث يميزه العقل عما ليس هو ، إذ لو لم يكن كذلك لامتنع كونه معلوماً ، فيثبت بما ذكرنا : أن ما لا نهاية له يمتنع كونه متميزاً عن غيره ، وثبت أن كل ما كان معلوماً ، فإنه يجب كونه متميزاً عن غيره ، ينتج أن لا ما لا نهاية له ، يمتنع كونه معلوماً .

الحجة الثالثة : لو كان عالماً بما لا نهاية له ، لحصل في ذاته صفات لا نهاية لها . وهذا محال . فذاك محال . بيان الملازمة من وجهين :

الأول : إنا قد بينا أن العلم عبارة عن النسبة الحاصلة ، وعن الإضافة الخاصة ، فلو كانت المعلومات غير متناهية لحصلت في ذاته نسب موجودة غير متناهية . وليس لقائل أن يقول : هذه النسب والإضافات لا وجود لها في الأعيان ، لأن العلم لما كان عبارة عن هذه النسب وهذه الإضافات لزم من نفيها في الأعيان ، نفي كونه تعالى عالماً . وذلك باطل . فيثبت أنه تعالى لو كان

---

(١) من (م) .

(٢) من (م) .

عالماً بما لا نهاية له لحصلت في ذاته موجودات لا نهاية لها .

وأيضاً : العلم عند الفلاسفة عبارة عن صور مطابقة للمعلومات ، فلو كان تعالى عالماً بما لا نهاية له ، لزم أن لا[1] يحصل في ذاته (صور لا نهاية لها ، فيثبت أن على التقديرين لو كان تعالى عالماً بما لا نهاية له لزم أن يحصل في ذاته)[2] صفات لا نهاية لها وهي إما النسب عند من يقول : العلم عبارة عن النسبة المخصوصة ، وأما الصور المطابقة للمعلومات عند من يقول العلم عبارة عن صور مطابقة .

الوجه الثاني : في تقرير هذه المقدمة : إن قولنا : إنه عالم بهذا ، يناقضه قولنا : إنه ليس عالماً بهذا ، ولا يناقضه إنه ليس عالماً . وذلك يدل على التغاير . وأيضاً : يمكننا أن نعتقد كونه عالماً بهذا المعلوم ، مع الذهول عن كونه عالماً بذلك المعلوم الآخر ، وذلك أيضاً يوجب التغاير ، فيثبت بهذين الوجهين أنه تعالى لو كان عالماً بمعلومات لا نهاية لها ، لكان قد حصل في ذاته صفات لا نهاية لها .

وأما بيان أن حصول صفات لا نهاية لها في ذاته محال ، من وجهين :

الأول : إن كل عدد موجود فإنه قبل الزيادة والنقصان ، وكل ما كان كذلك فهو متناهي .

الثاني : إن كل واحد من تلك المعلومات التي لا نهاية لها ، له بعينه أحكام غير متناهية ، فإن تلك الماهية مغايرة لكل ما سواها من الماهيات التي لا نهاية لها . والجوهر الفرد يمكن حصوله في أحياز غير متناهية على البدل وفي أوقات متناهية على البدل ، وموصوفاً بصفات غير متناهية على البدل ، فيثبت أنه حصل في كل واحد من آحاد المعلومات أحكام غير متناهية ، فحينئذ يلزم أن يكون عالماً بما لا نهاية له ، لا مرة واحدة ، بل مراراً ، لا نهاية لها ، وذلك

---

(١) لا (س) .
(٢) من (م) .

يوجب أن يصير غير المتناهي مضاعفاً مرات غير متناهية ، وذلك محال ، لأن التضعيف عبارة عن ضم شيء إلى شيء آخر ، وضم أحد الشيئين إلى الآخر ، إنما يكون لو كان كل واحد منهما خارجاً عن الآخر ، والشيء الذي يخرج عنه غيره يكون متناهياً فيثبت أن قبول التضعيف والتثنية من خواص المتناهي (فغير المتناهي)[1] لا يكون قابلاً له . وهذا تمام الكلام في حكاية شبهات المخالفين .

واعلم . أن الشبهة الأولى ، وهي قوله : إنه تعالى (لو كان)[2] عالماً بالجزئيات قبل وقوعها ، لوجب بطلان الربوبية والعبودية ، فهذا إشارة إلى أن القول بالحيز يوجب هذا المحال . وسيأتي الكلام فيه في مسئلة الحيز . وأما الشبهة الثانية : وهي قولهم : المعدوم يمتنع أن يكون معدوماً . فقد أبطلناه بالدلائل القاهرة في أول هذا الفصل . وأما الشبهة الثالثة : وهي أن العلم بالعلم بالشيء مغاير للعلم بالشيء ، فهذا يقتضي وجود أسباب ومسببات لا آخر لها ، ولا يقتضي نفي الأولية عنها . وأما الشبهة الرابعة . وهي قولهم : ما لا نهاية له لا يحصل فيه الامتياز . فجوابه : إن كل واحد منها ممتاز عن غيره ، وذلك يكفي في كون كل واحد منها معلوماً . وأما الشبهة الخامسة : وهي قولهم : إنه يلزم حصول صفات لا نهاية لها (في ذاته تعالى)[3] فجوابه : إن هذه التعلقات نسب وإضافات غير متناهية (وحصول نسب وإضافات غير متناهية)[4] لا يكون ممتنعاً بدليل أن الواحد نصف الإثنين وثلث الثلاثة وربع الأربعة . فهذه النسب غير متناهية ، وهي بأسرها حاصلة ، فيثبت أن القول بهذا غير ممتنع . والله أعلم .

---

(١) من (م) .
(٢) زيادة .
(٣) من (س) .
(٤) من (س) .

الباب الرابع

في كونه تعالى مريدًا

اعلم[1] أن الكلام يقع في هذا الباب من ثلاثة أوجه :

الأول : في البحث عن معنى الإرادة .

والثاني : في ذكر ما استدلوا به على كونه ـ تعالى ـ موصوفاً بهذه الصفة[2] .

والثالث : في دلائل المنكرين .

---

(١) الفصل السابع عشر (س) السابع (م) الثامن (ت) .

(٢) الصفات (س) .

الفصل الأول

في
البحث عن حقيقة الإرادة

(وفي هذا البحث مسائل :

المسألة الأولى)[1]: قالت الفلاسفة : إنا نجد من أنفسنا : أنا إذا تصورنا : أن لنا في الفعل الفلاني منفعة خالصة أو راجحة ، حصل في نفوسنا ميل إلى تحصيل تلك المنافع ، إذا تصورنا : أن لنا في الفعل الآخر مضرة خالصة ، أو راجحة حصل في نفوسنا ميل إلى الدفع والمنع . ونحن سمينا الميل إلى الجذب والتحصيل بالإرادة ، وسمينا الميل إلى الدفع والمنع بالكراهية . وهذا القدر معلوم ، فإن كان المراد من الإرادة والكراهية هذا ، فهذا ممتنع الثبوت في حق الله تعالى ، لأن هذا إنما يعقل ثبوته في حق من يصح عليه اللذة والألم والمنفعة والمضرة ، وذلك في حق الله تعالى محال ، فكان إثبات الرغبة في جلب المنافع والنفرة عن وصول المضار في حق الله تعالى محالاً . وهذا إذا أريد بالإرادة والكراهية هذا المعنى وأما ، إذا أريد بهما معنى آخر فلا بد فيه من إفادة تصوره ، لننظر فيه أنه هل يصح ذلك في حق الله تعالى أم لا ؟ قال المتكلمون : الإرادة صفة تقتضي ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر من غير وجوب ، ومن غير تكوين . هذا هو المراد من صفة الإرادة . والذي يدل على أن هذه الصفة موجودة أمران :

---

(١) زيادة .

الأول : إن المخير بين شرب القدحين ، وأكل الرغيفين ، فإنه يختار أحدهما على الآخر ، لا لمرجح ، وكذلك الهارب من السبع الضاري إذا وصل إلى موضع يتشعب منه طريقان متساويان من جميع الوجوه ، فإنه يختار أحدهما دون الثاني ، من غير أن يحصل بسبب ذلك الترجيح منفعة زائدة ، أو يندفع بسببه مضرة زائدة ، وههنا حصلت الإرادة من غير أن يحصل معها جلب النفع ، أو دفع الضرر .

والثاني : إن المريض قد يشتهي تناول الفاكهة جداً ، مع أنه لا يأكلها ويحترز عنها ، فههنا ميل الطبع قائم والإرادة غير حاصلة ، والرجل الزاهد العابد قد يريد إقامة الصلوات والعبادات مع أنه لا يشتهي الإقدام عليها ، لما فيها من المتاعب والمشاق بها . فههنا الإرادة حاصلة مع أن ميل الطبع غير حاصل . فظهر بهذا : الفرق بين ميل الطبيعة وبين الإرادة .

قالت الفلاسفة : أما قولكم : الإرادة صفة تقتضي ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر من غير وجوب ، ومن غير تأثير كلام مشكل من وجهين[1] :

الأول : أن هذا الكلام يقتضي إثبات مؤثر يؤثر لا على سبيل الوجوب ، وحينئذ تعود المباحث المذكور في باب تأثير القادر . وذلك لأن المؤثر إما أن يكون مستجمعاً لجميع الأمور المعتبرة في المؤثرية . وإما أن لا يكون . فإن كان الأول وجب ترتب الأثر عليه ، فيكون ذلك المؤثر مؤثراً على سبيل الوجوب ، لا على سبيل الصحة ، وإن كان الثاني كان ترتب الأثر عليه ممتنعاً فيكون ذلك ممتنع التأثير، لا ممكن التأثير[2] (فعلمنا أن الشيء إما أن يكون واجب التأثير أو ممتنع التأثير ، فأما أن يكون ممكن التأثير)[3] فهذا غير معقول ، وتمام تقرير هذا البحث قد سبق ذكره في باب القادر .

والثاني : هب أنا إذا عقلنا وجود مؤثر يؤثر على سبيل الصحة ـ إلا أن

---

(١) وجوه [الأصل] .

(٢) لا يمكن التأثير (م ، س) .

(٣) من (م) .

هذا ـ هو القـدرة فما الفـرق بين القـدرة وبين الإرادة ؟ أمـا قولـه : إنها تؤثر في الترجيح لا في التكوين فنقول : هذا الكلام إنما يتم ببيان الفـرق بين التـرجيح وبـين التكوين ، فإنا لا نعقـل من التـرجيـح إلا وقـوع أحـد جـانبي الممكن : بسببه ، وهذا هو التكوين . وإثبـات مفهوم آخـر يسمى بالتـرجيح والتخصيص مغاير للمفهوم الحاصل من التكوين أمر غير معقول .

وأمـا قولـه : المخير بـين (أكل الـرغيفين)[1] وشـرب القدحـين ، يختار أحدهما من غير جلب منفعة ، أو دفع مضرة يختص بها ذلك الواحد . فنقـول : الكلام عليه من وجهين :

الأول : لا نسلم أنهما يتسـاويان في جلب[2] المنـافع ، والمصـالح المتعلقـة بـالأبدان[3] ، بـل لا بد وأن يتخيـل أن أحدهـما أقرب إليـه ، وأحدهـما أسهل عليه ، وهو أنفع في نفسه ، وربما كان عظيم الحرص على الأكل والشـرب ، فلما وقع بصره على أحدهما عظمت رغبته فيه . فصارت قوة رغبته فيه مـانعة لـه عن تحويل النـظر عنه إلى غيـره ، فبقيت رغبته مقصـورة عليه وغـير متعديـة منه إلى غيره . وبالجملة : فحصـول المرجـح الذهني غـير ، وبقاء ذلـك المرجـح غير . وتذكر ذلك المرجـح بعد نسيانه غـير . ولا يلزم من فقدان هـذا الثالث فقـدان الثاني والأول .

والوجه الثاني في الجواب : هب أنه يأخذ أحدهما دون الآخر لا لمـرجح . إلا أن الذي لأجله صدر عنه هذا الفعل شدة رغبتـه في أصل الأكـل والشرب ، وتلك الرغبة عبـارة عن طلب المنفعة ودفـع المضرة ، فلولا طلب النفـع لما أقـدم على أخذ أحد الرغيفين ، وشرب أحـد القدحـين ، ولولا الفـرار عن دفع ضـرر السبع ، لما اختار سلوك أحد الطريقين ، فيثبت أن الحامل له على هـذا الفعل ، ليس إلا طلب المنفعة ودفع المضرة . وحينئذ يعود ما ذكرناه .

---

(١) من (س) .
(٢) جميع (م) .
(٣) المتخيلة (م) .

وأما قوله ثانياً[1] : إن المريض قد يشتهي أكل الفاكهة ثم لا يريد أكلها ، والزاهد العابد قد يريد الطاعات والعبادات ، مع أنه لا يشتهيها فنقول : هذا أيضاً مغالطة . وذلك لأن المريض يميل طبعه إلى تحصيل اللذات الحاصلة في الحال بسبب أكل الفاكهة ، وينفر طبعه عن الآلام التي تحصل بسبب ذلك الأكل في الزمان المستقبل ، فراعى مراتب المنفعة والمضرة ، فإن كان جانب اللذة والمنفعة راجحاً في خياله على جانب الألم والمضرة ، أقدم على الأكل ، وإلا تركه ، فيثبت أن الحامل والداعي ههنا ليس إلا طلب المنفعة (ودفع)[2] المضرة إلا أن اللذة الحاصلة بسبب الأكل (حاضرة)[3] في الحال ، والألم الحاصل بسبب ذلك الأكل مستقبل .

وقد ذكرنا في باب « الدواعي والصوارف »[4] : أن النقد خير من النسيئة بسبب كونه نقداً لا نسيئة ، إلا أن النسيئة قد تكون أعظم حالاً من النقد ، بسبب القوة والكثرة ، فتصير راجحة على النقد ، فإن قضى الفكر والخيال بترجح أحد الجانبين حصل الرجحان (لا محالة)[5] ، وإن لم يقص فيه بالترجيح ، بل بقي مضطرباً فيه ، لا جرم يصير مضطرباً في الفعل والترك . وهذا هو الجواب بعينه عن قولهم الزاهد العابد قد يريد الطاعات الشاقة ، مع أنه لا يميل طبعه إليها ، فإنا نقول تلك الطاعات مؤلمة في الحال ، ولكنها نافعة في المستقبل فالألم نقد ، والمنفعة نسيئة إلا أن تلك المنافع بحسب الجبلة عظيمة ، وتلك المضار قليلة ، فيقع الخاطر ههنا في باب المعارضة والترجيح (فثبت بما ذكرنا)[6] : أنا لا نعرف البتة من معنى الإرادة والكراهية إلا ميل الطبع إلى جلب المنافع وميله إلى دفع المضار ، ولما كان ذلك في حق الله تعالى ممتنعاً كان إثبات الإرادة في حقه غير معقول . وهذا تمام الكلام في البحث عن معنى الإرادة والكراهية .

---

(١) في ثانياً (م) .
(٢) من (س) .
(٣) من (س) .
(٤) في الوجه الثامن .
(٥) من (س) .
(٦) من (س) .

المسألة الثانية : اختلف الناس في إثبات كونه مريداً .

فقال الكعبي والجاحظ وأبو الحسين البصري . معنى تعالى مريداً للفعل : علمه بكون ذلك الفعل راجح المنفعة في حقه . وهذا هو داعية الحاجة . وأما إن اعتقد كونه راجح المنفعة في حق الغير فهو داعية الإحسان . والأول في حق الله تعالى محال ، فبقي الداعي في حق الله تعالى (هو القسم الثاني . **وقال الباقون من المتكلمين** : معنى الإرادة في حق الله[1] تعالى صفة زائدة على ذلك العلم . ثم اختلفوا فيها على وجوه مختلفة . وضبط الأقوال أن يقال : الإرادة إما أن تكون صفة سلبية ، أو إيجابية . فالذين قالوا : إنها صفة سلبية ، قالوا : معنى كونه مريداً : إنه فعل ذلك الفعل لا على سبيل القهر والإكراه . وأما الذين قالوا : إنها صفة إيجابية مغايرة لذلك العلم . منهم من قال : إن ذاته تعالى توجب تلك المريدية . ومنهم من قال : إن حصل معنى ذلك المعنى توجب المريدية . ثم اختلفوا . فقال بعضهم : ذلك المعنى الموجب : صفة قديمة أزلية ممتنعة التبدل والزوال . وقال آخرون : ذلك المعنى حادث . ثم ذلك المعنى . منهم من قال : إنه يحدث في ذات الله تعالى ، وهم الكرّامية ، ومنهم من قال : إنه يحدث لا في محل وهم قوم عظيم من المعتزلة . وأما القسم الثالث ، وهو أنه يحدث في غير ذات الله تعالى فيوجب لله تعالى صفة المريدية ، فهذا قول لم يقل به أحد . وهذا تفصيل أقوال الناس في هذا الباب .

واحتج القائلون بإثبات هذه الصفة : فقالوا : قد ثبت أن العالم محدث ، فقد حصل وجوده في وقت معين ، مع أنه كان يجوز في العقل حدوثه قبل ذلك أو بعده . فاختصاص حدوثه بذلك الوقت المعين دون ما قبله وما بعده لا بد له من مخصص ولا يجوز أن يكون ذلك المخصص هو القدرة . لأن القدرة حاصلة للإحداث في جميع الأوقات ، ونسبتها إلى الإحداث في كل واحد من تلك الأوقات على السوية ، فهذا المخصص والمرجح لا بد وأن يكون مغايراً لتلك القدرة ، ولا يجوز أن يكون ذلك المخصص هو العلم ، لأنه إما أن يكون المراد

---

(١) من (م) .

أن علمه بما في الفعل من المصلحة يدعوه إليه ، أو المراد أن علمه بأن الشيء الفلاني نفع يدعوه إلى (الفعل ، وأن الشيء الفلاني لا نفع فيه يدعوه إلى)[1] الترك . والأول باطل ، لأن كل دليل دلّ على أنه لا يجوز تعليل أفعال الله تعالى بالعلل والأغراض ، فإنه يدل على بطلان هذا القسم .

وأما القسم الثاني . فهو أيضاً باطل . لأن العلم بالوقوع تبع للوقوع ، الذي هو تبع لهذا التخصيص ، فلو عللنا هذا التخصيص بالعلم بالوقوع . لزم الدور وأنه محال ، فيثبت أن هذا التخصيص غير واقع بسبب القدرة ، ولا بسبب العلم ، فلا بد من صفة أخرى مقتضية لهذا التخصيص والترجيح ، وظاهر أن الحياة والسمع والبصر والكلام لا يصلح لذلك . فلا بد من صفة أخرى سوى هذه الصفات .

ثم تأثيرها في التخصيص إن كان على سبيل الوجوب كان المؤثر موجباً بالذات ، وإن كان على سبيل الصفة فهو المطلوب ، لأن هذه الصفة صفة تقتضي ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر ، لا على سبيل الإيجاب ، ولا على سبيل التكوين . وذلك هو المطلوب . وهذا تقرير هذا الدليل على أحسن الوجوه .

ولقائل أن يقول : قد بينا أن المؤثر الذي يؤثر لا على سبيل الإيجاب ولا على سبيل التكوين محال في العقول ، فلا فائدة في الإعادة . فما ذكرناه برهان قاطع في مقابلة ما ذكرتم . ثم نقول : لم لا يجوز أن يكون المؤثر في ذلك التخصيص هو القدرة ؟ قوله : لأن القدرة نسبتها إلى الإيجاد[2] في جميع الأوقات على السوية . قلنا : إما أن نقول : الإرادة صالحة (لترجيح هذا الفعل بوقت آخر ، كما أنها صالحة لترجيحه بهذا الوقت . وإما أن يقولوا : إنها صالحة)[3] لتخصيص العالم بذلك الوقت ، مع أنه يمتنع تعلقها بتخصيص

---

(١) من (س) .
(٢) الإيجاب (م) .
(٣) من (م) .

العالم بوقت آخر . فإن كان الأول فنقول : صلاحية الصفة للوجوه الكثيرة إما أن تحوج إلى المرجح أو لا تحوج ، (فإن أحوجته إليه)[1] لزم افتقار الإرادة إلى مرجح آخر ، وإن لم تحوجه إليه وجب أن لا تحتاج القدرة إلى الإرادة .

وأما القسم الثاني : فنقول : لما كانت الإرادة أزلية ممتنعة العدم ، وكانت متعلقة بأحداث العالم في وقت معين ، وما كانت صالحة للتعلق بإحداث العالم في وقت آخر ، فحينئذ يصير الإله موجباً بالذات غير فاعل على سبيل الصحة . ومعلوم أن هذه المسألة فرع على إثبات القادر المختار ، وكل فرع يوجب فساد الأصل كان باطلاً . وأيضاً : فإذا جاز أن يقال : تلك الإرادة المخصوصة متعينة التعلق بذلك الوجه الواحد (فلم لا يجوز أن يقال تلك الإرادة المخصوصة متعينة التعلق بوجه واحد)[2] وحينئذ تكون القدرة غنية عن الإرادة المرجحة ؟ وهذا تمام البحث في هذا الدليل .

(المسألة الثالثة)[3] : واحتج المنكرون لهذه الصفة بوجوه :

الحجة الأولى : إنها إن كانت تامة في جميع جهات المؤثرية وجب الفعل ، وإن كانت غير تامة امتنع الفعل ، فالقول بإثبات هذه الإرادة محال .

الحجة الثانية : إنا لا نعقل من الإرادة إلا الميل إلى جلب النفع أو إلى دفع الضرر .

وذلك في حق الله محال . وأما الإرادة بمعنى آخر فلا نعقله البتة . فكان القول بإثباته لله محالاً .

الحجة الثالثة : لو حصلت الإرادة لكانت إما أن تكون قديمة أو حادثة ، والقسمان باطلان ، فالقول بإثبات الإرادة باطل . وهو معلوم .

---

(١) من (م) .
(٢) من (م) .
(٣) زيادة .

الحجة الرابعة : إن اقتضاء هذا الترجيح إما أن يكون على سبيل الوجوب ، أو على سبيل الإمكان ، والأول باطل ، وإلا لزم أن يصير موجباً بالذات ، والثاني باطل ، لأن مع الجواز والتساوي يمتنع حصول الترجيح .

وهذا تمام الكلام في هذا الباب . والله أعلم .

الفصل الثاني

في
اللذة والألم

اعلم[1] . إنك قد عرفت أن اللذة ، إما أن تكون جسمانية وإما أن تكون روحانية . أما اللذة الجسمانية فعلى الله محال ، لأنه لما ثبت أنه تعالى ليس بجسم كانت اللذة الجسمانية عليه ممتنعة . وأما اللذة الروحانية فقد أطبقت الفلاسفة على إثباتها لواجب الوجود . واحتجوا عليه بأن قالوا : ندعي حصول أمرين : أحدهما : كونه تعالى محباً لذاته .

والثاني : كونه تعالى مبتهجاً بكمالاته ملتذاً بها . أما الأول فتقريره : أن علم الشيء بكون الشيء كاملاً يوجب محبة ذلك الشيء . ودليله : الاستقراء . فإنا إذا سمعنا بشجاعة رستم ، وأسفيدنار ، حصل في قلبنا حب شديد وميل عظيم ، وليس هناك إلا أن اعتقادنا لثبوت الكمالات لهم ، أفاد ذلك الحب .

إذا ثبت هذا فنقول : علمه تعالى أفضل العلوم ، وكماله أفضل الكمالات . فإذا علم بذلك العلم الكامل ذلك الكمال التام لذاته ، وجب أن يترتب على ذلك العلم التام : حصول الحب التام . وأما الثاني وهو كونه مبتهجاً بذاته ، ملتذاً بكمالاته . فتقريره : أن علم الشيء بكمال نفسه ، كما يوجب الحب الشديد له ، فكذلك يوجب الابتهاج والالتذاذ . ولما حصل ذلك العلم

---

(١) الفصل الثامن عشر (س) .

في حق الله تعالى وجب أن يحصل ذلك الابتهاج وذلك الالتذاذ .

إذا عرفت هذا فنقول : يتفرع على هذا الأصل فرعان :

الفرع الأول : إن نسبة ابتهاجه والتذاذه بكمالات ذاته إلى ابتهاج الواحد منا بكمالات ذاته ، كنسبة علمه إلى علمنا ، وكنسبة كمالات ذاته إلى كمالات ذواتنا ، ولما كان لا نسبة لعلمه وكماله إلى علم غيره وكمالات غيره ، فكذلك لا نسبة لابتهاجه بكمالات ذاته إلى ابتهاج غيره بكمالات ذاته .

الفرع الثاني : إن الموجودات المفارقة المسماة في لسان الشريعة : بالملائكة . وفي لسان الفلاسفة : بالعقول والنفوس كلها مبتهجة بأنفسها ملتذة بكمالاتها . إلا أن درجات ابتهاجاتها بأنفسها ، على حسب درجاتها في كمالاتها ، وكما أن أكمل الموجودات هو الله ـ سبحانه ـ فكذلك أجل مبتهج بذاته هو الأول .

الباب الخامس

في

كونه تعالى سميعًا بصيرًا

هذا البحث أيضاً ينقسم إلى ثلاثة أقسام :

أولها : البحث عن ماهية السمع والبصر .

وثانيها : البحث عن الدلائل الدالة على إثبات تلك الصفة لله ـ سبحانه ـ

وثالثها : البحث عن دلائل من ينكر ثبوتها لله ـ سبحانه ـ

البحث عن ماهية السمع والبصر

أما[1] **البحث الأول** : فاعلم أنا إذا نظرنا إلى صورة زيد ، وحصل علمنا بتلك الصورة على أكمل الوجوه ، ثم غمضنا العين وجدنا تفرقة بديهية بين الحالتين ، مع أن العلم بتلك الصورة حاصل في الوقتين فعلمنا بهذا الطريق أن الإبصار حالة زائدة على العلم . واختلف الناس فيه . فقال بعضهم : إن ذلك التفاوت يرجع إلى أن صورة المرئي وشكله يحصل في الحدقة وينطبع فيها ، فالتفاوت عائد إلى تأثر الحدقة بتلك الصورة . واحتجوا على إثبات هذا الانطباع بوجوه :

الأول : إن من نظر إلى قرص الشمس نظر طويلاً تاماً ، ثم غمض عينيه فإنه يجد قرص الشمس منطبعاً في خياله انطباعاً تاماً ، حتى أنه بعد تغميض العين كأنه ينظر إلى ذلك القرص ويشاهده ولو أراد الإنسان دفع ذلك الخيال لم يقدر عليه ، فعلمنا أن صورة المرئي ترتسم في الحدقة .

الثاني : إن من نظر إلى روضة خضراء نظرا طويلاً بالاستقصاء التام ، ثم حول حدقته إلى شيء أبيض اللون ، فإنه يرى ذلك الأبيض كأنه لون ممزوج

---

(١) الفصل التاسع (م) (الفصل التاسع في كونه سميعاً بصيرا . هذا البحث أيضاً ينقسم إلى ثلاثة أقسام . أولها) : سقط (ت) (البحث عن ماهية السمع والبصر . وثانيها : البحث عن الدلائل على إثبات) : سقط (س) والمناسب ذكر الباب .

بالبياض مع الخضرة ، ولولا أن العين قد تأثرت بتلك الخضرة ، لما حصل هـذا الامتـزاج ، أما لما تكيفت الحدقـة بلون الخضـرة ، ثم نـظر إلى الجسم الأبيض امتزجت الخضرة الحاصلة في الحدقة بالبياض القائم بذلك الثوب ، فصار المرئي كأنه ملون بلون ممتزج من هذين اللونين .

الثالث : إنا إذا نظرنا إلى الحدقة المقابلة لوجه الانسان رأينا صورة الـوجه في تلك الحدقة وذلك يدل عـلى أن صورة المـرىء انتقشت في الحدقـة وارتسمت فيها .

الرابع : إنا إذا نظرنا إلى قرص الشمس وهورها الكامل ، تأثرت الحـدقة وضعفت . وإذا داومنا على ذلك النظر حصل في الحدقة كلال وضعف ، وتفرق في أجزائه وذلك يدل على أن الحدقة تتأثر من صورة المرئي .

إذا عرفت هذا فنقول : من الناس من قال : التفرقة الحاصلة بين الحالتين عائدة إلى أن الحدقة تتأثر من المرىء حال النـظر إليه ، ولم يحصـل هذا التـأثر في الحالة الثانية . .

ومن الناس من قال : إن هذا التأثـر حاصـل ، ولا نزاع فيـه ، ولكن مع ذلك فالإدراك البصري في نفسه حالة مغايرة للإدراك العلمي . والذي يدل عليه وجوه :

الأول : إنا نبصر نصف كرة العالم بالعين ، ومن المعلوم أن صـورة نصف كرة العالم يمتنع انطباعها في العين ، لأن العظيم لا ينطبع في الصغير ، فيثبت أن صورة نصف كرة العالم غير منـطبعة في العـين ، مع أن رؤيـة نصف كرة العـالم حـاصلة ، فوجب أن تكـون الرؤيـة مغايـرة للانـطباع . ثم إن الحـالة المسـماة بالرؤية ممتازة عن الحالة المسماة بالعلم ، امتيازاً معلوماً بـالضرورة ، فعلمنـا أن هذا التفاوت عائد إلى الإدراكين في أنفسهما .

والثاني : إن تأثر العين وانفصاله عن الشيء لا معنى له ، إلا أنه حصلت صورة مساوية لصورة ذلـك المرىء فيهـا ، وقبولهـا لتلك الصورة بعـد عدمهـا ، وحصولها فيها بعد لا حصولها هو المسمى بالتأثر والقبول والتصور . وهذه الحالة

ليست من باب الانكشاف والتجلي . وأما الرؤية فإنها من باب الانكشاف والتجلي فوجب أن تكون الرؤية حالة مغايرة لهذا الانطباع والتأثر .

والثالث : إنه لو كانت الحالة المسماة بالإبصار والرؤية عبارة عن هذا التأثر ، لوجب أن يقال : كلما كان التأثر أكمل ، وجب أن يكون حصول الإبصار أكمل وليس الأمر كذلك . لأنا إذا نظرنا إلى قرص الشمس فإنه يقوي ذلك التأثر ويكمل ، لا لأن الحالة المسماة بالإبصار والرؤية تضعف فعلمنا أن هذا التأثر والانطباع حالة مغايرة للإبصار والإدراك . فهذا هو الكلام في تحقيق معنى الإبصار .

وأما السماع فنقول : إنا قبل سماع الصوت قد نعلم حقيقة الصوت وماهيته . فإذا سمعنا بالأذن ، علمنا حصول تفرقة بديهية بين الحالتين ، أعني حالة العلم وحالة السماع . وهذه التفرقة (معلومة بالبديهية .

ثم من الناس من قال : تلك التفرقة)[1] عائدة إلى أن الصوت إنما يحدث عند تموج الهواء . فإذا تأدى ذلك التموج إلى سطح الصماخ قرع ذلك السطح فذلك القرع ـ وهو الحركة العنيفة ـ هو الذي لأجله حصل التفاوت بين الحالتين . والدليل على حصول هذا التأثر : إنه إذا قوي الصوت ظهر الأثر الشديد في الأذن ، حتى أنه ربما تمزق سطح الصماخ عند قوته . وعند سماع أصوات البوقان ، يحس الإنسان كأن دماغه يظهر فيه شيء من التمزق والتفرق ، فيثبت أن عند حصول السماع يحصل هذا الانطباع والانفعال . وعند هذا قال بعضهم : التفاوت الحاصل (بين الحالتين)[2] عائد إليه .

ومن الناس من قال : هذا التفاوت مسلم لا نزاع فيه ، إلا أنا ندعي حصول التفاوت بين هذين النوعين من الإدراك ، أعني النوع المسمى بالعلم ، والنوع المسمى بالسماع . والدليل عليه : أن السماع أمر مغاير لهذا النوع ، ويدل عليه وجوه :

---

(١) من (س) .
(٢) من (م) .

الأول : أن الإنسـان إذا تكلم من وراء الجدار ، فـإنا قـد نسمع كـلامـه بالتمام والكمال ، ومن المحال أن يتأدى ذلك التموج إلينا بكمـاله وتمـامه . لأن الجدار الحائل بين القائل وبين السامع عائق عن ذلك وليس لهم أن يقولـوا : إنه حصل في الجدار مسام ومنافذ وثقب . فلا يمتنع (تأدي)[1] ذلك الهواء المتمـوج في تلك الثقب والمنافذ إلى سطح الصماخ . قالوا : والدليل عليـه : أن الإنسان إذا جلس في بيت (مظلم)[2] ولذلك البيت باب ، وتكلم إنسـان خارج ذلـك البيت ، فإن كان باب البيت مفتوحاً كان السمـع أكمل ، وإن كـان باب البيت مردوداً صار السمع أضعف وأخفى . وذلك يدل على ما قلناه .

فإنا نقول : هذا القـدر باطـل . وذلك لأن الجـدار جسم كثيف فالتمـوج الحاصل بسبب نـطق ذلك المتكلم وكـلامه (إذا وصـل إلى ذلك الجـدار فإنـه لا يبقى على صورته وعلى شكله ، فإن الشكل الحاصل في الهواء اللطيف)[3] ممتنع البقـاء عند وصـوله إلى الجـدار الكثيف ، والذي ينفـذ من ذلك الهـواء في ثقب الجـدار ، وفي مسامـه الضيقة ، لا يبقى عـلى ذلك الشكـل الذي حـدث خارج البيت ، فـوجب أن يمتنـع سمـاع ذلـك الكـلام عـلى شكله ونـظمـه ، وحيث حصل ، علمنا أن الذي قالوه باطل .

الحجة الثانيـة : وهو أنـا إذا سمعنا الصـوت ، فإنـا نعلم أنا سمعنـاه من الجانب الأيمن أو الجانب الأيسر . وهذا يـدل على أنـا سمعنا الصـوت في مكانـه الـذي حدث فيـه . إذ لو قلنـا : بأن المسمـوع ليس إلا القرع الـذي حدث في داخل الصماخ فقط ، فإنه يجب أن لا يعرف بحسب القوة السـامعة مكـان ذلك الصوت وجهته ، كـما أن القوة الـلامسة لمـا لم تُحس إلا بالكيفيـة الملموسـة حال وصولها إلى العضو فإنها لا تميز بين الجهة التي منها جاءت تلك الكيفية المحسوسة وبين غيرها . فيثبت بهذا أن الإدراك المسمى بالسماع حالة مغايرة لتأثر الصماخ وانفصاله من التموج الواصل إليه .

---

(١) من (ت) .

(٢) من (س) .

(٣) من (م ، س) .

الحجة الثالثة : ما ذكرناه في الإبصار وهو أنه لو كانت الحالة المسماة بالسماع عبارة عن هذا التأثر ، وجب أن يقال : كلما كان التأثر أقوى وأمكن (وجب أن يكون السماع أكمل وأقوى)[1] ولما كان الثاني باطلاً . كان المقدم باطلاً . فيثبت بهذه الوجوه التي أوضحناها ، أن الإبصار حالة زائدة على العلم ، وعلى تأثر العين ، أو أن السماع حالة زائدة على العلم وعلى تأثر الأذن . ولا شك أنها حالة تفيد نوعاً من الانكشاف والتجلي ، أكمل وأقوى من الحالة المسماة بالعلم .

البحث الثاني : في أنه هل دل الدليل على إثبات هذا النوع من التجلي والانكشاف لله تعالى ؟

اعلم . أنا وإن دللنا على أن هذه الحالة مغايرة لتأثر العين والأذن ، إلا أنا متوقفون في مقام آخر ، فإنه من المحتمل أن يكون حصول هذه الحالة مشروطاً بحصول هذا التأثر في العين والأذن . والدليل عليه : أنه كلما اختلت هذه الآلات اختلت هذه الإدراكات ، وكلما كانت الآلات سليمة كانت)[2] الإدراكات سليمة ، فهذا يوهم كونها مشروطة بسلامة هذه الآلات ، ويحتمل أيضاً : أن يقال : إن حصول هذا النوع من الإدراكات للنفس البشرية ، وإن كانت مشروطة بسلامة هذه الآلات ، إلا أنه[3] لا يمتنع حصولها في حق المفارقات[4] من غير هذه الآلات ، كما أن حصول الوجود لهذه الممكنات مشروط بتأثير المؤثر فيه ، ثم إن الوجود حاصل لواجب الوجود لذاته ، من غير حصول إلى حصول هذا المؤثر .

فهذان الاحتمالان قائمان . وعلى التقدير الأول يكون إثبات هذه الصفة لله محالاً .

وعلى التقدير الثاني لا يكون محالاً ، فلا جرم وجب التوقف . إلا أن المقدمة المبنية على الأولى والأخلق يقتضي إثباتها لله تعالى . وذلك لأنه سبحانه

---

(١) من (م) .
(٢) من (م) .
(٣) يمتنع (س) لا يمتنع (م) .
(٤) أنظر الأرواح العالية والسافلة .

أكمل الموجودات ، فوجب أن يكون موصوفاً بكل صفات الكمالات ، ومعلوم أن الحالة المسماة بالإبصار والسماع صفة من صفات الكمال . فإنا بينا أن من علم شيئاً ثم رآه ، فإنه يجد في نفسه كأنه انتقل من نقصان إلى كمال ، ومن خفاء إلى جلاء ، فإذا كانت هذه الحالة من صفات الكمال ، وكان عدمها من صفات النقصان ، وكان الحق سبحانه وتعالى منزهاً عن جميع صفات النقص ، واجب الاتصاف بجميع صفات الكمال ، لزم بمقتضى العقل الأول أن نعتقد كونه تعالى موصوفاً به ، منزهاً عن النقص الحاصل بسبب فقدانه .

البحث الثالث : في الدليل الذي يمنع من كونه تعالى موصوفاً به ، وتقريره : أن إبصار الشيء قبل حصوله محال ، وسماع الكلام قبل حصوله محال ، إذا ثبت هذا (نقول : إنهم)[1] قالوا : إن هذا يمنع من كونه تعالى موصوفاً به لوجهين :

الأول : إنه تعالى لو كان موصوفاً بهذا الإدراك لكانت هذه الصفة متغيرة ، لأنه يكون رائياً للشيء حال وجوده ، وما كان رائياً له قبل وجوده . وكذلك يكون سامعاً للصوت حال حصوله[2] ، ولا يكون سامعاً له قبل حصوله ، فيلزم وقوع التغير في صفة الله ، وهو محال ، للدلائل التي ذكرناها في أن وقوع التغير في كل صفات الله محال .

الحجة الثانية : وهي إن إدراك الشيء (مشروط بحصول المدرك في نفسه ، فلو اقتضت ذاته حصول هذا الإدراك ، وثبت أن حصول هذا الإدراك)[3] موقوف على حصول المدرك في نفسه ، فحينئذ لا تكون ذات الله كافية في اقتضاء هذه الصفة ، بل كان هذا الاقتضاء موقوفاً على حال الغير ، فنقول : ذاته موقوفة على تلك الصفة ، وتلك الصفة موقوفة على الغير . والموقوف على الموقوف على الغير موقوف على الغير ؛ وكل ما كان موقوفاً على

(١) فقالوا (م) .
(٢) ولذلك يكون تبليغاً للصوت حال حصوله (م) .
(٣) من (م) .

الغير كان ممكناً لذاته ، فالواجب لذاته ممكن لذاته . هذا خلف . وهذا مجموع ما لخصناه من المباحث العقلية في هذا الباب .

وللمتكلمين وجهين ضعيفين في هذا الباب نذكرهما وننبه على ضعفهما :

فالطريق الأول : وهو الذي عول عليه الأشعرية . قالوا : إنه تعالى حيّ ، وكل من كان حياً فإنه يصح عليه السمع والبصر . وكل من صح عليه وصف ، فإنه يجب أن يكون موصوفاً بتلك الصفة ، وإن لم يكن موصوفاً بها ، فإنه يجب أن يكون موصوفاً بضدها ، وضد السمع (الصمم ، وضد)[1] البصر العمى وذلك نقص . والنقص على الله محال ، فوجب كونه موصوفاً بالسمع والبصر . هذا تقدير كلام القوم .

ولقائل أن يقول : السؤال عليه من وجوه :

السؤال الأول : ما الذي تريدون بقولكم : إنه تعالى حيّ ؟ إن عنيتم به : أنه تعالى لا يمتنع أن يعلم ويقدر . فهذا مسلّم . لكن لم قلتم : إن كل من لا يمتنع أن يعلم ويقدر ، فإنه لا يمتنع أن يسمع ويبصر ؟ وهل النزاع وقع إلا فيه ؟ وإن عنيتم بكونه حياً معنى سوى ما قلنا إنه لا يمتنع أن يعلم ويقدر . فلا بد من تفسيره ، فإنه مجهول التصور ، فضلاً عن كونه معلوم التصديق .

السؤال الثاني : إن سلمنا أن كونه حيّاً صفة زائدة على سبب[2] ذلك الامتناع فلم قلتم : إنه لما حصلت الحياة ، وجب أن يحصل هناك صحة أن يسمع ويبصر ؟ وبيانه من وجوه :

الأول : أن حياته تعالى مخالفة لحياة الواحد منا ، ولا يلزم من كون حياة الواحد منا مؤثرة في صحة السمع والبصر أن تكون حياته كذلك لما ثبت أن المختلفات في الماهية ، لا يجب[3] استواؤها في اللوازم والأحكام . ألا ترى أن حياة الواحد منا تقتضي صحة الشهوة والنفرة والألم واللذة والجهل والظن ، مع

---

(١) وضد السمع والبصر صمم وعمى (م) .
(٢) سلب (س) .
(٣) يجب (م) .

أن حياة الله تعالى ، تصحح[1] هذه الصفات ، وما ذاك إلا لأن حياة الله تعالى مخالفة لحياتنا ، فلم يلزم من كون حياتنا مقيدة بصحة هذه الصفات كون حياته كذلك ، وإذا ثبت هذا التفاوت في تلك الصورة ، فلم يجوز مثله ههنا ؟

الوجه الثاني : إن بتقدير حصول المماثلة بين الحياتين ، إلا أنا نقول : كما يعتبر في حصول الصحة قيام المصحح ، فكذلك يعتبر فيها كون الذات قابلة . فهب أن الحياة المصححة حاصلة هناك ، إلا أنه لا يمتنع أن يقال : تلك الذات المخصوصة (المخالفة)[2] بخصوصها لسائر الذوات ، غير[3] قابلة لهذه الصفة ، ولأجل كون تلك الذات المخصوصة غير قابلة لهذه الصحة انتفت هذه الصحة . والدليل عليه : أن الوجود يصحح جميع الصفات ، ثم إن الوجود حاصل في حق الله تعالى . مع أن أكثر الصفات ممتنعة في حق الله تعالى (وما ذاك إلا لأجل أن تلك الذات المخصوصة غير قابلة لهذه الصفات)[4] فكذا ههنا .

والوجه الثالث : هب أن الحياة المصححة لهاتين الصفتين ، والذات المخصوصة قابلة لها من حيث هي هي ، إلا أنه لا يمتنع أن يكون حصول هذه الصحة مشروطاً[5] بشرط مخصوص ، ويكون ذلك الشرط ، ممتنع الحصول في حق الله تعالى ، ففات ذلك الإمكان لفوات الشرط ، لا لفوات المصحح . ولقائل : أن يقول : وإذا كانت هذه الاحتمالات قائمة فقد سقط هذا الدليل .

السؤال الثالث : سلمنا أن صحة هذه الصفة حاصلة في ذات الله تعالى . ولكن ما المراد بالصمم والعمى اللذين جعلتموهما ضدين للسمع والبصر ؟ إن عنيتم بالصمم عدم السمع ، وبالعمى عدم البصر ، فحينئذ يرجع حاصل قولكم إلى أن السمع والبصر لو لم يحصلا لكان عدمها حاصلاً ، وعدمهما

(١) لا تصح [الأصل] .
(٢) من (م) .
(٣) غير (س) .
(٤) من (م) .
(٥) من (س) .

نقص . وذلك محال على الله . فيقال لكم : وهل النزاع وقع إلا فيه ؟ وهو أن حصول هاتين الصفتين . هل هو واجب أم لا ؟ وعدمها هل هو ممتنع أم لا ؟ وإذا كان حاصل دليلكم يرجع إلى عدم هاتين الصفتين محال في حق الله تعالى ، كان هذا إعادة لنفس الدعوى . ومعلوم أنه باطل . وإن ادعيتم أن الصمم معنى وجودي يضاد السماع ، وأن العمى معنى وجودي يضاد الإبصار ، فكل ذلك ممنوع . وما الدليل على صحته ؟

السؤال الرابع : سلمنا كون الصمم والعمى معنيين وجوديين مضادين للسمع والبصر . فلم قلتم : إن الذات القابلة للضدين يجب اتصافها بأحدهما ؟ وما الدليل على صحة هذه المقدمة ؟ ثم نقول : الذي يدل على فساده : أن الأجسام بأسرها متساوية (فتكون متساوية)[1] في قبول الصفات . فجسم الهواء قابل للطعوم المختلفة والألوان المختلفة ، مع أنه غير موصوف بشيء منها ، وكذلك الواحد منا ، يصح أن يكون موصوفاً بالإرادة والكراهية . ثم إنا نعلم أفعال أهل السوقة ، مع أنا لا نريدها ولا نكرهها .

السؤال الخامس : قولكم الصمم والعمى نقص . فما المراد من النقص ؟ فإن عنيتم بالنقص حصول أمر يمنع من كونه تعالى فاعلاً للعالم وخالقاً له . فلم قلتم : إن حصول هاتين الصفتين يمنع من كونه تعالى خالقاً للعالم (وفاعلاً للعالم ؟)[2] وإن عنيتم به معنى آخر . فلا بد من بيانه .

السؤال السادس : ما الدليل على أن النقص على الله محال ؟ ثم ههنا منهم من ادعى البديهة فيه ، ومنهم من عول على الدلائل السمعية . أما الأول فنقول : إن صح ادعاء البديهة فيه . فههنا طريق آخر أقرب منه : وهو أن يقال : الحيّ الذي يكون سميعاً بصيراً كامل والذي لا يكون كذلك ناقص والبديهة حاكمة بأنه يجب وصف الله بصفة الكمال ، لا بصفة النقصان ،

---

(١) من (م) .

(٢) من (س) .

فوجب وصفه بكونه سميعاً بصيراً . وإذا ثبت هذا ظهر أن ذكر هذا الطريق أولى من ذكر الطريق (الطويل) الذي ذكرتموه . وأما الذين عولوا في تقرير هذه المقدمة على الإجماع . فكلامهم ضعيف ، لأن الآيات الدالة على كون الإجماع حجة أضعف دلالة بكثير من الآيات الدالة على كونه سميعاً بصيراً .

وأقول : فإن كان الاكتفاء بالمقدمة السمعية (جائزاً)[1] فالاكتفاء بتلك الآيات أولى ، لأنها أدل على المقصود ، وأولى من المقدمات . فهذا هو الكلام في هذا الدليل .

(والطريق الثاني . طريق المعتزلة)[2]

وأما المعتزلة فقالوا : الله تعالى حيّ لا آفة به ، وكل من كان حياً ، لا آفة به ، فإنه يجب أن يكون مدركاً للمدركات عند حضورها ينتج أنه تعالى يدركها عند حضورها . أما المقدمة الأولى ، وهي أنه تعالى حيّ لا آفة به ، فقد ثبتت . وأما المقدمة الثانية وهي أن كل من كان حياً لا آفة به ، فإنه يدرك المدركات عند حضورها . فقد احتجوا عليه بأن الواحد منا إذا كان حياً ، وكان سليماً عن الآفات فإنه لا بد وأن يدرك . ألا ترى أن الحي إذا كان سليم العين ، وحضر المرئي مع الشرائط فإنه يبصره ، وإذا كان سليم الأذن وحضر المسموع فإنه يسمعه ، وإذا كان سليم الأعضاء ، ووضع الجمر على جسده ، فإنه يحس بتلك الحرارة ، فيثبت بما ذكرنا : أن الحي إذا كان سليماً عن الآفة ، فإنه يجب أن يدرك المدركات عند حضورها .

ولقائل أن يقول :

(السؤال الأول)[3] كون الواحد منا حيّاً ، يخالف كون الله تعالى حياً . وأيضاً : فذات الواحد مخالفة لذات الله تعالى بالماهية ، ولا يلزم من ثبوت حكم

---

(١) من (س) .
(٢) زيادة .
(٣) زيادة .

في ماهية ، ثبوت مثله فيما يخالف تلك الماهية .

السؤال الثاني : هب أن الحياة صفة مشتركة ، بين الشاهد والغائب ، إلا أنه لا يمتنع أن يكون إيجاب الحياة لصفة المدركية ، موقوف على شرائط تمنع ثبوتها في حق الله تعالى ، وحينئذ يمتنع حصول ذلك الحكم في الغائب لفوات تلك الشرائط .

وقال بعض المتأخرين من المعتزلة : إن تلك الأشياء لما كانت ممتنعة الثبوت في حق الله تعالى خرجت عن كونها شرائط بصحة الإدراك ، لأن المعدوم يمتنع كونه شرط لتأثر المقتضى ، وإذا خرجت عن كونها شرائط ، وكان المقتضى حاصلاً وجب ترتب الأثر عليه[1] .

ونقول : هذا باطل . لأن بتقدير أن يكون الشيء مشروطاً لشيء ، فعند فوات الشرط ، يجب فوات المشروط ـ إلا أنه يحصل المشروط بدونه ـ ولو صححنا ما ذكرتم لبطل قياس الخلف ، فإنا إذا قلنا : لم يوجد اللازم (فوجب أن لا يوجد الملزوم . فيقال : لِمَ لم يوجد اللازم)[2] فقد خرج عن كونه لازماً ، فوجب أن يحصل الملزوم بدونه ، فثبت : أن الكلام الذي ذكرتم ، لو صح لبطل قياس الخلف .

السؤال الثالث : هب أن كون الحيّ حياً يوجب المدركية ، إلا أن هذا إنما يجري في الإدراك الحسي ، فإن كون الحي حياً يوجب هذا النوع من الإدراك . فأما الإبصار والسماع ، فلا يحصلان لمجرد كون الحي حياً . فبطل قولكم : إن الموجب لهذا الإدراك ، مجرد كونه حياً . وهذا تمام الكلام في هذا الباب . والله أعلم .

---

(١) الأثر (س) .
(٢) من (م) .

الباب السادس

في
كونه تعالى متكلما

البحث عن حقيقة الكلام

المسألة الأولى[1] : في البحث عن حقيقة الكلام :

اعلم . أنا نعلم بالضرورة : أن لنا أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً . فنقول : هذه الماهيات . إما أن تكون مجرد هذه الألفاظ (أو معاني تدل عليها هذه الألفاظ)[2] .

والأول باطل لوجوه :

أحدها : وهو أن الصيغ الدالة على ماهية الأمر والنهي صيغ مختلفة ، بحسب اللغات المختلفة ، وماهية الأمر والنهي (واحدة ، فوجب التغاير) .

والثاني : إن ماهية الأمر والنهي)[3] حقائق ذاتية لا يمكن تبدلها وتغيرها بحسب الاصطلاحات والأوضاع . وأما هذه الألفاظ والعبارات فإنها قابلة للتبدل والتغير ، فوجب التغاير .

الثالث : إن الصيغة الموضوعة لإفادة معنى الخبر ، كان يعقل أن تكون موضوعة لإفادة معنى الطلب وبالعكس ، وأما انقلاب ماهية الخبر طلباً .

---

(١) في الأصل : الفصل العاشر .
(٢) من (م) .
(٣) من (م) .

وبالعكس . فإنه غير معقول ، فوجب التغاير .

فهذه الوجوه الثلاثة وأشباهها ، دالة على أن ماهية الأمر والنهي والخبر والاستخبار ، ليست نفس هذه الألفاظ . وإذا عرفت هذا فنقول : اختلفوا في ماهية الطلب . فمنهم من قال إنه : عبارة عن كونه مريداً صدور الفعل من الغير (والنهي : عبارة عن إرادة الترك . ومنهم من قال : الطلب ماهية مغايرة لتلك الإرادة بدليل أنه قد يريد الفعل من الغير)[1] مع أنه لا يأمر به ، وقد يأمر به مع أنه لا يريده . وذلك إذا كان المقصود من الأمر غرض آخر سوى إرادة الفعل ، والأولون أجابوا . فقالوا : إنه إذا أراد فعلاً من الغير ، فقد يكون بحيث يريد إعلام الغير (بكونه مريداً لذلك الفعل منه ، وقد يكون بحيث لا يريد ذلك الإعلام وهو إنما يسمى)[2] أمراً بذلك الفعل إذا أتى بفعل يدل على أنه أراد منه ذلك الفعل . وأما الثاني وهو أنه قد يأمر بما لا يريد ، فقد أجيب عنه : بأن ذلك لا يكون أمراً في الحقيقة . وإنما هو ذكر لفظ يوهم كونه مريداً لذلك الفعل . فهذا منتهى البحث فيه .

ثم تفرع عليه بحث آخر ، وهو أنا سواء قلنا بأن ذلك الطلب النفساني هو الإرادة أو معنى مغايراً لها . إلا أنا إذا أردنا أن نعلم غيرنا حصول ذلك المعنى في قلبنا . (فلا بد وأن نعمل عملاً يدل على حصول ذلك المعنى في قلبنا)[3] فالناس رأوا أن الأصلح الأصوب أن يتواضعوا (على أن يعينوا)[4] لكل معنى من المعاني ألفاظ مخصوصة ، وإن أتوا بتلك الأصوات المقطعة ، والألفاظ المركبة. دل إتيانهم بها على أنهم أرادوا كذا وكذا. ولقد كانوا قادرين على أن يعرفوا تلك المعاني بأفعال وأعمال سوى هذه الألفاظ إلا أنهم رأوا أن هذا الطريق أسهل وأصوب من وجوه :

الأول : إن الإنسان مضطر إلى استدخال النسيم البارد لأجل ترويح

---

(١) من (م ، س) .
(٢) من (م) .
(٣) من (س) .
(٤) من (م) .

القلب . فإذا سخن ذلك النسيم احتاج إلى إخراجه من الصدر ، وذلك الإخراج سبب لحدوث الصوت ، وذلك الصوت يمكن تقطيعه في المخارج المختلفة والمجالس المتباينة ، ويحدث لتلك الأصوات بسبب قطعها في تلك المخارج والمجالس هيئات مختلفة - هي الحروف - فإذا ركبت تلك الحروف الكثيرة حدثت أصناف كثيرة من الألفاظ ، يمكن تطبق كل واحد منها على نوع من أنواع الماهيات ، وبهذا الطريق يمكن تعريف المعاني التي لا نهاية لها بخلاف سائر الأفعال ، فإنه يقف[1] تركيبها على هذه الوجوه الكثيرة .

والثاني : إن هذه الأصوات كما توجد ، تنقص ، وتعدم فهي موجودة حال الاحتياج إليها ، ومعدومة حال الاستغناء عنها ، وأما سائر الأشياء فقد لا تكون كذلك .

والثالث : إن الاتيان بهذه الأصوات جاري مجرى الإتيان بالأمر الطبيعي ، بخلاف سائر الأعمال ، بهذا الطريق صار التعبير عن المعاني الحاضرة في القلوب والضمائر ، بهذه العبارات والألفاظ ، أولى من التعبير عنها بسائر الطرق . فظهر أن المتكلم عبارة عن فاعل الكلام . لأن المقصود من الكلام : أن يأتي الإنسان بعمل اصطلحوا على أنه متى أتى به ، فإنه يدل على أنه قام بقلبه (ميل إلى شيء ، أو نفرة عن شيء . ثم اصطلحوا على جعل ذلك الدليل هو هذه الألفاظ . وهذا كلام[2] معقول ، لا مجال للنزاع فيه .

المسألة الثانية : في إثبات كونه تعالى متكلماً :

اعلم أن هذا يتفرع على كونه تعالى فاعلاً مختاراً ، وعلى كونه تعالى عالماً بالجزئيات .

فأما الذين فسروا ذلك الطلب بالإرادة . فقالوا : ثبت أنه تعالى مريداً لبعض الأشياء وكارها لبعضها ، فإذا خلق أصواتاً في جسم مخصوص تدل تلك

---

(١) يعتبر (م) .
(٢) من (م) .

الأصوات بالوضع والاصطلاح على كـونه تعـالى مريـداً ، لما أراد ، وكـارهاً لما كره . وذلك هو الكلام .

وأما الذين فسروا ذلك الطلب بمعنى مغاير للإرادة . فهم يحتـاجون إلى إثبات مقدمات . أولها : الفرق المعقول بين ذلك الطلب وبين الإرادة .

وثانيها : إقامة الدلالة على كونه تعالى موصوفاً بذلك المعنى ، وليس للقوم فيه دليل جيد على ما سيأتي شرحه .

وثـالثها : إن[1] القـائلين بهذا المعنى زعمـوا أن هذا الشيء قـديم ، وهو بعيد .

ويدل عليه وجوه :

الأول : إنـه لا معنى للأمـر والنهي إلاّ التزام الفعـل ، والتـزام التـرك ، والعلم الضروري حاصل بأنه قبل وجود زيد فإنه يمتنع أن يحصل إلزامه فعـلاً ، وإلزامه تركاً . فـإن معنى الإلزام أن نقـول : يا زيـد ألزمتـك هذا الفعـل . ويا عمرو ألزمتك هذا الترك . والعلم الضروري حاصل أن عند عدم زيـد ، وعدم عمرو ، فإنه يمتنع أن نقول : يا زيد ألزمتـك هذا الفعـل ، ويا عمـرو ألزمتـك هـذا الترك ، وإن لم يكن هـذا العلم ضـروريـاً ، فليس عنـد العقـل شيء من العلوم الضرورية .

والثاني : إنه تعالى أخبر عن أشيـاء كقولـه : « إنا أرسلنـا نوحـاً »[2] و : « عصى آدم »[3] ومعلوم أن المخبر عنه سابق في الوجود على حصول الخبر ، فلو كـان هذا الخبر أزلياً ، لـزم أن يكون الأزلي مسبـوقاً بغيـره ، وهو محـال . فإن عارضوا ذلك بالعلم نقول : قد ذكرنا : أن المذهب الصحيح في هـذا الباب . هو قول أبي الحسين البصري : وهو أنه يتغير العلم عند تغير المعلوم .

---

(١) انه قديم (م) .
(٢) نوح ١ .
(٣) طه ١٢١ .

الثالث : وهو أنه تعالى لما ألزم زيداً إقامة صلاة الصبح ، فإذا أتى زيد بذلك الفعل . فهل بقي ذلك الإلزام الأول ، أو لم يبق ، فإن بقي وجب أن لا يكون له سبيل إلى الخروج عن العهدة ، لأنه وإن أتى بذلك الفع ألف ألف مرة ، فالإلزام الأول باقي (وإن لم يبق ذلك الالزام فقد عدم ، والمتكلمون مصرون على أن القديم يمتنع عليه العدم ، فلما عدم هذا الإلزام)[1] وهذا الأمر ، وجب على مقتضى قولهم : أن لا يكون قديماً .

الرابع : إن النسخ عندهم جائز ، والنسخ عبارة عن رفع الحكم بعد ثبوته . أو عن انتهاء (زمن)[2] ذلك الحكم[3] . وعلى التقديرين فقد عدم بعد وجوده ، وما يثبت عدمه امتنع قدمه .

الخامس : إن الصفة القديمة الأزلية تكون تعلقاتها (بمتعلقاتها)[4] أمراً ذاتياً لازماً واجباً . فلو كان أمر الله قديماً لوجب تعلقه بكل ما يصح (تعلقه)[5] به ، لكن الحسن والقبح العقليين باطل عند القائلين بهذا القول ، فلا شيء إلا ويصح الأمر به ، ولا شيء إلا ويصح النهي عنه ، فيلزم تعلق الأمر بكل الأشياء ، وتعلق النهي بكل الأشياء ، فيلزم كون الأشياء بأسرها مأموراً بها ، منهياً عنها ، وذلك يوجب اجتماع الضدين ، وهو محال .

السادس : إنا كما بينا : أن العلم بالشيء ، يجب أن يتغير عند تغير المعلومات (فكذلك الخبر عن الشيء يتغير عند تغير المخبر عنه ، وكل ما يتطرق التغير إليه وجب أن لا يكون قديماً ، لأنه)[6] ثبت أن ما كان قديماً كان العدم عليه محالاً[7] .

---

(١) من (م) .
(٢) زيادة .
(٣) القرآن نسخ شريعة التوراة .
(٤) من (س) .
(٥) من (س) .
(٦) من (م) .
(٧) مجالاً (م) .

فهذه وجوه عقلية ظاهرة في أنه يمتنع كون هذا الطلب والخبر قديماً ، سواء قلنا : إن هذا الطلب هو الإرادة أو غيرها .

واحتج القائلون بقدم الكلام بأشياء :

الأول : إنه تعالى حيّ ، وكل حيّ فإنه يصح أن يكون متكلماً ، وكل من صح عليه الاتصاف بصفة ، فإنه يجب أن يكون موصوفاً بتلك الصفة أو بضدها . وضد الكلام هو الخرس والسكوت . وذلك نقص ، والنقص على الله تعالى محال ، فوجب أن يكون في الأزل موصوفاً بالكلام .

والثاني : وهو أنا أجمعنا على أنه تعالى متكلم ، فأما أن يكون متكلماً لذاته ـ وهو باطل بالاتفاق ـ أو يكون متكلماً[1] بالكلام ، وذلك الكلام إن كان حادثاً ، فأما أن يحدث في ذاته ، أو في غيره ، أولاً في محل . والأقسام الثلاثة باطلة ، فبطل كون الكلام حادثاً ، فوجب أن يكون قديماً . وإنما قلنا : إن حدوث الكلام في (ذات الله محال ، لأنه يوجب قيام الحوادث بذات الله وهو محال . وإنما قلنا : إن حدوث الكلام في)[2] غيره محال ، لأنه لو جاز أن يكون متكلماً بكلام حاصل في غيره ، لجاز أن يكون جاهلاً بجهل يقوم بغيره ، وعاجزاً بعجز يقوم بغيره . وذلك باطل . وإنما قلنا : إن حدوث الكلام لا في محل : محال . فبالاتفاق . وأيضاً : فكلام الله تعالى صفة ، وصفة الشيء تكون حاصلة فيه لا محالة .

والثالث : إن الكلام إما أن يكون صفة كمال ، أو صفة نقص . فإن كان صفة كمال وجب أن يكون موصوفاً به أبداً . إذ لو لم يكن موصوفاً به في الأزل لزم كونه خالياً عن صفة الكمال ، والخلو عن صفة الكمال ، والخلو عن صفة الكمال نقصان ، والنقصان على الله محال . وإذا كان صفة نقص وجب أن لا يتصف به البتة ، لأن النقص على الله ـ عز وجل ـ محال. وحيث توافقنا على أنه تعالى قد اتصف به ، علمنا أنه ليس من صفات النقص .

---

(١) متكلماً (س) .
(٢) من (م) .

الـرابع : إن العلم الضـروري حاصـل بأن المتكلم أكمـل وأفضل ممن لم يكن متكلم ، ولا شـك أن الـواحـد منـا متكلم . فلو لم يـكن الله في الأزل متكلماً ، لزم أن يكون حال الواحد منا عند وجوده أفضل وأكمل من الله تعالى ، حين كان في الأزل ، وذلك محال . فيثبت أنه تعالى موصوف بالكلام في الأزل .

ولقائل أن يقول : أما الوجه الأول : فقد تكلمنا عليـه في مسألـة السمع والبصر ، والذي نريده ههنـا هو أن تقـول : لا نسلم أن السكوت نقص ، بـل النقص أن يقول القائل : يا زيد صلِّ ، ويـا عمرو صُم . مـع أن زيداً وعمرواً يكونان معـدومين ، ألا تـرى أن الرجـل إذا جلس في دار نفسه وحـده ، خالياً (عن الناس)[1] ثم يقول : يا مستقر اركب ، ويا قائماً أقبل[2] . فإن كل أحـد يقضي عليه بالجنون والنقص ، فكذا ههنا .

وأمـا الوجـه الثاني : وهـو أن قـولكم : أجمعنـا عـلى أنـه تعـالى متكلم . فنقول : إن عنيتم بكونه متكلماً أنه فعـل أفعالاً مخصـوصة ، دلت تلك الأفعـال على كونه تعالى مريداً لبعض الأفعال ، وكارهاً لبعضها ، فهذا مسلم إلا أن هذا القدر لا يدل على كونه تعالى موصوفاً بشيء من الصفات المسماة بالكـلام ، وإن عنيتم بكونه متكلماً : أمراً وراء ذلك فهذا ممنوع . والاتفاق ليس إلا في اللفظ .

وأما الوجـه الثالث : وهـو أن الكلام صفـة كمال ، والخلو عنـه نقص ، والنقص على الله محال . فجوابه : أن الاشتغال بالأمر والنهي حال عـدم المأمـور والمنهي ، هو النقص والسفه .

وهذا بعينه هو الجواب عن الرابع :

فهذا خلاصة الكلام المعقول في هذا الباب .

وأما اللفظيات والسمعيات ، ففيها أقوال كثيرة[3] لا تليق بهذا الكتـاب . والله أعلم بالصواب . ومنه التوفيق .

---

(١) من (م) .
(٢) في (م ، س) . تصحيف .
(٣) أقوال (س) .

الباب السابع

في
كونه تعالى قديمًا باقيًا

في
القدم والبقاء

من الناس[1] من يقول : إن كونه قديماً باقياً عين ذاته المخصوصة . ومنهم من يقول : هما صفتان قائمتان بذات الله تعالى .

واحتج الأولون بوجوه :

الأول : إن المفهوم من كون الشيء قديماً معقول لنا ، والذات المخصوصة التي هي ذات الله تعالى من حيث إنها هي غير (معلومة لنا)[2] فوجب التغاير . بيان الأول : أن القديم هو الذي لا أول لوجوده ، والباقي هو الذي يكون مستقر الوجود ، وهذا المفهوم معقول . وأما أن الذات المخصوصة ، التي هي ذات الله تعالى غير معقولة ، فلما ثبت تقريره فيما تقدم . وإذا لاحت المقدمتان ، فالنتيجة لازمة .

الثاني : إنا نقول القديم الباقي إما أن يكون جسماً أو جوهراً أو عرضاً ، أو شيئاً ما (مغايراً)[3] لهذه الأقسام الثلاثة ، فنجعل المفهوم من القديم الباقي مورد التقسيم إلى هذه الأقسام الأربعة ، ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام

(١) القدم والبقاء : زيادة والعنوان في الأصل : الحادي عشر .
(٢) من (س) .
(٣) من (س) .

فالمفهوم من القديم الباقي ، أمر مشترك بين هذه الأقسام ، فوجب كونه مغايراً لكل هذه الأقسام .

الثالث : إنا نقول : إن ذات الله تعالى قديمة باقية ، فتكون القضية مفهومة . وإذا قلنا : إن ذات الله (تعالى ذات)[1] لم يفد هذا الكلام شيئاً ، ولولا التغاير بين الذات وبين كونها باقية ، وإلا لقام كل واحد من هاتين القضيتين مقام الأخرى .

فهذه الوجوه الثلاثة ، دالة على أن كونه تعالى قديماً باقياً ، صفة .

واحتج المنكرون لكون البقاء صفة زائدة على الذات بوجهين :

الأول : إنه لو كان البقاء صفة قائمة بذات الله تعالى ، لافتقرت الذات إلى تلك الصفة فيلزم أن يكون واجب الوجود لذاته ، واجب الوجود لغيره ، وذلك محال . ولقائل أن يقول : لم لا يجوز أن يقال : الذات المخصوصة لكونها تلك الذات المخصوصة توجب (الدوام والاستمرار . والمحال إنما يلزم لو أثبتنا شيئاً وراء الذات يوجب)[2] دوام تلك الذات . أما إن قلنا : الذات المخصوصة توجب ذلك الدوام ، لم يلزم منه محال . مع أن على هذا التقدير يكون ذلك الدوام صفة من صفات الذات .

الثاني : إنه لو كان الدوام والاستمرار صفة ، لكانت تلك الصفة أيضاً دائمة مستمرة ، فيلزم أن يكون دوامها زائداً عليها ، ولزم التسلسل ، وأيضاً : فنقول : دوام تلك الصفة إما أن يكون لنفسها ، أو لشيء آخر ، فإن كان دوامها لنفسها ، ودوام تلك الذات لأجل تلك الصفة ، (فحينئذ تكون تلك الصفة واجبة لنفسها ، وتكون الذات واجبة لأجل تلك الصفة)[3] وما يكون دائماً لنفسه يكون أولى بكونه ذاتاً مستقلة بنفسها ، مما يكون دوامه بسبب غيره ،

---

(١) من (س) .
(٢) من (م) .
(٣) من (م) .

وأما إن كان دوام تلك الصفة بدوام شيء آخر ، فذلك الآخر إن كان هو الذات لزم الدور ، وإن كان شيئاً آخر لزم التسلسل ، والكل محال .

(فهذا حاصل الكلام المعقول الملخص في هذا الباب . والله أعلم)[1] .

---

(١) من (م) .

الباب الثامن

في
كونه تعالى حياً

(اعلم[1] أن المراد من كونه تعالى حياً) : إنه يصح أن يعلم ويقدر ، ولما ثبت بالدليل كونه قادراً عالماً . وكل ما كان موجوداً امتنع أن يكون ممتنع الوجود ، يثبت أنه تعالى يصح أن يعلم ويقدر ، ولا معنى لكونه حياً إلا ذلك . ولقائل أن يقول : الامتناع مفهوم عدمي ، فنفي الامتناع يكون عدماً للعدم ، فيكون موجوداً وكونه حياً مفهوم وجودي ، وأنه صفة للذات ، ونعت لها ، فيمتنع أن يكون عين الذات ، (فيكون)[2] هو صفة وجودية قائمة بالذات .

ومن الناس من قال : الحياة صفة موجودة لأجلها يصح على الذات أن يعلم ويقدر . واحتج عليه : بأنه لولا اختصاص تلك الذات بالصفة التي لأجلها يصح عليها العلم والقدرة ، لم يكن ثبوت هذه الصحة[3] لتلك الذات أولى ثبوتها لسائر الذوات .

ويقال له : هذا إنما يلزم لو قلنا : الذوات متساوية في الماهية ، حتى يقال : لولا اختصاص بعضها بهذه الصفة ، وإلا لما حصل هذا الامتياز . أما لما كانت ذاته المخصوصة مخالفة بالماهية لسائر الذوات لم يلزم ما ذكرتموه .

---

(١) عنونا بالباب السابع بدل الفصل الثاني عشر .

(٢) زيادة .

(٣) الصفة (س) .

وأيضاً : كما أن الذوات مختلفة في صحة أن يعلم ويقدر ، فكذلك مختلفة في صحة أن يكون حياً فإن وجب (أن يعلل ذلك الاختلاف بصفة ، لوجب أن يعلل اختلافها في صحة الحياة) بصفة أخرى ، ولزم التسلسل .

وإن قلتم : بأن ذلك الاختلاف معلل بالذات المخصوصة . فلم لا يجوز مثله في صحة العالمية والقادرية ؟ والله أعلم .

الباب التاسع

كلمات في الصفات

الفصل الأول

في
حصر صفات الله تعالى

اعلم[1] أن المتكلمين حصروا الصفات في هذه الثمانية . وهي كونه حياً ، عالماً ، قادراً ، مريداً ، سميعاً ، بصيراً ، متكلماً ، باقياً . فإذا قيل لهم : فهل تثبتون لله صفة أخرى ؟ قالوا : لا . لأن الدليل لم يدل إلا على هذه الصفات ، وما لا دليل عليه يجب نفيه . وربما قالوا : لو جوزنا إثبات ما لا دليل عليه لم يكن عدد أولى من عدد آخر ، فيلزم إثبات أعداد لا نهاية لها من الصفات المجهولة . وذلك محال .

وقد علمت في علم المنطق : أن عدم العلم بالشيء لا يفيد العلم بعدم الشيء .

وعلمت أيضاً : أن قول القائل : ليس عدد أولى من عدد . أن أريد به عدم هذه الأولوية في الذهن والعقل ، فذاك لا يفيد إلا التوقف وعدم الجزم ، وإن أريد به عدم الأولوية في نفس الأمر ، فهذا مما لم يمكن إثباته ، بل الواجب أن يقال : إن ما دل العقل على ثبوته قضينا بثبوته وما لم يدل العقل على ثبوته ولا على عدمه وجب التوقف فيه . والله أعلم .

---

(١) واعلم أن الفصول من هنا إلى آخر الكتاب الثالث من المطالب العالية ، فصول تفسيرية . وهي في النسخ تبدأ من الفصل الثالث عشر ، إلى الفصل الثاني والعشرين . وسنضع الفصول التفسيرية هذه تحت باب ، سميناه « كلمات في الصفات » وعنونا الفصول : بالفصل الأول ، والثاني . . إلخ .

الفصل الثاني

في
أنه تعالى عالم لذاته أو لمعنى ؟

اعلم[1] . أن أهم المهمات في هذه المسائل البحث عن محل الخلاف . فنقول : لا شك أن القادر هو الذي يصح منه الفعل . وهذه الصحة ليست نفس تلك الذات المخصوصة ، لأن المفهوم من هذه الصحة قد يعلمه من لا يعلم حقيقة تلك الذات المخصوصة . وأيضاً : العالم هو الذي يكون له شعور بذلك الشيء ، وتبين به . وقد عرفت أن معنى الشعور والإدراك والتبيين لا يحصل البتة إلا عند حصول نسبة مخصوصة بين ذات العالم وبين المعلوم . وهذه النسب والإضافات المسماة بالتعلق لا بد من إثباتها ، وإلا فيمتنع الاعتراف بكونه تعالى قادراً عالماً ، فإن كان المراد بقولنا : إنه تعالى عالم وله علم . وقادر وله قدرة هذا المعنى فذلك مما لا سبيل البتة إلى إنكاره ، وإن كان معنى العالم هو الذات الموصوفة بهذه النسبة الخاصة ، ومعنى القادر هو الذات الموصوفة بتلك الصحة المخصوصة ، كان نفي هذه النسب ، وهذه الإضافات نفياً لكونه عالماً قادراً . وإن كان المراد منه معنى آخر وراء ما ذكرناه فذلك يستدعي بحثاً آخر ، سوى ما ذكرناه . وتقريره :

إن من المتكلمين من زعم : أن العلم صفة قائمة بذات العالم ، ولها تعلق بالمعلوم . وهذا القائل أثبت أموراً ثلاثة : أحدها الذات . وثانيها :

---

(١) الرابع عشر [الأصل] .

الصفة . وثالثها : التعلق الحاصل بين تلك الصفة وبين ذلك المعلوم .

ومنهم من زعم أن العلم صفة توجب العالمية ، ثم إنهم أثبتوا تعلقاً بين العالم وبين المعلوم ، ولا أعرف كيفية مذاهبهم فيه . فإنه يحتمل أن يقولوا : العالمية هي المتعلقة بالمعلوم لا العلم ، ويحتمل أن يقولوا : العلم هو المتعلق بالمعلوم ، لا العالمية . وعلى هذه التقديرات فقد أثبتوا أموراً أربعة : الذات ، والعلم ، والعالمية ، والتعلق . ولا يبعد أن يثبتوا التعلق للعلم وللعالمية أيضاً . (وعلى هذا التقدير فقد أثبتوا أموراً خمسة .

وأما نحن فلا نثبت إلا أمرين الذات)[1] والنسبة ، المسماة بالعالمية ، وندعي أن هذه النسبة ليست نفس الذات ، بل هي أمر زائد على الذات ، موجود في الذات . وهذا هو البحث عن المعقول الصرف .

فأما المباحث اللفظية فهي أمور :

أحدها : أن تلك الصفات ، هل يقال : إنها مغايرة للذات أم لا ، بل هي لا نفس الذات ولا غيرها ؟

وثانيها : أن هذه الصفات هل توصف بكونها قدماء أم لا ؟

وثالثها : أن تلك الصفات هل توصف بأنها أعراض أم لا ؟

ورابعها : أنها هل توصف بأنها قائمة بالذات أو حالة في الذات ، أو موجودة في الذات ، أو يجب الامتناع من كل هذه الألفاظ ، إلا أنه يقال : إنها موجودة بالذات ؟ فجميع هذه المباحث لفظية لا معنوية .

إذا عرفت هذا فنقول : المشهور أن الفلاسفة والمعتزلة ينكرون الصفات[2] وأما الصفاتية فإنهم يثبتونها .

---

(1) من (م) .

(2) المعتزلة لا ينكرون الصفات . وكيف ينكرون صفة القدرة ، وهم يقرأون في القرآن ﴿ إن الله على كل شيء قدير ﴾ ؟ ولهم كتب في علم التوحيد مثل شرح الأصول الخمسة ، والمغني . والمجموع في المحيط بالتكليف فيها : إثبات الصفات ، وهي للقاضي عبد الجبار وتفسير القرآن للزمخشري فيه تنزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوقين . وللقاضي عبد الجبار أيضاً : كتاب تنزيه القرآن عن =

والتحقيق في شرح محل الخلاف ما ذكرنا .

قلنا : ههنا مقامان : الأول : إثبات العلم والقدرة ، بمعنى تلك النسب المخصوصة أمور زائدة على الذات . والمقام الثاني : بيان أن تلك الصفات المسماة بالعلم والقدرة . هل هي واجبة الوجود بأنفسها ، أو الموجب لها هو ذات الله تعالى ، أو يقال : ذات الله يوجب معنى ، وذلك المعنى يوجب هذه النسب والإضافات ؟ فهذا تمام الكلام في هذا البحث .

أما المقام الأول : فهو في بيان أن القدرة والعلم بالتفسير الذي ذكرناه يمتنع أن يكون عين الذات ، بل هما صفتان قائمتان بالذات ، والذي يدل على صحة ما ذكرناه وجوه :

الحجة الأولى : إن قولنا : عالم يناقضه قولنا : ليس بعالم ، (ولا يناقضه قولنا ليس بموجود ، وقولنا : موجود يناقضه قولنا : ليس بموجود ، ولا يناقضه قولنا : ليس بعالم)[٢] ولو كان كونه موجوداً هو عين كونه عالماً ، لامتنع حصول هذا التغاير ، لأن الشيء الواحد يمتنع أن يصدق عليه كونه نقيضاً له ، وكونه ليس نقيضاً له .

الحجة الثانية : إذا دل الدليل على أن العالم لا بد له من مؤثر قديم أزلي واجب الوجود لذاته ، فعند هذا يبقى العقل متوقفاً في أن ذلك المؤثر عالم ، أو ليس بعالم . وقادر ، أو ليس بقادر ، ويفتقر في إثبات كونه تعالى عالماً قادراً إلى دليل منفصل ، ولو كان كونه عالماً قادراً نفس كونه موجوداً قديماً واجباً . لما كان الأمر كذلك ، لأن الشيء الواحد يمتنع أن يصدق عليه كونه معلوماً ، وكونه لا معلوماً . لأن الجمع بين النقيضين محال .

الحجة الثالثة : إذا قلنا : إن ذات الله الموجودة موجودة . خرجت القضية

▪ المطاعن وكتاب تثبيت دلائل النبوة . والمؤلف نقل عنهم إثبات الصفات ، وكلامهم فيها ، ولكن المعتزلة ينكرون صفات الجسمية لله عز وجل ، وينكرون أن يكون الله جسماً ، وله يد ورجل وعين وأذن جارحة . فمن قال من العلماء : إن المعتزلة ينكرون الصفات ، فهو يعني أنهم ينكرون صفات الأعضاء ، لا صفات المعاني والأفعال .

(١) من (س) .

عن الإفادة . وإذا قلنا : ذات الله الموجودة : عالم قادر ، كانت القضية مفيدة ، وافتقرنا في التصديق بها إلى الحجة . ولولا أن المفهوم من كونه عالماً قادراً مغاير للمفهوم من كونه موجوداً ، لم يكن الأمر كذلك .

الحجة الرابعة : إنا بينا أنه عالم تحصل النسبة المسماة بالعلم ، لم يحصل كون العالم[1] عالماً والنسبة بين ذات العالم وبين ذات المعلوم صفة لتلك الذات ، ومفتقرة إليها ، وكيف لا نقول ذلك ، والنسب والإضافات مقولة بالقياس إلى غيرها ، والذوات القائمة بأنفسها ليست كذلك ، وكل ذلك يوجب التغاير ؟

الحجة الخامسة : إن المفهوم من كون الذات قادرة ، غير المفهوم من كونها عالمة . وذلك لأن القادر قد يكون عالماً ، وقد لا يكون ، كما أن العالم قد يكون قادراً وقد لا يكون . فلما كان ماهية العالمية غير ماهية القادرية ، وحدّ العالمية غير حدّ القادرية ، فلو قلنا : إنها عين الذات لزم أن يكون الشيء الواحد : لا يكون شيئاً واحداً . بل يكون شيئين متغايرين . وذلك محال .

الحجة السادسة : لو كان كونه عالماً ، عين كونه قادراً ، لكان كل ما صح كونه عالماً به وجب أن يصح كونه قادراً عليه ، فكان يلزم في الواجب لذاته ، وفي الممتنع لذاته أن يكون مقدوراً ، كما أنه معلوم له وحيث أطبق أهل العقل أن الواجب لذاته والممتنع لذاته معلوم ، (وليس بمقدور علمنا أن المفهوم من كون الشيء معلوماً ، مغاير للمفهوم من كونه مقدوراً)[2] وذلك يقتضي حصول المغايرة بين العلم وبين القدرة .

الحجة السابعة : إن القادر إذا خرج مقدوره إلى الوجود . لم يبق قادراً على إيجاده بعينه . لأن إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل محال . والمحال لا قدرة عليه ، فالمقدور بعد دخوله في الوجود لم يبق مقدوراً ، لكنه بقي معلوماً بعد خروجه إلى الوجود . وصدق هذا النفي ، والإثبات ، يوجب التغاير بين العلم وبين القدرة[3] .

---

(1) العالم (س) الشيء (م) .
(2) من (م) .
(3) من (م ، س) .

الحجة الثامنة : إن العلم ماهية مخصوصة ، والقدرة أيضاً ماهية مخصوصة ، فإما أن تكون إحدى الماهيتين عين الأخرى أو غيرها ؟ فإن كان الأول كان لفظ العلم ولفظ القدرة لفظان مترادفان ، يفيد كل واحد منهما ما يفيده الآخر . ومعلوم أن ذلك باطل ، لأن حد العلم غير حد القدرة ، وأحكام العلم غير أحكام القدرة ، وخواص كل واحد منهما مغايرة لخواص الآخر . وإذا كان الأمر كذلك وجب أن يكون المعقول من كونه عالماً ، مغايراً للمعقول من كونه قادراً ، وأن يكون المعقول من كل واحد منهما ، مغايراً للمعقول من كونه موجوداً . وذلك يفيد المطلوب .

ولنعبر عن هذا الكلام بعبارة أخرى . فنقول : المعقول من كونه عالماً ، ومن كونه قادراً ، ومن كونه ذاتاً موجودة ، إما أن يكون معقولاً واحداً ، أو لا يكون كذلك . والأول باطل بالبديهة ، لأنا ببديهة العقل[1] نعلم أن هذه الألفاظ ليست مترادفة بل هي ألفاظ متباينة ، يفيد كل واحد منهما غير[2] ما يفيد الآخر . فهذه المعاني الثلاثة إما أن تكون ذوات ثلاثة قائمة بأنفسها . وذلك باطل بالاتفاق ، وبصريح العقل ، أو يكون بعضها موصوفاً ، والبواقي صفات . وهو المطلوب .

واحتج نفاة الصفات بوجوه :

الحجة الأولى للفلاسفة : قالوا : هذه الصفات إما أن تكون واجبة الوجود لذواتها ، أو جائزة الوجود لذواتها . والقسمان باطلان ، فالقول بثبوتها : باطل

أما بيان أنه يمتنع كونها واجبة الوجود لذواتها فلوجهين : الأول : ما ثبت أن واجب الوجود لذاته[3] يمتنع أن يكون أكثر من واحد . والثاني : أن الصفات غير (قائمة بأنفسها بل هي)[4] قائمة بالذات ، والقائم بغيره مفتقر

(١) العقل (س) .
(٢) غير (م) .
(٣) لذاته (س) .
(٤) من (س) .

إلى الغير ، فيكون ممكناً لذاته ، لا واجباً لذاته .

وأما بيان أنه يمتنع كونها ممكنة لذواتها ، فهو أن كل ممكن لذاته ، لا بد له من سبب . وذلك السبب ليس إلا تلك الذات ، وذلك محال من وجهين : **الأول** : إنه إذا كان المؤثر هو تلك الذات والقابل أيضاً تلك الذات فيلزم كون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً ، وهو محال . والثاني : هو أن الاحتياج لا يحصل إلا عند زمان الحدوث ، وإلا لزم تكوين الكائن ، وهو محال ، فلو كانت هذه الصفات معللة بالغير ، لكانت حادثة ، لكن كونها حادثة محال ، فيمتنع كونها معللة بالذات .

الحجة الثانية للفلاسفة : قالوا : إله العالم إما أن يكون فرداً أو مركباً ، ويمتنع كونه مركباً ، لأن كل مركب فهو مفتقر إلى كل واحد من أجزائه ، وجزء الشيء غيره ، فكل مركب فهو مفتقر إلى غيره ، وكل مفتقر إلى الغير ممكن لذاته ، فلو كان إله العالم مركباً لكان ممكناً لذاته ، وكل ممكن لذاته ، فلا بد له من سبب يوجده . فيثبت أن إله العالم لو كان مركباً لكان ممكناً ، ولو كان ممكناً افتقر إلى الفاعل ، وذلك محال في حق إله كل الممكنات ينتج أن إله كل الممكنات لا يكون مركباً ، وكل ما لا يكون مركباً ، كان فرداً مطلقاً . والمجموع الحاصل من الصفة والموصوف يكون مركباً ، فيثبت أن إله العالم فرد مطلق ، وليس فيه تركيب من الصفة والموصوف . وهو المطلوب .

وأما دلائل المعتزلة : ـ فلهم وجوه عامة في كل الصفات ، ووجوه خاصة في كل واحد من الصفات ـ أما الوجوه العامة :

فالحجة الأولى : قالوا : عالمية الله تعالى واجبة ، والواجب لا يعلل . أما أن عالمية الله تعالى واجبة ، فلأنها لو كانت جائزة لافتقر ذلك العالم إلى فاعل يجعله عالماً ، وحينئذ يصير إله العالم[1] عبداً ، وهو محال . وأما أن الواجب لا يعلل . فلأن الافتقار إلى العلة ، لأجل أن يترجح بسببها جانب الوجود على جانب

---

(١) الإله (م) .

العدم . وإذا كان ذلك الرجحان حاصلاً على سبيل الوجوب ، امتنع افتقاره إلى العلة .

الحجة الثانية : القول بالقدماء يفضي إلى المحال فيكون محالاً . والدليل عليه : أنا قد دللنا على أن القدم مفهوم ثبوتي ، فالقدماء تكون متشاركة في هذا المفهوم ، (وإذا كانت متشاركة)[1] فإما أن يخالف بعضها بعضاً بشيء من الأجزاء المقومة ، أو لا يكون كذلك . فإن كان الأول فما به المشاركة غير ما به المخالفة ، لأن كل واحد من أولئك القدماء مركب من هذين القيدين ، وهما قديمان ، ضرورة أن جزء ماهية القديم قديم ، فذانك الجزءان يتشاركان في القدم ، ويتخالفان في موجبه الآخر ، فيكون كل واحد من ذينك الجزئين أيضاً مركباً ، فيلزم كون كل واحد منها مركباً من أجزاء غير متناهية (وهو محال . وإن كان الثاني وهو أن أولئك القدماء لا يخالف بعضها بعضاً في جزء مقوم للماهية)[2] فهي أشياء متماثلة في تمام الماهية ، فيلزم كون الذات صفة ، والصفة ذاتاً ، ويلزم القول بتعدد الآلهة وهو محال)[3] .

الحجة الثالثة : إنه لو قامت الصفة بالذات لحصل في الوجود قدماء متغايرة ، وذلك باطل بالاتفاق .

الحجة الرابعة : إن المعقول من حلول الصفة في الذات حصول تلك الصفة في الحيز المعين ، تبعاً لحصول ذلك المحل فيه ، وإنا لو رفعنا هذا المعنى من العقل ، فحينئذ لا يكون قيام أحدهما بالآخر أولى من قيام الآخر بالأول ، فيثبت أن قيام الصفة بالموصوف ، يقتضي كون الموصوف حاصلاً في الحيز ، مختصاً بالجهة ، وذلك في حق الله تعالى محال .

الحجة الخامسة : إن ذات الله تعالى ، إما أن يتم إلهيتها بدون هذه الصفات ، وإما أن لا تتم . والثاني يوجب كونه محتاجاً إلى الغير ، والأول

(١) زيادة .
(٢) من (س) .
(٣) من (م) .

يقتضي أن تكون تلك الذات المخصوصة كافية في الإلٰهية . ومتى كان الأمر كذلك ، كان الإله غنياً في إلٰهيته عن هذه الصفات . ومثل هذه الصفات يجب نفيها بالاتفاق .

الحجة السادسة : الذات وحدها ، إما أن تكون كافية في الإلٰهية أو لا تكون . فإن كانت الذات وحدها كافية في حصول الإلٰهية ، كانت هذه الصفات لغواً في حصول الإلٰهية ، وإن لم تكن كافية . فنقول : الصفات إما أن تكون كافية في حصول الإلٰهية أو لا تكون . فإن كانت كافية في الإلٰهية كانت (الذات)[1] لغواً فيها ، وإن لم تكن كافية فنقول : فعلى هذا التقدير الذات من حيث إنها هي غير كافية ، والصفات أيضاً غير كافية ، فعند اجتماعهما إما أن يحصل أمر زائد على ما حصل حال الانفراد ، أو لم يكن كذلك . فإن حصل فالموجب لذلك الزائد ، إما الذات وحدها ، أو الصفة وحدها ، وحينئذ يعود التقسيم الأول . أو مجموعهما فحينئذ يعود الكلام من أنه إما أن يكون قد حصل حال الاجتماع (ما لم يحصل)[2] حال الانفراد ، أو لم يحصل . فإن كان الأول كان حصول ذلك الزائد لأجل سبب زائد آخر ، ولزم التسلسل ، وهو محال ، وإن لم يحصل زائد أصلاً كان الحاصل عند الاجتماع ، كما هو عند الانفراد (ولما كان عند الانفراد)[3] ولم تكن الإلٰهية حاصلة ، وجب القطع بعدم حصولها عند الاجتماع ، فيثبت أن الإلٰهية من لوازم تلك الذات المخصوصة من حيث هي هي ، ولا حاجة معها إلى إثبات صفة أخرى .

وأما الوجوه التي تمسكوا بها في نفي العلم خاصة . فهي ثلاثة :

الحجة الأولى : لو كان تعالى عالماً بالعلم ، لتعلق علمه بما تعلق به علم الواحد منا ، من الوجه الواحد . وكل علمين كذلك فهما مثلان ، ويلزم من تماثلهما ، إما قدمهما معاً ، أو حدوثهما معاً ، وذلك محال .

---

(١) من (س) .
(٢) من (س) .
(٣) من (م ، س) .

الحجة الثانية : لو كان تعالى عالماً بالعلم ، لكان إما أن يكون عالماً بعلم واحد ، أو بعلوم متناهية ، أو بعلوم غير متناهية ، والثلاثة باطلة ، فالقول بكونه عالماً بالعلم باطل . وإنما قلنا : إنه لا يجوز أن يكون عالماً بعلم واحد ، لأنه لا يصح أن يعلم كونه تعالى عالماً (بهذا المعلوم)[1] مع الذهول عن كونه عالماً بالمعلوم الآخر ، والمعلوم مغاير لغير المعلوم . وإنما قلنا : إنه لا يجوز أن يكون عالماً بعلوم متناهية ، لأن معلوماته غير متناهية . وإذا توزعت المعلومات المتناهية على المعلومات التي لا نهاية لها ، لزم تعلق العلم الواحد بمعلومات كثيرة . وإنما قلنا : إنه لا يجوز أن يكون عالماً بعلوم غير متناهية ، لأن كل عدد موجود ، فإنه يقبل الزيادة والنقصان ، وكل ما كان كذلك فهو متناهي . ينتج : أن كل عدد موجود فهو متناهي . وما لا يكون متناهياً ، يمتنع وجوده .

الحجة الثالثة : لو كان عالماً بالعلم ، لكان إما أن يعلم ذلك العلم بعين ذلك العلم ، وهو محال . لأن العلم لا بد فيه من نسبة مخصوصة ، وحصول النسبة بين الشيء وبين نفسه محال ، أو بعلم آخر ، والكلام فيه كما في الأول . فيلزم إما الدور وإما التسلسل ، وهما محالان .

والجواب عن الأول : إنه بناء على أن الشيء الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً . وقد بينا أنه باطل .

وعن الثاني : لم لا يجوز أن يقال الذات المخصوصة واجبة الوجود لعينها ، وهي موجبة لتلك العالمية المخصوصة ولتلك القادرية ؟ .

وأما الحجة الأولى للمعتزلة فنقول : إن عنيت[2] بكون عالمية الله واجبة لعين تلك الذات المخصوصة ، فهذا عين محل النزاع . وإن أردت أنها واجبة على الإطلاق فنقول : هذا لا يقدح في غرضنا ، فإن ذات الله إذا كانت موجبة لمعنى ، وكان ذلك المعنى موجباً للعالمية ، فحينئذ تكون ذاته موجبة لما يوجب العالمية وذلك لا يقدح في كون العالمية واجبة .

---

(١) من (م ، س) .
(٢) أيها القاضي .

وأما الحجة الثانية لهم : فنقول : إنهم معترفون بحصول العالمية والقادرية ، فكل ما تذكرونه في المعنى ، فنحن نورده عليكم في العالمية والقادرية .

وأما الحجة الثالثة : وهو التزام قدماء متغايرة ، فإن عنيتم بالغيرين الحقيقتان المختلفتان . فهذا مسلم . وهو أول المسألة ، وإن عنيتم به الشيئين اللذين يجوز أن يفارق أحدهما الآخر ، إما بمكان أو بزمان فلم قلتم : إن كل موجودين يجب أن يكونا كذلك ؟

وأما الحجة الرابعة : وهي أن المعقول من الحلول حصول الصفة في الحيز ، تبعاً لحصول محلها فيه . فقد أبطلنا هذا التفسير في باب تفسير الجوهر والعرض . وقوله : لو دفعنا بهذا المعنى لم يكن حلول أحدهما في الآخر أولى من العكس . فجوابه : إنا بينا : أن قول القائل ليس هذا أولى من ذلك مقدمة ركيكة ضعيفة .

وأما الحجة الخامسة : وهي أن ذاته إن كانت كاملة في الإلهية فلا حاجة إلى الصفة . فنقول : لم لا يجوز أن يقال تلك الذات المخصوصة أوجبت المعنى ؟ وذلك المعنى أوجب العالمية . وهذا هو بعينه الجواب عن الحجة السادسة .

وأما الحجة الأولى من الوجوه التي تمسكوا بها في نفي علم الله : فنقول : العلمان إذا تعلقا بذلك المعلوم الواحد ، فقد اشتركا في ذلك الحكم ، والاشتراك في الأثر لا يقتضي الاشتراك في ماهية المؤثر ، لأن المختلفان في الماهية لا يمتنع اشتراكهما في بعض اللوازم .

وأما الحجة الثانية : فنقول : كل ما أوردتموه علينا في العلم فهو لازم عليكم في التعلقات . وهذا هو الجواب بعينه عن الحجة الثالثة .

فقد ظهر بهذه التنبيهات أن هذه الدلائل بأسرها ضعيفة . ثم نقول : إنها بأسرها إنما تتوجه على من يقول هذه التعلقات معللة بصفات أو بمعاني قائمة بالذات . ونحن لا نقول بذلك ، بل قد دللنا على أن هذه التعلقات معلومات

زائدة على الذات . وعندنا : إنها معللة بنفس الذات ، وعند هذا يظهر أن شيئاً من هذه الدلائل لا يتوجه علينا البتة . وبالله التوفيق .

المقام الثاني : اعلم أنا قد ذكرنا أن المراد من القادرية كونه بحيث يصح منه الإيجاد والترك . والمراد من العالمية هذه النسبة المخصوصة والإضافة المخصوصة فنقول من المعلوم بالضرورة : أن هذه الصحة المخصوصة ، وهذه النسبة المخصوصة لا تكون ذوات قائمة بأنفسها مستقلة بحقائقها ، فهي لا بد وأن تكون ممكنة لذواتها ، وكل ممكن فلا بد له من سبب . وذلك السبب إما تلك الذات أو غيرها . والأول باطل وإلا لكانت تلك الذات مفتقرة في لوازمها إلى غيرها ، والمفتقر إلى الغير ممكن لذاته ، فواجب الوجود لذاته ممكن لذاته فيثبت أن الموجب لهذه الأحكام والنسب هو ذاته المخصوصة ، إلا أنه بقي ههنا بحث آخر ، وهو : أن اللوازم على قسمين لوازم بغير وسط ولوازم بوسط . فهذه العالمية والقادرية لا يبعد أن يكون موجبها هو عين ذات الله ، ولا يبعد أيضاً أن يقال : إن ذات الله تعالى توجب أمراً ، وذلك الأمر يوجب هذه العالمية والقادرية ، سواء قلنا : تلك الواسطة واحدة ، أو وسائط كثيرة ، فكل واحد من الوجهين محتمل . إلا أنا نقول : لما كان لا بد من الاعتراف بكون تلك الذات المخصوصة موجبة لهذه النسب والإضافات . إما بواسطة وإما بغير واسطة ، وكانت الواسطة مجهولة وجب على سبيل الأولى والأخلق حذف هذه الواسطة من البين . والاعتراف بكون الذات المخصوصة موجبة لها . والذي يقرر ذلك : أنا إذا استدللنا بحدوث العالم على الفاعل المختار . فإذا قيل : لم لا يجوز أن يقال : بأن الفاعل المختار معلول علة موجبة بالذات ؟ قلنا : لما وجب الاعتراف بوجود موجود واجب الوجود لذاته ، وبوجود الفاعل المختار ، كان الأولى أن نقول : ذلك الفاعل المختار هو ذلك الموجود الواجب لذاته ، وحذفنا الوسائط من البين . فلما قلنا هذا في المعلولات المباينة عن ذات الله تعالى ، وجب أيضاً أن نقوله ونعقله في الصفات القائمة بذات الله .

واحتج القائلون بإثبات هذه المعاني بوجوه :

الأول : وهو أن العلم في الشاهد صفة متعلقة بالمعنى ، فيجب أن يكون

في الغائب كذلك ، لأن الحقيقة والماهية لا تختلف بسبب اختلاف الشاهد والغائب .

والثاني : إن العالمية حصلت بعد أن لم تكن في الشاهد ، فوجب كون العلم صفة موجودة ، ولا يمكن أن يقال : إن الذي حدث هو مجرد النسب والإضافات لأن ذات الجسم لا يمكن أن تكون متعلقة بالمعلوم ، فوجب أن يكون الحادث صفة يحصل لها هذا التعلق .

والثالث : إن العلم ما له تعلق بالمعلوم ، فلو كانت الذات متعلقة بالمعلوم لزم أن تكون ذات الله علماً ، وذلك باطل .

ولمجيب أن يجيب عن الأول : فيقول : العلم في الشاهد ليس إلا هذا التعلق المخصوص ، وإلا هذه النسبة المخصوصة . ونحن نعقل من معنى العلم إلا هذا الشعور وهذا الإدراك وهو ليس إلا هذه النسبة المخصوصة .

وعن الثاني : لم لا يجوز أن يقال : هذه النسبة المخصوصة إذا حدثت في الجسم فقد حصل العلم والشعور والإدراك ، وإذا لم تحصل فقد زال العلم فإما أن يعتقد أنه حصل صفة وحصل لتلك الصفة هذا التعلق ، فهذا ممنوع؟

وعن الثالث : إنا لا نسلم أن العلم عبارة عن شيء متعلق بالمعدوم ، بل العلم عبارة عن نفس التعلق ، وعن نفس تلك النسبة المخصوصة . وعلى هذا فإنه لا يلزم من كون الذات موصوفة (بذلك التعلق)(١) أن تكون الذات عالماً . فهذا تمام كلامنا في هذا الباب (والله أعلم بالصواب)(٢) .

---

(١) من (س) .

(٢) من (م) .

الفصل الثالث

في

إحصاء صفات الله تعالى

اطبقت[1] الفلاسفة : على أن صفات الله تعالى . إما سلوب وإما إضافات . أما السلوب فكقولنا : إنه ليس بجسم ولا بجوهر ولا بمتحيز . وأما الإضافات فكقولنا : إنه جواد موجد مفضل ، وأما ما يتركب من هذين القسمين فأقول : إنهم ذكروا ما يبطل هذه المقدمة . وذلك لأنهم قالوا : العلم عبارة عن صورة مطابقة للمعلوم (في العالم)[2] ، وإذا كان الأمر كذلك فعلمه تعالى بالمعلومات عبارة عن صور مطابقة للمعلومات وتلك الصور ليست باب السلوب ولا من باب الإضافات فهذا اعتراف منهم بأن الله تعالى صفة حقيقية قائمة بذاته . وذلك يبطل قولهم : إن صفات الله محصورة في السلوب والإضافات .

واعلم . أنا بينا أنه لا سبيل إلى إثبات ذلك الحصر إلا على سبيل الأولى والأخلق . وأما العلم فلو كان من باب النسب والإضافات ، لم يكن إثبات العلم قادحاً في ذلك الحصر . فهذا ما نقوله في هذا الباب (وبالله التوفيق)[3] .

---

(١) الفصل الخامس عشر [الاصل] .
(٢) من (س) .
(٣) من (م) .

الفصل الرابع

في
أن تكوين الشيء هل هو نفس المكون، أو غيره ؟

اعلم[1] . أنه تعالى إذا أخرج الشيء (إلى الوجود)[2] ، فههنا أمران : أحدهما : ذلك المكون . والثاني : أنه تعالى كون ذلك الشيء وأخرجه من العدم إلى الوجود ، فتكوين الله تعالى إياه . هل هو نفس ذلك الأثر أم هو مغاير له ؟ ونظير هذا البحث في الشاهد أن التحريك هل هو عين الحركة ؟ والتسويد . هل هو عين السواد ؟ فمن قال : التكوين نفس المكون . قال (التحريك نفس الحركة ، والتسويد نفس السّواد . ومن قال : التكوين نفس المكون . قال (التحريك نفس الحركة ، والتسويد نفس السواد . ومن قال : التكوين غير المكون . قال)[3] في هذه الصورة بالتغاير . وهذا البحث غامض ، وله غور عظيم .

ونقول : لمن قال : إن التكوين غير المكون أن يحتج بأنه إذا قيل : لم حدث هذا الشيء ؟ ولم وجد بعد أن كان معدوماً ؟ فيقول : لأجل أن القادر أحدثه وأوجده ، فيعلل وجوده بأحداث المحدث إياه ، وبإيجاد الموجد إياه . فلو كان أحداث المحدث إياه نفس وجود ذلك الأثر ، لصار قولنا : إنه إنما وجد لأجل أن القادر أوجده ، جارياً مجرى أن يقال : إنه إنما وجد لنفسه ، لكنه لو

(١) الفصل السادس عشر [الأصل] .
(٢) من (س) .
(٣) من (م ، س) .

وجد لنفسه وبنفسه ، لزم أن لا يكون للقادر فيه أثر ، وذلك يقتضي نفي التأثير ، ونفي المؤثر ، وذلك باطل . فيثبت بهذا : أن إيجاد الموجد له ، مغاير لوجوده في نفسه .

وذلك الإيجاد والتكوين ليس هو نفس القدرة ، وذلك لأن القادر قد يكون قادراً على أشياء مع أنه لا يوجدها ، ألا ترى أنه تعالى قادراً على خلق شموس كثيرة ، وأقمار كثيرة ، مع أنه تعالى ما خلقها . فهو قادر عليها وغير خالق لها ، فيثبت بهذا : أن التكوين صفة مغايرة للقدرة ، ومغايرة للمكون وذلك هو المطلوب .

وأما الذين قالوا : التكوين لا يجوز أن يكون غير المكون ، فقد احتجوا عليه : بأن التكوين لو كان غير المكون ، لكان ذلك التكوين إما أن يكون قديماً أو محدثاً ، فإن كان قديماً لزم من تقدمه قدم المكون[1] ، لأن التكوين إنما يصدق مع حصول الكون . ألا ترى أنه ما دام الفعل يكون باقياً على العدم الأصلي ، فإنه يصدق على ذلك القادر أنه ما أثر فيه ، وما كونه ، وما تصرف فيه . فيثبت أن التكوين لا حصول له إلا عند حصول المكوّن ، فلو كان التكوين قديماً لزم أن يكون المكون قديماً ، وذلك يوجب قدم العالم . وأما إن كان التكوين حادثاً ، افتقر تكوينه إلى تكوين آخر ، وذلك يوجب التسلسل ، وهو محال .

فهذا خلاصة ما في الموضع (من المباحث العقلية ، وستكون لنا عودة إلى هذا البحث في الكتاب المشتمل على الحدوث والقدم . وبالله التوفيق)[2] .

---

(١) المكون (م) المعلول (س) .
(٢) من (م ، ت) .

الفصل الخامس

في تقسيم أسماء الله تعالى

اعلم(1) أن أسماء الله تعالى يمكن تقسيمها من وجوه :

التقسيم الأول : وهو أن الإسم الواقع على الشيء إما أن يكون مسماه هو الذات ، أو جزء من أجزاء الذات ، أو أمراً خارجاً عن الذات .

أما (القسم الأول : وهو)(2) الاسم الدال على الذات : فهذا معقول في الجملة . وهل يعقل إثباته في حق واجب الوجود أم لا ؟ ولقائل أن يقول : ذات الله تعالى ذات مخصوصة ، متميزة بنفسها ، وبخصوصيتها عن سائر الذوات ، على ما ثبت ذلك بالبراهين القاطعة ، وتلك الذات المخصوصة من حيث هي هي غير معلومة للخلق . وإذا لم تكن معلومة امتنع وضع الإسم لها ، لأن المقصود من الإسم أن يصطلح شخصان على وضع لفظة معينة لتعريف (معنى)(3) معين ، حتى أن كل واحد منهما إذا تلفظ بتلك اللفظة عرف السامع أن مراد القائل من تلك اللفظة ذلك المعنى . فعلى هذا وضع الاسم إنما يعقل حيث كان المعنى معلوماً للقائل والسامع ، ولما كانت الحقيقة المخصوصة التي لواجب الوجود غير معلومة لأحد من الخلق ، كان وضع الاسم لتلك الحقيقة المخصوصة ، ممتنعاً .

---

(1) الفصل السابع عشر [الأصل] .
(2) زيادة .
(3) من (س) .

وعبّر قدماء الفلاسفة عن هذا المعنى فقالوا : إنها حقيقة لا تدركها عقول الخلق ، فلا إسم لها ، إلا أن نشرح الحقيقة بأنها واجبة الوجود لذاتها .

ولمجيب أن يجيب فيقول : الذي ثبت عندنا : أنا لا نعرف تلك الحقيقة المخصوصة . وأما أنه يمتنع عقلاً عرفانها ، فذلك لم يثبت بالدليل البتة . وبتقدير أن يكون ذلك ممتنعاً لم يبعد أن يشرف الحق ـ سبحانه ـ بعض عباده بتلك المعرفة . وحينئذ يكون وضع الاسم منتفعاً به ، وأيضاً : فهب أن العقول البشرية تمتنع عليها (هذه المعرفة إلا أنه لم يثبت أن الأرواح القدسية الملكية يمتنع عليها)[1] ذلك . وأيضاً : فهب أن العقول البشرية والأرواح الملكية يمتنع عليها تحصيل هذا العرفان ، إلا أنه لا يبعد أن يكون لتلك الحقيقة المخصوصة إسم معين . ثم إنه تعالى يشرف بعض عبيده بتعريف ذلك الاسم ، ولا يبعد أن يكون ذكر ذلك الاسم ، سبباً ، لأن تنقاد لذكره الأرواح المطهرة المقدسة ، ولا يبعد أيضاً : أن يحصل لذاكره ، قوة في الروح ، لا تحصل إلا بذلك الطريق . فكل هذه الوجوه محتملة .

وأما القسم الثاني : وهو الاسم الذي يفيد جزء الماهية . فنقول : هذا في حق واجب الوجود محال . لأنه فرد منزه عن جهات الكثرة والتركيب .

وأما القسم الثالث : وهو الاسم الذي يفيد صفة خارجة عن الماهية . فنقول : هذا الاسم إما أن يدل على صفة حقيقية عارية عن الإضافة ، أو يدل على إضافة فقط (أو على سلب فقط)[2] أو على صفة حقيقية مع إضافة أو على صفة حقيقية مع سلب . أو على صفة إضافية مع سلب أو على مجموع صفة حقيقية إضافية أو سلبية فهذه أقسام سبعة[3] .

أما القسم الأول : وهو الذي يدل على صفة حقيقية خارجة عن الماهية ،

---

(١) من (م) .
(٢) من (س) .
(٣) حقيقية أو إضافية أو سلبية (م) .

فنقول : تلك الصفة إما الوجود ، وإما شيء من كيفيات الوجود ، وإما قسم ثالث مغاير للقسمين ، أما اللفظ الدال على كونه موجوداً . فهو لفظ الموجود .
واعلم أن الموجود قد يراد به ما قبل[1] الوجدان . وعلى هذا التقدير ، فالموجود يجري مجرى المعلوم . ومنه قوله تعالى : ﴿لوجدوا الله تواباً رحيماً﴾[2] وقد يراد به كونه ثابتاً في نفسه متحققاً في ذاته . وإذا ثبت هذا الاحتمال فحينئذ لا يكون لفظ الموجود نصاً في هذا المعنى . ولهذا السبب كان بعض الموحدين يعبر عن وجوده تعالى في نفسه بلفظ : الهستية[3] ، لأن هذا اللفظ ، وإن كان فارسياً ، إلا أنه نص في المقصود ، وأما لفظ الموجود فإنه ليس نصاً في هذا المعنى .

إذا عرفت هذا فنقول : الألفاظ الدالة على الذات كثيرة . ونحن نذكر بعضها :

فالأول : لفظة الحق . فنقول الحق هو الموجود ، والباطل هو المعدوم . وأحق الأشياء باسم الحق هو الله ـ سبحانه ـ قال ـ سبحانه ـ : ﴿ ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق﴾[4] وهو أيضاً : يحق الحق . قال تعالى : ﴿ ويحق الله الحق بكلماته ﴾[5] وأيضاً : وعده حق . قال تعالى : ﴿ إن وعد الله حق ﴾[6] .

واعلم . أن الحق هو الموجود ، والباطل هو المعدوم ، فإذا كان الشيء واجب الوجود كان اعتقاد وجوده ، والإقرار بوجوده : مستحق التقرير والإثبات ، فلا جرم يسمى هذا الاعتقاد ، وهذا الإقرار حقاً . وأما إذا كان واجب العدم ، كان اعتقاد وجوده والإقرار بوجوده مستحق العدم ، فلا جرم يسمى هذا الاعتقاد ، وهذا الإقرار : باطلاً . .

إذا عرفت هذا فنقول : الشيء إما أن يكون واجباً لذاته ، أو ممتنعاً

---

(1) ما قول (م) .
(2) النساء ٦٤ .
(3) النسبية (س) .
(4) الأنعام (٦٢) .
(5) يونس (٨٢) .
(6) لقمان (٣٣) .

لذاته ، أو ممكنا لذاته . (أما الواجب لذاته فإنه حق محض لذاته . وأما الممتنع لذاته فهو باطل محض لذاته)[1] وأما الممكن لذاته فإنه لا يترجح وجوده على عدمه ، إلا بإيجاد موجد ، ولا يترجح عدمه على وجوده . إلا بإعدامه معدم . فعلى هذا : الممكن إذا أخذ من حيث هو هو ، فإنه (يكون)[2] معدوماً ، بمعنى أنه ليس له استحقاق الوجود والعدم من ذاته . وإذا كان كذلك ، فكل ممكن فهو من حيث إنه هو (هو)[3] باطل . وهالك . ولهذا قال ـ سبحانه ـ ﴿ كل شيء هالك إلا وجهه ﴾[4] ولما كان كل ممكن فإنه يكون ممكناً أبداً ، وكل ممكن فإنه من حيث هو هو يكون باطلاً وهالكاً ، لزم أن ما سوى الحق ـ سبحانه ـ فهو هالك أبداً . ولهذا السبب قالوا : لا موجود في الحقيقة إلا الله . وأيضاً : فكل ممكن فهو إنما يكون موجوداً بالنظر إلى تكوين واجب الوجود ، فواجب الوجود هو الذي يؤثر في جعل ما سواه حقاً . ولهذا قال : ﴿ ويحق الله الحق بكلماته ﴾[5] فهو ـ سبحانه ـ حق لذاته ، و ﴿ يحق الحق بكلماته ﴾[6] ولما ثبت أنه ـ سبحانه ـ حق لذاته ، كان اعتقاد وجوده واعتقاد كونه موصوفاً بصفات العلو والعظمة أحق الاعتقادات ، لأن المعتقد لما كان ممتنع التغير كان ذلك الاعتقاد أيضاً ممتنع التغير ، وكذا القول في الإقرار به ، فهو ـ سبحانه ـ أحق الحقائق بأن يكون حقاً ، ومعرفته أحق الحقائق بأن تكون حقاً ، والإقرار به أحق الأقوال ، بأن يكون حقاً .

الاسم الثاني : إنه تعالى « شيء » . وقال جهم بن صفوان : لا يجوز تسمية الله بهذا الاسم . واعلم . أن جهماً لا ينازع في كونه تعالى موجوداً وثابتاً . وإنما ينازع في أنه تعالى هل يسمى بهذا الاسم ؟ .

---

(١) من (م) .
(٢) زيادة .
(٣) زيادة .
(٤) القصص (٨٨) .
(٥) يونس (٨٢) .
(٦) الأنفال (٧) .

أما الذين أطلقوا هذا الاسم على الله . فقد احتجوا بالقرآن واللغة . أما القرآن فقوله تعالى : ﴿ قل : أي شيء أكبر شهادة ؟ قل : الله ﴾[1] قالوا : هذه الآية دالة على أنه تعالى مسمى باسم الشيء . وأيضاً : قوله : ﴿ كل شيْء هالك إلا وجهه ﴾[2] والمراد بالوجه : الذات فههنا : استثنى ذاته عن الشيء والمستثنى داخل تحت المستثنى منه . وأما اللغة : فهو أن من أنكر كون المعدوم شيئاً . قال : الشيء والموجود مترادفان . ومن أثبت كون المعدوم شيئاً ، قال : الشيء ما يصح أن يعلم ويخبر عنه ، فكأن لفظ الشيء أعم من لفظ الموجود . وإذا ثبت هذا فنقول : توافقنا على أنه تعالى موجود ، فإن كان الشيء مرادفاً للموجود وجب كونه تعالى مسمى باسم الشيء ، وإن كان الموجود أخص من الشيء ، وقد صدق عليه الوجود الذي هو أخص ، وجب أن يصدق عليه الشيء ، الذي هو أعم .

ولمن أنكر إطلاق اسم الشيء على الله : أن يحتج بالقرآن والمعقول . أما القرآن فآيات : أحدها : قوله تعالى : ﴿خالق كل شيء﴾[3] فلو كان هو تعالى مسمى بالشيء لزم أن يكون خالقاً لنفسه ، وهو محال . ولا يجوز أن يحمل ذلك على كون هذا العام مخصوصاً ، لأن الخارج إذا كان هو القسم القليل[4] يجوز حسن إطلاق لفظ الكل (عليه ، فإنه يجوز)[5] على القسم الأعظم الأكبر ، إجراء للأعظم مجرى الكل . والحق - سبحانه - بتقدير أن يقع عليه اسم الشيء هو أعظم الأشياء وأجلها . (لا يجوز ذلك)[6] فتخصيص العموم في مثل هذه الصورة قبيح وغير جائز . والآية الثانية : قوله ﴿ ليس كمثله شيء ﴾[7] (حكم على مثل مثل نفسه بأنه ليس بشيء ، ولا شك أنه مثل المثل نفسه

---

(١) الأنعام .

(٢) القصص (٨٨) .

(٣) الأنعام (١٠٢) .

(٤) الحقير (س) .

(٥) زيادة .

(٦) زيادة .

(٧) الشورى (١١) .

فوجب أن لا يسمى بالشيء)[1] وقول من يقول : الكاف زائدة : بعيد . لأن حمل ألفاظ هـذا الكتاب العـالي على الإفـادة ، وصونها عن اللغـو أولى . والآية الثالثة . قوله تعالى : ﴿ ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها ﴾[2] أمر بأن يدعـو الله بالأسماء الحسنى ، وحسن الاسم عبارة عن الألفاظ الـدالة عـلى صفات الجـلال والكمال (ولفظ الشيء يدل على القدر المشتـرك بين جميـع الموجـودات خسيسها ونفيسهـا . ومتى كان الأمر كذلـك ، كان هـذا اللفظ خالياً عن الدلالـة عـلى صفـات الجلال والكمـال)[3] فوجب أن لا يجـوز ذكره في حق الله ـ سبحـانـه ـ فهذا تمام البحث . وهو بحث لفظي محض .

الاسم الثـالث : الماهيـة . واعلم أن هـذا اللفظ لفظ مـركب في الأصـل (لأنـه في الأصل)[4] مـأخوذ من قـولهم عند الإشـارة إلى الحقيقـة المعينـة : مـا هي ؟ وهـذا اللفظ وارد في القرآن . قـال تعالى حكـايـة عن فـرعـون أنـه قـال لموسى : ﴿وما رب العالمين﴾[5] ؟ ثم إن موسى ـ عليه السلام ـ ما منعـه من هذا السؤال ، بل اشتغل بجـوابه ، فقـال : ﴿رب السموات والأرض ومـا بينهما إن كنتم موقنين﴾[6] .

واعلم أن ههنـا مباحثـة عاليـة شريفـة ، وهي أنه جـاء في الكتاب الإلهي مناظرة فرعون مع موسى ـ عليه السلام ـ مرتين[7] . فمرة قال : ﴿فمن ربكما يا مـوسى﴾[8] ؟ وطلب منه تعـريف الإله بلفـظة « مَنْ » وهـذه اللفـظة طـالبـة[9] للصفة لا للذات .

---

(١) من (م ، ت) .
(٢) الأعراف (١٨٠) .
(٣) من (م) .
(٤) من (س) .
(٥) الشعراء (٢٣) .
(٦) الشعراء (٢٤) .
(٧) أكثر من مرة بإطناب وإيجاز . وهو يقصد الإطناب .
(٨) طه (٤٩) .
(٩) طالبة (س) (موصوفة) (م) .

فقال موسى ـ عليه السلام ـ في جوابه : ﴿ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى﴾[1] فالخلق إشارة إلى تدبير الأجساد ، والهداية إلى تدبير الأرواح . وهذا هو كمال البيان . لأن كل ذات قائمة بنفسها ، سوى الله تعالى فهي إما متحيزة ، وهي الأجساد ، أو غير متحيزة وهي الأرواح ، فانقطع فرعون ههنا في هذا المجلس . ثم أعاد هذه المناظرة في مجلس[2] آخر ، وطلب تعريف حقيقة الإله بلفظة « ما » فقال : وما رب العالمين ﴾[3] ؟ فذكر موسى في جوابه : الصفة . وقال : ﴿رب السموات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين﴾[4] فقال فرعون ﴿لمن حوله : ألا تستمعون﴾[5] ؟ يعني أني ذكرت لفظة « ما » وهي تفيد طلب ماهية الذات ، وأنه يجيب عنه بذكر الصفة . وهذا الجواب لا يليق بهذا السؤال . فأعاد موسى الجواب بذكر الصفة (مرة أخرى)[6] ، وقال : ﴿ربكم ورب آبائكم الأولين﴾[7] فعند هذا صرح فرعون بالسفاهة . وقال : ﴿إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون﴾[8] يعني أني نبهته على أن الجواب بذكر الصفة لا يليق بالسؤال الذي يذكر بلفظة « ما » وإنما يليق بالسؤال الذي يذكر بلفظة « من » ثم إنه مع هذا التنبية لم ينتبه . فقال موسى : ﴿ رب المشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون﴾[9] يعني : إن كنت يا فرعون عاقلاً علمت أنه لا جواب عن هذا السؤال إلا بما ذكرته .

وتقريره : أن تعريف الشيء إما أن يكون بنفسه أو بأجزاء ماهيته ، أو بالأمور الخارجة عن ماهيته . أما تعريفه بنفسه : فمحال لأن المعرف متقدم في المعلومية على المعرف ، فلو عرفنا الشيء بنفسه لزم أن يكون العلم به متقدماً على العلم به ، وهو محال . وأما تعريفه بأجزاء ماهيته (فهذا إنما يعقل في حق الماهية)[10] التي تكون مركبة من الأجزاء ، والحق ـ سبحانه ـ منزه عن ذلك

---

(١) طه (٥٠) .
(٢) هو مجلس واحد كرر الله ما حدث فيه .
(٣) الشعراء (٢٣) .
(٤) الشعراء (٢٤) .
(٥) الشعراء (٢٥) .
(٦) من (س) .
(٧) الشعراء (٢٦) .
(٨) الشعراء (٢٧) .
(٩) الشعراء (٢٨) .
(١٠) من (س) .

فيمتنع تعريف ذاته بهذا الطريق . ولما بطل هذان القسمان ثبت أنه لا يمكن تعريفه إلا بلوازمه وآثاره . ويجب أن تكون تلك الآثار أحوالاً ظاهرة جلية . وأظهر الآثار الصادرة عن الله ـ سبحانه ـ تكوين هذا العالم وإيجاده ، فظهر بهذا أن الإنسان إن كان عاقلاً ، فإنه يعلم أنه لا سبيل إلى تعريف ذات الله تعالى ـ إلا بذكر مخلوقاته (ومكنوناته)[1] فهذا شرح هذه المناظرة .

الاسم الرابع : الحقيقة . وهي فعيلة ، والفعيل قد يكون بمعنى الفاعل (كالنصير بمعنى الناصر)[2] والبصير بمعنى الباصر ، والعليم بمعنى العالم . وقد يكون بمعنى المفعول كالقتيل بمعنى المقتول. فالحقيقة في حق الله تعالى ، بمعنى الفاعل : هو الذي يحقق الحقائق ، ويكون الماهيات . وفي حق الممكنات بمعنى المفعول ، يعني أنها محققة بتحقيق الحق لها .

الاسم الخامس : الذات . اعلم أن هذه اللفظة وضعت للدلالة على اختصاص شيء بشيء آخر . يقال : امرأة ذات مال ، وذات جمال ، وماهية ذات كذا، وحقيقة ذات كذا. وتمام البيان فيه: أن ذوات الأشياء من حيث أنها تلك الذوات والحقائق مجهولة . لا يمكن تعريفها إلا بصفاتها ، فلهذا السبب يقال : حقيقة ذات كذاوكذا ، حتى تصير تلك الصفة معرفة لتلك الحقيقة . ثم جعل لفظ الذات مفيد لتلك الماهية التي هي موصوفة بالصفات ، فلا جرم دل لفظ الذات على الأمر الذي له صلاحية أن تكون هي موصوفة بالصفات . وهذا هو تفسير الذات ، وأحق الذوات بهذا الاسم ذات الله ـ تعالى ـ لأنه أكمل الذوات في القيام بالنفس عن المحل ، وفي الاستغناء عن المحل والقابل .

الاسم السادس : النفس . قال تعالى : ﴿ تعلم ما في نفسي . ولا أعلم ما في نفسك ﴾[3] والنفس قد يراد به الجسد ، وذلك في حق الله تعالى محال . وقد يراد به الذات والحقيقة . وهو المراد بهذا اللفظ في حق الله تعالى .

---

(١) من (س) .
(٢) من (م) .
(٣) المائدة ١١٦ .

القسم الثاني : الأسماء الدالة على كيفية الوجود :

وأعلم أن هذه الكيفية نوعان :

أحدهما : الوجوب والآخر : الدوام .

أما الاعتبار الأول ففيه ثلاثة أسماء : الأول : قولنا واجب الوجود لذاته ، وذلك يفيد أنه يستحق الوجود من ذاته المخصوصة ، ولذاته المخصوصة ، وقريب من هذا اللفظ قولنا بالفارسية : « خداي » وأصل هذه اللفظة قولهم : خوداي ، ومعناه : بنفسه جاء ، والمراد من هذا المجيء : الوجود ، فصار قولنا : « خداي » أي بنفسه وجد . وذلك هو اللفظ المطابق لقولنا : واجب الوجود لذاته .

الاسم الثاني : القوي . قال تعالى : ﴿ إن الله هو الرازق ذو القوة المتين ﴾[1] وذلك لأن الشيء الذي لا يقبل التغيير يقال : إنه قوي . فكونه تعالى بحيث لا يقبل العدم في ذاته البتة ، هو المراد من القوة . ويمكن أن يقال : المراد من القوة : هو كونه مؤثراً في غيره ، والمراد بكونه متيناً بحيث لا يقبل الأثر من غيره ، وهذا أحسن .

الثالث : القيوم . وهو إسم لما يكون قائماً بذاته مقوماً لغيره ، فكونه قائماً بذاته . معناه : أنه يكون موجوداً لذاته وبذاته ، فلا جرم يستغني عن كل ما سواه (وكونه مقوماً لغيره : معناه . أنه هو المكون لكل ما سواه)[2] وهو الموجد لكل ما عداه ، والذات الموصوفة بكونها قائمة بذاتها ، ومقومة لغيرها هو الكامل في القيام ، فلهذا سمي قيوماً .

وأما النوع الثاني من كيفيات الوجود فهو الدوام . وفيه أنواع من الأسماء :

الإسم الأول : القديم . واعلم أن القديم هو الذي لا أول لوجوده . وقد يراد به : الذي طالت مدة وجوده . قال تعالى : ﴿ إنك لفي ضلالك

---

(١) الذاريات (٥٨) .

(٢) من (م) .

القديم ﴾[1] وقال : ﴿ حتى عاد كالعرجون القديم ﴾[2] وقد دللنا على أنه ـ سبحانه ـ قديم أزلي .

وقال بعضهم : القدم صفة سلبية . وهو خطأ . لأنه عبارة عن نفي العدم السابق ، ونفي النفي ثبوت .

ومنهم من قال : إنه قديم بقدم هو صفة قائمة به . وهو أيضاً باطل . وإلا لكان ذلك القدم قديماً بقدم آخر ، ولزم التسلسل ، وهو محال .

الإسم الثاني : الأزلي . وهو غير ما ذكرناه في تفسير القدم .

الإسم الثالث : الأبدي . ومعناه أنه لا آخر له ، ولا يصير معدوماً بعد وجوده البتة .

الإسم الرابع : الباقي[3] قال تعالى في « طه » : ﴿ والله خير وأبقى ﴾[4] ومنهم من قال : هو الذي وجد أكثر من زمان واحد . ومنهم من قال : الباقي هو الذي يكون مبرأ من العدم من جميع الوجوه . وعلى هذا التقدير ، فالباقي ليس إلا الله .

واعلم أنه تعالى واجب الوجود لذاته ، وكل ما كان كذلك كان دائم الوجود ، فإن اعتبرنا دوامه (في الماضي)[5] ، فهو القدم والأزل ، وإن اعتبرنا دوامه في المستقبل فهو الأبد والسرمد ، ولفظ السرمد اشتقاقه من السرد ، وهو الاستمرار والتعاقب ، وأدخل فيه الميم ليفيد هذا المعنى على سبيل المبالغة .

وقال بعضهم : الباقي هو الذي لا ابتداء لوجوده ، ولا انتهاء لوجوده .

وقيل : الباقي الذي يكون في أمده على الوصف الذي في أمده .

وقيل : هو الأول بلا ابتداء ، والآخر بلا انتهاء .

---

(١) يوسف (٩٥) .
(٢) يس (٣٩) .
(٣) الباقي (ت) .
(٤) طه (٧٣) .
(٥) من (س) .

وقيل : الحق باقي ببقائه ، والخلق باقي بإبقائه .

الإسم الخامس : الوارث . قال تعالى : ﴿ إنا نحن نرث الأرض ومن عليها ﴾[1] وقال : ﴿ ولله ميراث السموات والأرض ﴾[2] واعلم أن مالك جميع الممكنات هو الله ـ سبحانه ـ ولكنه بفضله جعل بعض الأشياء ملكاً لبعض عباده ، فالعبد إذا مات ، وبقي الحق ـ سبحانه ـ عادت تلك الأملاك إلى المالك الحقيقي ، فكان هذا هو المراد من كونه وارثاً . فالحاصل : أن المراد من كونه وارثاً : كونه باقياً بعد فناء الخلق ، كما قال : ﴿ لمن الملك اليوم ؟ لله الواحد القهار ﴾[3] .

الإسم السادس : الأول والآخر والظاهر والباطن . واعلم أن المؤثر متقدم بالذات ، وبالعلية على الأثر ، فإذا ابتدأت بالمؤثر ونزلت منه إلى الأثر ، كان المؤثر هو الأول ، وإذا صعدت من الأثر إلى المؤثر كان المؤثر هو الآخر . وبهذا الطريق يظهر أنه لما كان مبدأ أولاً لجميع الممكنات ، لزم كونه أولاً عند النزول[4] إلى الممكنات ، وكونه آخراً عند الصعود من الممكنات ، ويكون ظاهراً لأن الأثر يدل على وجود المؤثر ، ويكون باطناً لأن العلم بالمعلول لا يفيد العلم بماهية العلة البتة ، وإنما الغاية القصوى فيه : أن يدل على وجود العلة (فهو ظاهر لدلالة مخلوقاته على وجوده)[5] وباطناً لقصور مخلوقاته عن الدلالة على ماهيته المعينة ، وحقيقته المخصوصة . ويجب البحث ههنا عن أسرار هذه الألفاظ الأربعة[6] . أما الأول : فهو الفرد السابق ، والذي يدل على أنه كذلك : أنه لا شك في وجود الموجودات الكثيرة . فنقول : إنها إما أن تكون بأسرها ممكنة الوجود ، أو واجبة الوجود ، أو يكون بعضها ممكناً وبعضها

---

(1) مريم (٤٠) .
(2) الحديد (١٠) .
(3) غافر (١٦) .
(4) الزوال (م) .
(5) من (م) .
(6) الأول والآخر والظاهر والباطن .

واجباً . أما القسم الأول : وهو أن تكون الموجودات بأسرها ممكنة فهذا محال ، لأن مجموعها مفتقر إلى (كل واحد منها ، وكل واحد منها ممكن ، فمجموعها مفتقر إلى الممكن ، والمفتقر إلى)[1] الممكن ممكن ، فالمجموع ممكن . وكل واحد من ذلك المجموع ممكن ، وكل ممكن فلا بد له من علة مغايرة له ، فمجموع الممكنات ، وكل واحد من آحاد الممكنات : (مفتقر إلى علة مغايرة ، وما يغاير مجموع الممكنات ، ويغاير كل واحد من آحاد الممكنات)[2] فإنه يمتنع أن يكون من الممكنات ، فيثبت أنه لا يمكن أن يقال : إن جميع الموجودات ممكن .

وأما القسم الثاني : وهو ، أن يكون جميعها واجب الوجود[3] فقد سبق بيان أنه يمتنع أن يكون في الوجود شيئان ، يكون كل واحد منها واجباً لذاته ، فلم يبق إلا أن يقال : الموجود الواحد واجب لذاته ، وأما كل ما سواه فإنه ممكن لذاته ، وذلك الواحد هو المبدأ لوجود كل الممكنات ، والمبدأ متقدم بالذات والعلية على الأثر ، فيثبت أنه تعالى أول بالنسبة إلى كل ما سواه من الموجودات .

وأما المتكلمون القائلون بالحدوث ، فقالوا : ثبت بما ذكرنا افتقار كل ما سواه إليه وذلك الافتقار يمتنع أن يكون حال البقاء ، وإلا لزم تكوين الكائن ، وهو محال ، فوجب أن يكون إما حال الحدوث أو حال العدم . وعلى التقديرين فيلزم أن يكون كل ما سواه محدثاً . والمحدث ما سبقه عدم ، والفاعل كان موجوداً حال عدمه ، فيثبت أنه ـ سبحانه ـ كما أنه أول بمعنى التأثير والعلية فهو أيضاً أول ، بمعنى أنه كان موجوداً ، عندما كان كل ما سواه معدوماً .

القسم الثالث من الأسماء : الألفاظ الدالة على التنزيه والتقديس :

وهي كثيرة :

---

(١) من (م ، س) .
(٢) من (م) .
(٣) الوجود (س) .

الإسم الأول : القدوس . قال تعالى : ﴿ هو الله لا إله إلا هو الملك القدوس ﴾[1] وقال : ﴿ يسبح لله ما في السموات وما في الأرض الملك القدوس ﴾[2] واعلم . أن القدوس مشتق من القدس وهو الطهارة . ولهذا يقال : بيت المقدس ، أي المكان الذي يتطهر فيه من الذنوب . وقيل للجنة : حظيرة القدس . لطهارتها من آفات الدنيا . ويقال لجبريل ـ عليه السلام ـ روح القدس . لأنه طاهر عن الخيانة في التبليغ والوحي . قال تعالى حكاية عن الملائكة : ﴿ ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ﴾[3] .

الإسم الثاني : السلام . والمراد منه : ذو السلام . والفرق بين القدوس والسلام : أن القدوس هو المنزه عن النقائص في ذاته وفي صفاته . والسلام هو المنزه عن النقائص في أفعاله .

والإسم الثالث : العزيز . وهو الذي يقل وجوده ، وتشتد الحاجة إليه ، ويصعب الوصول إليه ، فما لم تجتمع هذه المعاني الثلاثة في شيء لا يطلق اسم العزيز عليه . فكم من شيء يقل وجوده ، ولكن لا يحتاج إليه ، فلا يسمى عزيزاً . وقد يكون بحيث لا مثل له ، ويحتاج إليه جداً ، ولكن يسهل الوصول إليه فلا يسمى عزيزاً كالشمس فإنه لا مثل لها (ويعظم الانتفاع بها)[4] ، ولكنها لا توصف بالعزة ، بسبب أنه لا يصعب الوصول إليها ، أما إذا اجتمعت المعاني الثلاثة فهناك يوصف بكونه عزيزاً ، ثم في كل واحد من هذه (المعاني)[5] الثلاثة كمال ونقصان . فالكمال في قلة الوجود أن يرجع إلى واحد ، إذ لا أقل من الواحد ويكون بحيث يستحيل وجود مثله ، وليس هذا إلا الله (سبحانه وتعالى)[6] . فإن الشمس ، وإن كانت واحدة في الوجود ،

---

(١) الحشر (٢٣) .
(٢) الجمعة (١) .
(٣) البقرة (٣٠) .
(٤) من (س) .
(٥) من (م) .
(٦) من (س) .

فليست واحدة في الإمكان ، لأنه يمكن وجود مثلها . والكمال في كونه منتفعاً به، أن تكون جميع المنافع حاصلة منه وما ذاك إلا الله ـ سبحانه ـ فإنه هو المبدأ لجميع الممكنات ، والكمال في صعوبة الوصول إليه هو أنه يمتنع الإحاطة بكنهه ، ولا سبيل إلى معرفته إلا بهدايته ، ولا سبيل لأحد من الخلق إلى القيام بشكر نعمه ، وكمال كل هذه المعاني لله ـ سبحانه ـ فيثبت بما ذكرنا : أنه هو العزيز المطلق .

الإسم الرابع : الجبار . وفيه وجوه :

الأول : الجبار : العالي الذي لا ينال . ومنه يقال : نخلة جبارة إذا طالت ، وقصرت الأيدي من أن تنال أعلاها . ورجل جبار إذا كان متكبراً لا يتواضع ولا ينقاد لأحد . وهذا الاسم في حق الله يفيد أنه ـ سبحانه ـ بحيث لا تناله الأفكار ، ولا تحيط به الأبصار ، ولا تصل إلى كنه عزّته عقول العقلاء ، ولا يرتقي إلى (مبادىء إشراق جلاله علوم الحكماء)[1] وهو بهذا المعنى من صفات التنزيه .

والثاني : الجبار بمعنى المصلح للأمور : يقال : جبرت الكسر ، إذ أصلحته . فالجبار يفيد الكثرة والمبالغة . فعلى هذا : الجبار في الحقيقة : هو الله ـ سبحانه ـ لأنه هو المصلح لمهمات الخلق بحسب أجسادهم وأرواحهم .

والثالث : أن يكون الجبار من أجبره على كذا إذا أكرهه على ما أراد . يقال : جبر السلطان فلاناً على كذا ، وأجبره ـ بالألف ـ إذا أكرهه على ما أراد ، فعلى هذا الجبار في وصف الله هو الذي جبر الخلق على ما أراد منهم ، وحملهم عليه ، أرادوا أم كرهوا ، فلا يجري في سلطانه إلا ما يريد ، ولا يحصل في ملكه إلا ما حكم به .

الإسم الخامس : المتكبر . وهو الذي يرى الكل حقيراً بالإضافة إلى ذاته ، ولا يرى العظمة والكبرياء إلا لنفسه ، وينظر إلى غيره نظر الملوك إلى

---

(١) مقادير ميزان جلاله علوم العلماء (م) .

العبيد ، فإن كانت هذه الرؤية صادقة كان التكبر حقاً ، وكان صاحبها متكبراً حقاً . ولا يتصور ذلك على سبيل الكمال إلا الله - سبحانه - وإن كانت تلك الرؤية باطلة ، ولم يكن ما تراه من التفرد بالعظمة كما يراه ، كان التكبر باطلاً مذموماً . ولهذا قال - عليه السلام - حاكياً عن الله - سبحانه - : ﴿ الكبرياء ردائي ، والعظمة إزاري . من نازعني واحداً منها قذفته في النار ﴾[1] ولما كان الأمر كذلك ظهر أن التكبر في حق الله - سبحانه - صفة مدح وكمال ، وفي حق الخلق صفة نقصان واختلال .

الاسم السادس والسابع : العلي . الكبير . قال - سبحانه - : ﴿ فالحكم لله العلي الكبير ﴾[2] وقال : ﴿ عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال ﴾[3] فقدم في الآية الأولى لفظ « العلي على لفظ الكبير » وفي الثانية عكس الترتيب وقال : ﴿ ولا يؤوده حفظهما ، وهو العلي العظيم ﴾[4] وقال : ﴿ وكبّره تكبيرا ﴾[5] وقال : ﴿ وله الكبرياء في السموات والأرض ﴾[6] فنقول : أما العلي فهو مشتق من العلو ، وهو يقابل السفل (ثم إن العلو والسفل)[7] قد يحصلان في الأمور المحسوسة تارة ، وفي الأمور المعقولة أخرى . أما في المحسوسة فكما يقال : العرش فوق الكرسي ، والسماء فوق الأرض . وهذا العلو لا يحصل إلا في الأجسام . ولما تقدس القدس الحق عن الجسمية ، تقدس علوه عن أن يكون بهذا المعنى . وأما في الأمور المعقولة فكقوله تعالى : ﴿ يرفع الله الذين آمنوا منكم ، والذين أوتوا العلم درجات ﴾[8] ومعلوم أن هذه الرفعة ليست إلا في صفات الجلال ، وفي البعد عن صفات النقصان .

---

(١) الحديث آحاد .
(٢) غافر (١٢) .
(٣) الرعد (٩) .
(٤) البقرة (٢٥٥) .
(٥) الإسراء (١١١) .
(٦) الجاثية (٣٧) .
(٧) من (م ، س) .
(٨) المجادلة (١١) .

إذا عرفت هذا فنقول : لا تفرض مرتبة من مراتب الكمال في الموجودات إلا والله ـ سبحانه ـ في أعلى الدرجات . فيقال : الموجود إما مؤثر ، وإما أثر ، والمؤثر أعلى درجة من الأثر . والله ـ سبحانه ـ هو المؤثر في الكل ، فكان أعلى من الكل . وأيضاً : الموجود إما واجب وإما ممكن ، والواجب أعلى درجة من الممكن ، والله ـ سبحانه ـ هو الواجب فكان أعلى من الكل . وأيضاً : الموجود إما كامل مطلقاً ؛ وإما أن لا يكون كذلك ، والكامل [1] المطلق أعلى حالاً ممن لا يكون كذلك . والله ـ سبحانه ـ هو الكامل المطلق . فكان أعلى من كل الموجودات ، وكذا القول في كمال العلم وكمال القدرة وكمال الحياة وكمال الدوام وكمال الوجود وكمال الرحمة . وقس عليها نظائرها . فيثبت أنه ـ سبحانه ـ أعلى من جميع الموجودات في المراتب العقلية ، وجلّ وتعالى عن أن يكون علوه بحسب المكان والجهة . وإذا عرفت العلو بهذا المعنى فقد عرفت الفوقية في قوله : ﴿ وهو القاهر فوق عباده ﴾[2] وفي قوله : ﴿ يخافون ربهم من فوقهم ﴾[3] .

ثم نقول : يرجع حاصل هذا العلو إلى أحد وجهين ، إما أن يكون معناه : هو أنه لا يساويه شيء في الشرف والمجد والعزة ، وحينئذ يكون هذا الاسم من أسماء التنزيه ، ومن أسماء السلوب ، وإما أن يكون معنى ذلك هو أنه قادر على الكل ، ومتصرف في الكل ، فيكون ذلك من باب الصفات الإضافية ، وأما الكبير . فقد ورد في صفات الله ألفاظ من هذا الجنس : هذا اللفظ (وهو الكبير)[4] وثانيها : المتكبر ـ كما تقدم وثالثها : الأكبر (وهذا اللفظ وارد في القرآن في صفات الله . قال : ﴿ ورضوان من الله أكبر ﴾[5] وقال : ﴿ ولذكر الله أكبر ﴾[6] فأما في ذات الله ـ تعالى ـ فهو قولنا : الله أكبر .

---

(1)) والكمال (س) .
(2) الأنعام (١٨) .
(3) النحل (٥٠) .
(4) من (م) .
(5) التوبة (٧٢) .
(6) النمل (٤٥) .

وأما الكبرياء فهو قوله ـ سبحانه ـ[1] : ﴿ وله الكبرياء في السموات والأرض﴾[2] ونقول : أما الكبير ففيه وجهان : أحدهما : أنه الذي يقع في مقابلة الصغير ، وقد يعتبر الكبير والصغير في المقادير . والحق مقدس عن المقدار والحجمية فلا يكون كبره بحسب الجثة والحجمية . وقد يعتبر الكبر والصغر في درجات الكمالات العقلية فيقال : فلان كبير القوم ، وإن كان أصغرهم في الجثة ، ويقال فلان كبير في الدين . أي أن درجته عالية .

إذا عرفت هذا فنقول : في تفسير الكبير بهذا المعنى في حق الله وجهان :

الأول : أنه ثبت أن الحق ـ سبحانه ـ أكمل الموجودات وأشرفها وأجلها وأعلاها ، فيكون ـ سبحانه ـ كبيراً بالقياس إلى كل ما سواه ، وكل ما يغايره فهو صغير بالقياس إليه . والثاني : أنه كبير بمعنى أنه كبر عن مشابهة المخلوقات . وعلى هذين الوجهين فيكون الكبير من أسماء التنزيه . وأما الأكبر ففيه وجهان : **الأول** : أنه أكبر من كل ما سواه من الموجودات ، ويحتمل أن يكون قول المصلي : الله أكبر هذا . كأنه يقول : الله أكبر من كل ما سواه ، وإنما قدم هذا القول أمام[3] أفعال الصلاة ، لأن المصلي إذا عرف هذا المعنى قبل الشروع في الصلاة لم يتعلق خاطره بشيء سوى الله ، ولم يتعلق قلبه بغير الله .

وأما الكبرياء فقال ـ عليه السلام ـ حاكياً عن الله : « الكبرياء ردائي ، والعظمة إزاري » وفي تخصيص لفظ الكبرياء بالرداء ، والعظمة بالإزار ما يدل على أن الكبرياء أعلى شأناً من العظمة ، وأبعد عن أوهام الخلق وأفهامهم .

الإسم التاسع والعاشر[4] : الواحد : والأحد . قال تعالى : ﴿ وإلهكم

---

(١) من (م) .
(٢) الجاثية (٣٧) .
(٣) من (س) .
(٤) من (س) .

إِلَه واحد ﴾[1] وقال: ﴿قل: هـو الله أحد﴾[2] واعلم. أن الـواحد قـد يراد بـه (نفي الكثرة في ذاته ، وقد يراد به)[3] نفي الضد والند . أما الواحد بالتفسير الأول فقد ذكروا في تعريفه وجوهاً :

الأول : إنه شيء لا ينقسم . وإنما قلنا : شيء . احترازاً عن المعـدوم . وإنما قلنا : لا ينقسـم . احتـرازاً عن قولنـا : رجل واحـد ، إنسان وثـوب واحد فإنه يقبل القسمة . أما الواحد الحقيقي فإنه لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه .

الثاني : قال بعضهم : الواحد[4] الحقيقي هو الذي لا يصح فيه الـوضع والرفع بخلاف قولك : (إنسان واحد ؛)[5] لأنك تقول : إنسان بـلا يد . فـإنه يصح رفع شيء منه والحق ـ سبحانه ـ أحدي الذات .

الثالث : قال بعضهم : الواحد ما لا يكون عدداً (والعدد مـا كان نصف مجمـوع حاشيتـه)[6] وأقل العـدد اثنان ، ولـه حـاشيتـان ، الـواحـد والثـلاثـة ومجموعهما أربعة ونصفهما إثنان ، فعلمنا أن الاثنين عدد ، وأما الواحد فليس له إلا حاشية واحدة ، فلم يكن عدداً . واعلم أن الجوهر الفـرد[7] عند من يقـول به : واحد حقيقي بهذا التفسير . فإن قيل : الواحد بهذا التفسير مشعر بأنه أقل القليل كما في حق الجوهر[8] (الفرد)، وذلك نقص ، وهـو على الله محـال . قلنا : كون الجوهر الفرد موصوفاً بالصغـر والقلة إنما كـان من حيث أنه يصـح عليه أن يمـاسه غيـره ويتصل بـه غيره ، فيعـظم ويكبر . فـإذا انفرد قيـل : إنـه صغـير وحقير ، وإذا ماسه واتصل بـه غيره . قيـل : أنه كبـير وكثير ، فلما كـان وصف

---

(١) البقرة (١٦٣) .
(٢) الإخلاص (١)
(٣) من (م) .
(٤) الواحد الحقيقي (م) .
(٥) من (س) .
(٦) من (م) .
(٧) الجوهر (س) .
(٨) الفرد (س) .

الجوهر الفرد بالصغر والحقارة ، إنما كان لهذا المعنى (ثم هذا المعنى)[1] ، ممتنع الثبوت في حق الله تعالى ، لا جرم امتنع وصفه بالصغر والقلة .

واعلم : أن نفاة الصفات زعموا أن من أثبت الصفات لله ـ تعالى ـ فإنه لا يمكنه أن يقول بوحدانية الله تعالى ، وذلك لأنا إذا حكمنا بقيام الصفات الكثيرة بذات الله ـ تعالى ـ كان مجموع (الذات)[2] والصفات أشياء كثيرة لا شيئاً واحداً ، ويصح أيضاً فيه معنى الوضع والرفع مثل أن يقال : قادر وليس بعالم إلى أن يثبت بالدليل بطلان ذلك .

وزعم بعضهم : أن من أثبت لله تعالى صفات ثمانية . فقد قال بتاسع تسعة ثم إن الله تعالى قال : ﴿ لقد كفر الذين قالوا : إن الله ثالث ثلاثة ﴾[3] ولما كان القائل بالثلاثة كافراً ، كان القائل بالتسعة ـ وهو قائل بالثلاثة ثلاث مرات ـ أدخل في الكفر ، وأما الواحد بالتفسير الثاني ، فهو أنه ليس في الوجود موجود يساويه ، في وجوب الوجود بالذات ، ولا موجود يساويه في العلم بجميع المعلومات ، التي لا نهاية لها ، ولا موجود يساويه في القدرة على جميع الممكنات .

وزعم نفاة الصفات : أنه تعالى واحد بمعنى أنه ليس في الوجود موجود يساويه في القدم والأزلية ، بخلاف مثبتي الصفات فإنهم أثبتوا موجودات قديمة أزلية ويتفرع على ما ذكرنا فروع :

الفرع الأول : اعلم أنه تعالى واحد في ذاته ، وواحد في صفاته ، وواحد في أفعاله ، أما أنه واحد في ذاته فلأن ذاته منزهة عن جهات التركيبات ، لا من التركيبات المقدارية الحسية كما في الجسم ، ولا من التركيبات العقلية كما في النوع المركب من الجنس والفصل ، وأما أنه واحد في صفاته فهو أنه ليس في

---

(١) من (س) .
(٢) من (س) .
(٣) المائدة (٧٣) وهذه الآية تكفر نصارى الكاثوليك القائلين بثلاثة آلهة . كل إله مستقل بذاته ويعمله عن غيره من زملائه .

الوجود (موجود)[1] آخر يساويه في الوجود بالذات ، وفي العلم بكل المعلومات ، وفي القدرة على كل الممكنات ، وفي الغني عن كل ما سواه . وأما إنه واحد في أفعاله فهو أنه ليس في الوجود موجود يكون مبدئاً لجميع الممكنات إما بغير واسطة ، وإما بواسطة إلا هو .

الفرع الثاني : الألفاظ المشتقة من الواحد ، هي هذه : الأحد ، والوحيد ، والتوحيد . فقولنا : وحده : لا شريك له . أما الأحد ، فقد جاء في القرآن ، وهو قوله : ﴿ قل : هو الله أحد ﴾[2] والفرق بين الواحد والأحد من وجوه :

الأول : إن الواحد اسم لأول العدد يقال : واحد ، إثنان ، ثلاثة . ولا يقال : أحد ، إثنان ، ثلاثة .

والثاني : إن أحداً في النفي أعم من الواحد ، يقال : ما في الدار واحد بل اثنان . أما لو قالوا : ما في الدار أحد ، فإنه يقتضي عموم النفي .

الثالث : إن لفظ الواحد يصح جعله وصفاً لأي شيء أريد ، فيصح أن يقال : رجل واحد ، وثوب واحد ، ولا يصح وصف شيء في جانب الإثبات بالأحد : إلا الله الأحد . فلا يجوز أن يقال رجل أحد ، ولا ثوب أحد ، فكأنه ـ سبحانه ـ قد استأثر بهذا النعت في جانب الثبوت . أما في جانب النفي فقد يذكر هذا في حق غير الله ، فيقال : ما رأيت أحداً ، فالأحد والواحد ، كالرحمن والرحيم . فالرحمن قد اختص به الله ـ سبحانه ـ ولا يشاركه فيه غيره ، وأما الرحيم فقد تحصل فيه المشاركة ، وكذلك الأحد ، قد اختص به الله ـ سبحانه ـ ولهذا السبب لم يذكر لام التعريف في أحد . فقال : ﴿ قل هو الله أحد ﴾[3] لأنه صار نعتاً لله على الخصوص ، فصار معرفة ، فاستغنى عن التعريف .

---

(١) من (س) .
(٢) الإخلاص (١) .
(٣) الإخلاص (١) .

الفرع الثالث : إن قوله تعالى : ﴿ قل هو الله أحد ﴾[1] ﴿فيه ألفاظ ثلاثة من أسماء الله . وكل واحد منها إشارة إلى مقام من مقامات السيارين إلى الله . فالمقام الأول مقام المقربين[2] وهو أعلى المقامات . وهؤلاء هم الذين نظروا إلى ماهيات الأشياء وحقائقها من حيث هي هي ، فلا جرم ما رأوا موجوداً سوى الله ، لأن الحق واجب (الوجود)[3] لذاته ، وما سواه ممكن والممكن إذا أخذ مع عدم السبب[4] كان عدماً محضاً . فهؤلاء ما رأوا موجوداً سوى الله ـ سبحانه ـ وقوله « هو » إشارة مطلقة ، والإشارة المطلقة تتعين[5] بشرط أن يكون المشار إليه واحداً فقط . فلا جرم كان قولنا « هو » إشارة إلى الحق ـ سبحانه ـ ولم يفتقروا مع هذه اللفظة إلى ذكر صفة لذلك المشار إليه ، لأن الافتقار إلى المميز إنما يحصل حيث حصل هناك موجودات وقد بينا أن هؤلاء لم يشاهدوا بعيون عقولهم إلا موجوداً واحداً ، فأدى افتقارهم إلى ذكر المميز ، فلهذا السبب كانت لفظة « هو » كافية في حصول العرفان التام لهؤلاء المقربين .

وأما المقام الثاني ـ فهو دون المقام الأول ـ وهو مقام أصحاب اليمين ، وذلك لأنهم شاهدوا مع الحق موجوداً فحصلت في عقولهم كثرة في الموجودات ، فكلمة « هو » غير كافية في حق هؤلاء ، بل احتاجوا إلى صفة لكلمة « هو » باعتبارها يمتاز الحق عن غيره ، فقرن بلفظة « هو » لفظة « الله » فقيل مع هؤلاء : « هو الله » .

والمقام الثالث : وهو مقام أصحاب الشمال ، وهو أضعف المقامات ، وهم الذين يجوزون أن يكون الإله أكثر من واحد فقيل لأجلهم : ﴿ هو الله أحد﴾ إبطالاً للشرك وتصريحاً بالتوحيد .

وههنا بحث آخر على ما تقدم ، أن صفات الله تعالى إما أن تكون

---

(١) الإخلاص (١) .

(٢) المقدسين (س) .

(٣) من (س) .

(٤) المسبب (س) .

(٥) من (م) .

إضافية ، أو سلبية أما الإضافية فكقولنا عالم ، قادر ، خالق[1] ، وأما السلبية فكقولنا : ليس بجسم ولا بجوهر . والمخلوقات تدل على النوع الأول من الصفات أولاً ، وعلى النوع الثاني ثانياً . فقولنا : « الله » يدل على جميع الصفات الإضافية المعتبرة في الإلهية . وقولنا « أحد » . يدل على جميع الصفات السلبية . وذلك لأن قولنا : « الله » معناه : أنه الذي يستحق العبادة ، واستحقاق العبادة لا يكون إلا لمن يكون مستقلاً بالإيجاد والإبداع وذلك لا يحصل ، إلا لمن كان موصوفاً بالقدرة التامة والحكمة التامة[2] . وأما الأحدية فهي دالة على كونه منزهاً عن التركيبات الحسية والعقلية . وهذا يدل على أنه ليس (بجسم ولا متحيز)[3] لأن كل متحيز فهو منقسم ، وإذا لم يكن متحيزاً في شيء من الأحياز والجهات ، وجب أن لا يكون حالاً في شيء ، ولا محلاً لشيء . وأيضاً : إذا كان أحداً ، لم يكن له مثل ولا ضد ولا ند ، لأنه لو حصل في الوجود موجودان ، كل واحد منهما واجب لذاته لكانا متشاركين[4] في الوجود ومختلفين في التعين ، وما به المشاركة غير ما به المخالفة ، فيكون كل واحد منهما مركباً في ذاته من هذين القيدين ، فيثبت أن كونه تعالى أحداً ، يدل على جميع الصفات السلبية .

فإن قيل : كيف يعقل كون الشيء أحداً . فإن كل حقيقة موصوفة بالأحدية ، فهناك تلك الحقيقة وتلك الأحدية ، مجموعهما ، فهذا ثالث ثلاثة ، لا أحد . والجواب : أن الأحدية لازمة لتلك الحقيقة التي لا يمكن إلا أن نعبر عنها بقولنا : « هو » فلهذا السبب كان أجل الأسماء عند المحققين قولنا : « هو الله » .

واعلم . أن قولنا : هو الله يدل على افتقار كل ما سواه إليه ، وقولنا : أحد . يدل على استغنائه على كل ما سواه ، وكل من حصل له هذان الوصفان

---

(١) خالق (م) .
(٢) وجميع الصفات .
(٣) وليس بمتحيز (م) .
(٤) متساويين (س) .

كان هو السيّد في الحقيقة ، فلهذا قال بعده : ﴿ الله الصمد ﴾ وأيضاً : قيل : الصمد هو الجسم المصمت الذي لا جوف له ، وذلك في حق الله محال . فوجب أن يحمل ذلك في حقه تعالى على براءته عن جميع جهات التركيبات .

فكأنه لما قال : إنه أحد قيل له : وما الدليل عليه ؟ قال : لأنه صمد ، بمعنى كونه بريئاً عن جميع جهات التركيبات .

واعلم أنه سبحانه لما بين ذلك فرع على هذا الأصل ثلاثة أنواع من الفروع :

فالأول : أنه ليس له ولد ، لأن الولد عبارة عما ينفصل من الشيء ، جزءاً من أجزائه ثم يتولد عن ذلك الجزء ما يماثل ذلك الكل . وهذا إنما يعقل في الشيء الذي يقبل الجزء والبعض وذلك في حق الله محال . وفيه تفسير آخر - على ما سبق - وهو : أن المؤثر إذا كان موجباً بالذات كان الأثر كالشيء المتولد منه . فقوله : ﴿ لم يلد ﴾ إشارة إلى نفي هذا المعنى ، أعني نفي أن يكون تأثيره في مخلوقاته على سبيل الإيجاب والتوليد .

والفرع الثاني : أنه لم يتولد عن غيره ، وهو قوله : ﴿ ولم يولد ﴾ لأن كونه سيّداً يقتضي استغناؤه عن كل ما سواه .

والفرع الثالث : أنه ليس في الوجود أحد يساويه في صفاته . فإنا بينا : أنه لو حصل في الوجود موجود آخر ، واجب الوجود لذاته ، لاشتركا في ذلك الوجوب ، ولاختلفا في ذلك التعين[1] ، فيلزم منه كون كل واحد منها مركباً . وذلك يقدح في كونه سيّداً على الإطلاق .

الفرع الرابع : الكلام في الوحيد ، قال تعالى : ﴿ ذرني ومن خلقت وحيداً ﴾[2] فقوله « وحيداً » نصب على الحال على بعض الأقوال . وعلى هذا التقدير فيحتمل أن يكون حالاً من الخالق ، وأن يكون حالاً من المخلوق . فإذا

---

(١) التغيير (س) التعيين (م) .
(٢) المدثر (١١) .

قلنا : إن وحيداً نصب على الحال من الخالق كان القرآن وارداً بجعل الوحيد إسماً من أسماء الله . وفي تفسيره[1] وجوه : الأول : أنه سبحانه كان موجوداً في الأزل . والثاني : أنه سبحانه مستقل بتدبير الملك والملكوت ، ولا يحتاج في التكوين والتخليق إلى مادة ، ومدة ، وآلة ، وعدة . والثالث : أنه متوحد بصفات الجلال ونعوت الكمال .

الفرع الخامس : الكلام في التوحيد : وهو عبارة عن الحكم بأن الشيء واحد ، وعن العلم بأن الشيء واحد يقال : وحدته إذا وصفته بالوحدانية ، كما يقال : شجعت فلاناً إذا نسبته إلى الشجاعة . واعلم أن مقام التوحيد مقام يضيق عنه النطق ، لأنك إذا أخبرت عن الحق بشيء ، فهناك مخبر عنه ، ومخبر به ، ومجموعهما فهو ثلاثة ، والعقل يعرفه ، والنطق لا يصل إليه .

الإسم الحادي عشر : الصمد . قيل : إنه مأخوذ من صمده ، إذا قصده في الحوائج ، يقال صمدت صمد هذا الأمر ، أي قصدت قصده[2] والثاني : أنه الذي لا جوف له ، ويجب حمله في حق الله تعالى منزهاً عن التركيب والتألف .

الإسم الثاني عشر : البديع . قال سبحانه : ﴿ بديع السموات والأرض ﴾[3] وفيه وجهان : الأول : أنه الذي لا مثل له ، ولا شبيه ، يقال هذا شيء بديع ، إذا كان عديم المثل . والثاني : أن البديع هو المبدع ، فعيل بمعنى مفعل . ومعنى المبدع أن تكون أفعاله واقعة دفعة واحدة من غير سبق مادة ، ومدة ، وآلة وعدة .

الإسم الثالث عشر : الغني . قال تعالى ﴿ سبحانه هو الغني ﴾[4]

(١) تقريره (س) .
(٢) قصدت قصده ـ الثاني : إنه لما كان فرداً (س) .
(٣) البقرة (١١٧) .
(٤) يونس (٦٨) .

وقال : ﴿ والله الغني ، وأنتم الفقراء ﴾[1] ولما ثبت أنه واجب الوجود لذاته، قالوا : الواجب لذاته يمتنع أن يصير واجباً لغيره ، لأن عند فرض عدم ذلك الغير - إن بقي - لم يكن واجباً بغيره ، وإن لم يبق لم يكن واجباً لذاته ، وكل ذلك محال . فإذن الواجب بذاته لا تعلق له بغيره البتة ، وكل ما سواه فهو يحتاج إليه في ماهيته ، وفي وجوده ، وفي صفاته . فظهر بهذا البيان : أنه سبحانه هو الغني ، وكل ما سواه فهو فقير وغني بإغناء الله .

الإسم الرابع عشر : القيوم . قال تعالى : ﴿ الله لا إلّه إلا هو الحيّ القيوم ﴾[2] وقال : ﴿ وعنت الوجوه للحيّ القيوم ﴾[3] وقرأ عمر بن الخطاب : « الحي القيام » واعلم أن القيوم مبالغة في القيام ، وكمال هذا المعنى إنما يحصل عند اجتماع أمرين : أحدهما : قيامه بذاته ، كما قال : ﴿ قائماً بالقسط ﴾[4] بمعنى استغنائه عن كل ما سواه . والثاني : كونه قيماً بغيره ، بمعنى كونه مقوماً لغيره ، ومجموع هذين المعنيين هو القيوم . ولما دللنا على أن واجب الوجود واحد ، وثبت أن ما سواه فهو ممكن لذاته ، فلا بد له من مؤثر ، فكل ما سوى ذلك الواحد فهو مفتقر إليه فيثبت أنه تعالى قائم بذاته . مقوم لكل ما سواه ، فهو القيوم الحيّ بذاته ولذاته .

واعلم أن كونه قائماً بذاته ، يقتضي أن يكون منزهاً عن جهات التركيب ولهذا الأصل لوازم :

الأول : إن واجب الوجود واحد ، إذ لو كان اثنين لاشتركا في الوجوب ، واختلفا في التعين ، فتحصل الكثرة في كل واحد منهما ، فلا يكون واجب الوجود فرداً على الإطلاق[5] . **الثاني** : إنه لما كان فرداً امتنع أن يكون متحيزاً ،

---

(١) محمد (٣٨) .
(٢) البقرة (٢٥٥) .
(٣) طه (١١١) .
(٤) آل عمران (١٨) .
(٥) ما مر من قوله قصدت قصده إلى هنا من (م ، ت) .

لأن كل متحيز فهو منقسم بالقسمة المقدارية (ومنقسم أيضاً بالقسمة العقلية ، لأنه يشارك سائر المتحيزات في عموم كونه متحيزاً)[1] ويخالفها بخصوصيته ، فيحصل التركيب في ذاته ، وإذا لم يكن متحيزاً ، فليس في الجهة .

النوع الثالث من لوازم القيومية : أن لا يكون في محل ، لا عرضاً في موضع ، ولا صورة في مادة ، لأن الحال مفتقر إلى المحل ، والمفتقر لا يكون قيوماً .

النوع الرابع من لوازم القيومية : قال بعضهم : لا معنى للعلم إلا حضور حقيقة المعلوم عند العالم ، فإذا كان قائماً بنفسه كانت حقيقته حاصلة له ، لا للغير ، فكان عالماً بذاته ثم ذاته علة لغيره ، فيلزم من علمه بذاته علمه بغيره إلى آخر المراتب . فعلى هذا يلزم من قيوميته كونه عالماً بجميع المعلومات .

النوع الخامس من لوازم قيوميته : أن القائلين بالحدوث ، قالوا : لما كان مقوماً لوجود كل ما سواه ، كان كل ما سواه محدثاً ، لأن تأثيره في تكوين ذلك الغير يمتنع أن يكون حال بقائه ، لأن تحصيل الحاصل محال ، فهو إما حال وجوده ، أو حال عدمه . وعلى التقديرين فيلزم أن يكون كل ما سواه محدثاً .

النوع السادس من لوازم القيومية : أنه لما كان قيوماً لكل الممكنات ، استندت كل الممكنات إليه ، إما بواسطة أو بغير واسطة ، وعلى التقديرين كان القول بالقضاء والقدر لازماً . فظهر بما ذكرنا : أن قولنا : ﴿ الحي القيوم ﴾ محيط بجميع المباحث العالية المعتبرة في الإلهيات .

إذا عرفت هذا . فالقيوم من حيث إنه يدل على استغنائه عن الغير وقيامه بذاته كان من باب السلوب ، ومن حيث إنه يدل على كونه مقوماً لغيره ، كان من باب الإضافات ، وعن ابن عباس أنه كان يقول : « أعظم أسماء الله تعالى الحي القيوم » واعلم أن من عرف أنه سبحانه هو القائم والقيم والقيوم ، انقطع قلبه عن الخلق بالكلية . وقال أبو يزيد البسطامي رضوان الله عليه : « حسبك

---

(١) من (م) .

من التوكل أن لا ترى لنفسك ناصراً غيره ، ولا لرزقك حارثاً غيره ، ولا لعملك شاهداً غيره » .

الإسم الخامس عشر والسادس عشر : الجليل . وذو الجلال . (اعلم أن الجليل غير وارد في القرآن ، لأن الجليل هو بعينه ذو الجلال)[1] وهذا اللفظ وارد في القرآن في سورة الرحمن مرتين : قال تعالى : ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾[2] وقال في آخر السورة : ﴿تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام﴾[3] واعلم أن الكبير اسم لكمال الذات والجليل اسم لكمال الصفات ، والعظيم اسم لكمال الذات والصفات والأفعال ، فالجليل يفيد كمال الصفات السلبية والثبوتية ، أما كمال الصفات (السلبية فهو أنه تعالى منزه عن الضد والند والشريك والمكان والزمان وأما كمال الصفات)[4] الثبوتية فهو كونه تعالى موصوفاً بالعلم التام والقدرة التامة . إذا عرفت هذا فنقول : الجليل فعيل ، فيحتمل أن يكون بمعنى الفعل ، أو بمعنى المفعول ، أو بمعنى الفاعل . أما بمعنى الفعل فهو أنه بمعنى أنه يجل المؤمنين ويكرمهم ويعظمهم (فعلى هذا التفسير)[5] فقوله ذو ﴿ الجلال والإكرام ﴾ معناه : ذو الجلال والإكرام وأما بمعنى المفعول فمعناه أنه سبحانه يستحق أن يجل ويكرم ، ولا يجحد وجوده ، ولا يكفر بإلهيته . وأما بمعنى الفاعل فمعناه كونه موصوفاً بصفات الجلال . قال بعضهم « الجليل الذي جلّ من قصده ، وذل من طرده » وقيل : « الجليل الذي جل قدره في قلوب العارفين ، وعظم خطره في نفوس المحبين » .

الإسم السابع عشر : العظيم . قال تعالى : ﴿ وهو العلي العظيم ﴾[6] واعلم أنه سبحانه ليس عظيماً بسبب عظم الجثة ، لأن هذا محال في حقه ، بل (معنى كونه)[7] عظيماً (أنه عظيم في)[8] كمال ذاته وصفاته وأفعاله . فقد

---

(١) من (س) .
(٢) الرحمن (٢٧) .
(٣) الرحمن (٧٨) .
(٤) من (م) .
(٥) من (م) .
(٦) البقرة (٢٥٥) .
(٧) من (س) .
(٨) زيادة .

يقال للرجل السيد : إنه عظيم قومه . أما أنه عظيم في ذاته ، فلأنه الجسم الذي لا يحيط البصر بأطرافه يقال إنه عظيم . والحق سبحانه لا يحيط العقل والفهم بكنه ذاته ، فكان أعظم من كل عظيم . وأما أنه عظيم في صفاته ، فلأنه يقال : فلان عظيم قومه إذا كان أكثرهم علماً وقدرة واستغناء ، والحق سبحانه لا مناسبة لعلمه وقدرته إلى أحد فكان أعظم الموجودات ، وأما أنه عظيم في أفعاله فلأن من فعل أفعالاً[1] لا يعجز عنها غيره ، يقال : إنه أعظم من غيره . ولهذا المعنى يقال : فلان أعظم ملوك الأرض ، إذا حصل له من الملك والبسطة ما ليس لغيره . والله - سبحانه - مالك الملك في الحقيقة فكان أعظم الموجودات لهذا الاعتبار . إذا عرفت هذا فالعظيم بالاعتبار الأول من باب السلوب ، وبالاعتبار الثاني من باب الإضافات ، وبالاعتبار الثالث من باب الأفعال .

الإسم الثامن عشر والتاسع عشر : الماجد . والمجيد . قال تعالى ﴿ وهو الغفور الودود ذو العرش المجيد[2] ﴾ واعلم أن المجيد فعيل من الماجد كالعليم من العالم ، والقدير من القادر .

وفي المجيد قولان : أحدهما المجد : هو الشرف التام الكامل . قال تعالى : ﴿ قۤ . والقرآن المجيد[3] ﴾ أي الشريف . والله تعالى له الشرف والمجد والعلو والعظمة . والثاني : أن المجد في الأصل عبارة عن السعة ، يقال رجل ماجد إذا كان سخياً مفضالاً كثير الخير . فعلى هذا ﴿ المجيد ﴾ في صفة الله تعالى يدل على كثرة إحسانه وجوده .

الإسم العشرون : السبوح . وهذا الإسم غير وارد في القرآن لكن أجمعت الأمة على ذكره في حق الله تعالى ، وهو مأخوذ من قولك : سبحان الله . وكل اسم على فعّول - بتشديد العين - فالفاء فيه منصوب كقولك : سفود

---

(١) لا (م ، س) .
(٢) البروج (١٤ - ١٥) .
(٣) ق (١) .

وتنور ، إلا ثلاثة أحرف : سبوح ، وقدوس ، وذو روح - لواحد الذراريح - واعلم أن التسبيح مصدر ، سبحان . اسم كأنك قلت أسبحك تسبيحاً ، فوضعت لفظة سبحان لهذا المجموع وفي تفسير التسبيح وجهان : **الأول** : سئل رسول الله ﷺ عن معناه ، فقال : « إبعاد الله عن كل سوء » أي تنزيهه من كل سوء . والوجه الثاني : أن اشتقاق التسبيح من سبح في الأرض إذا ذهب فيها . قال تعالى : ﴿ إن لك في النهار سبحاً طويلاً[1] ﴾ فإذا حملنا التسبيح على التنزيه فأفضل الأذكار : تنزيه الله تعالى أن لا ترى أنه تعالى حكى الملائكة أنهم ﴿يسبحون الليل والنهار[2]﴾ وحكى عنهم أنهم قالوا في قصة آدم : ﴿ونحن نسبح بحمدك ، ونقدس لك[3] ﴾ وفي موضع آخر : ﴿ وإنا لنحن الصافون ، وإنا لنحن المسبحون[4] ﴾ وفي بعض الأخبار : « أن أهل السماء الدنيا قيام إلى يوم القيامة يقولون : سبحان ذي الملك والملكوت . وأهل السماء الثانية ركوع إلى يوم القيامة يقولون : سبحان ذي العزة والجبروت . وأهل السماء الثالثة سجود إلى يوم القيامة ، يقولون : « سبحان الحي الذي لا يموت » واعلم . أن هذه الألفاظ المراد منها شرح تفاوت درجات الملائكة في مقامات المعرفة والمحبة والعبودية .

واعلم أن التسبيحات الواردة في القرآن كثيرة . ومن جملتها : ﴿ وإن من شيء إلا يسبح بحمده ، ولكن لا تفقهون تسبيحهم ﴾ ومن الناس من قال : المراد منه التسبيح (بالقول)[6] واحتجوا عليه بأنه قال : ﴿ وإن من شيء إلا يسبح بحمده ، ولكن لا تفقهون تسبيحهم ﴾[7] ولو كان المراد من التسبيح هو دلالة آثار الصنع على الصانع لكانوا يفقهونها لقوله : ﴿ ولئن سألتهم : من

(١) المزمل (٧) .
(٢) الأنبياء (٢٠) .
(٣) البقرة (٣٠) .
(٤) الصافات (١٦٥ - ١٦٦) .
(٥) الإسراء (٤٤) .
(٦) من (م) .
(٧) الإسراء (٤٤) .

خلق السموات والأرض ليقولن الله ﴾[1] وأجاب المحققون عنه بأن قالوا : دلالة المخلوقات على كونه تعالى منزهاً عن صفات المحدثات ونعوت الأجسام من أدق أبواب المعارف ، فكيف يمكن أن يقال : إن ذلك معلوم لكل أحد ؟ ثم هؤلاء حملوا ذلك التسبيح على كونه دالاً على جلالة الخالق وعلوه وكماله .

وقالوا : دلالة النطق أضعف من دلالة الذات لوجوه : الأول : إن دلالة النطق (تحتمل الكذب ودلالة الماهية لا تحتمل إلا الصدق . والثاني : إن دلالة النطق)[2] وضعية يجوز تغيرها بتغير الأوضاع والاصطلاحات . وأما دلالة المحدثات على كون خالقها منزهاً مقدساً ، فهي دلالة ذاتية ، والدلالة الوضعية العرضية أضعف حالاً من الدلالة الذاتية . والثالث : إن الدلالة النطقية اللفظية لا يسمعها إلا السمع الظاهر ، والدلالة الذاتية العقلية لا ينتفع بها إلا العقل .

ولما كان العقل الباطن أشرف من السمع كانت الدلالة الذاتية أشرف من اللفظية . والرابع : إن الدلالة النطقية غير باقية ، بل كما توجد تزول وتبطل . وأما الدلالة العقلية فإنها باقية[3] .

الإسم الحادي والعشرون : الطاهر . ومعناه : المنزه عن النقائص ، المبرأ عن العيوب ، فإن لفظ الطهارة كما ورد (في البراءة)[4] عن القاذورات الحسية ، فكذلك ورد في البراءة عن الصفات الذميمة ، قال تعالى في صفة أهل بيت النبي : ﴿ ويطهركم تطهيرا ﴾[5] وسمى الصفات المذمومة نجاسة ، فقال : ﴿ إنما المشركون نجس ﴾[6] .

---

(١) لقمان (٢٥) .
(٢) من (م) .
(٣) فإنها أشرف (ت) .
(٤) من (س) .
(٥) الأحزاب (٣٣) .
(٦) التوبة (٢٨) .

الإسم الثاني والعشرون : الطيِّب . قال عليه السلام : « إن الله طيب لا يقبل إلا الطيب » والفرق بينه وبين الطاهر : أن الطاهر هو المبرأ عن العيب ، أما الطيب فهو الذي تحصل معنى الطهارة فيه ، مع أنه يكون منتفعاً به ، لأن الطيب هو الذي تحصل منه رائحة طيبة ، وذلك نوع نفع ، فالطيب في حق الله سبحانه : أنه المنزه عن جميع العيوب وتكون جميع المنافع صادرة عنه .

الإسم الثالث والعشرون : الفرد . وهو في مقابلة الزوج .

الإسم الرابع والعشرون : الوتر . وهو في مقابلة الشفع . قال عليه السلام : « إن الله[1] وتر يحب الوتر »[2] واعلم أن الوتر والفرد متقاربان . ومعناه عند أهل الحساب أنه : الذي لا ينقسم نصفين متساويين . واعلم أن الوتر أشرف من الشفع ويدل عليه وجوه : الأول : إن الفردانية صفة الله سبحانه ، والزوجية صفة الممكنات ، وصفة الحق ـ سبحانه ـ أشرف من صفة الخلق . والثاني : إن كل زوج فهو محتاج إلى الواحد (وهو فرد)[3] والواحد غني عن كل الأعداد ، فالفرد أشرف من الزوج ، والثالث : إن الفرد مشتمل على الزوج والفرد معاً ، لأن العدد الفرد يكون أحد قسميه زوجاً والآخر فرداً . أما الزوج ، فإما أن يكون كلا قسميه زوجاً ، أو يكون كلاهما فرداً . والمشتمل على النوعين أشرف من المشتمل على أحدهما . الرابع : إن الفرد لا يقبل التنصيف ، والزوج يقبله ، وعدم قبول القسمة قوة ، وقبولها ضعف . الخامس : إن جميع الأعداد إنما تتكون عن الواحد ، لأن الواحد إذا ضم إليه واحد آخر حصل إثنان ، وإذا ضم إليهما واحد آخر حصلت الثلاثة ، وقس الباقي عليه ، فيثبت أن الواحد علة لجميع الأعداد . لكن الواحد فرد . فالفرد أشرف . السادس : إن الوتر غالب . وذلك لأن الشفع والوتر إذا اجتمعا حصل الوتر ، لا الشفع . فدل على أن الوتر غالب على الشفع ، فكان الوتر

---

(١) إنه وتر (س) .
(٢) الوتر هو الفرد . والحديث يبين أن الله واحد .
(٣) من (م) .

أشرف . السابع : إن الوحدة لازمة لجميع مراتب الأعداد ، فإن كل مرتبة من مراتب الأعداد إذا أخذت من حيث إنها تلك المرتبة كانت واحدة ، كقولك عشرة واحدة ، ومائة واحدة ، والوحدة وتر . فالوتر لازم لجميع مراتب الأعداد ، والزوج ليس كذلك . فكان الوتر أفضل من الشفع . والله أعلم[1] .

القسم الرابع من أسماء الله : الأسماء الدالة على القدرة :

وهي كثيرة :

فالأول : القادر . قال تعالى : ﴿ قل : هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم ﴾[2] وقال تعالى : ﴿ فنعم القادرون ﴾[3] .

الثاني : القدير . وهو غير وارد في الأسماء التسعة والتسعين إلا أنه كثير الورود في القرآن . قال تعالى : ﴿ تبارك الذي بيده الملك ، وهو على كل شيء قدير ﴾[4] واعلم أنه قد يوجد في اللغة العربية أمثلة مختلفة مأخوذة من الأفعال جعلت نعوتاً ، وكان المقصود من بعض تلك الأمثلة تأكيد الفعل والمبالغة في الوصف ، ومن بعضها كون ذلك الفعل كالصفة اللازمة له ، فمن ذلك : بناء فعّال . إذا أراد تكثير الفعل ، ولهذا السبب أخذوا أسماء الصناع من هذا المثال كقولهم : حداد وبناء ونجار وفلاح وخياط[5] ليدل ذلك على أن تكون هذه من هؤلاء الفاعلين . ومن ذلك صرفهم لفظ فاعل إلى فعيل مرة ، وفعول أخرى ، إذا أرادوا أن يجعلوا الصفة المضافة إلى الموصوف كالسجية اللازمة والخلقة اللازمة ، وذلك مثل صرفهم لفظ قادر إلى قدير ، وخابر إلى خبير ، وناصر إلى نصير ، وصرفهم : صابر إلى صبور ، وشاكر إلى شكور ، وغافر إلى غفور . والسبب في ذلك : أن كل من فعل فعلاً ، قل ذلك الفعل أو كثر ،

---

(١) والله أعلم (م) .
(٢) الأنعام (٦٥) .
(٣) المرسلات (٢٣) .
(٤) الملك (١) .
(٥) تكون هذه (م) . تكرير (س) .

ضعف فيه أو قوي . فإنه يجوز أن يشتق منه اسم الفاعل ، كمن يقول : دخل فهو داخل ، وخرج فهو خارج فإذا احتيج إلى تميز بين الفعل الذي يظهر من الفاعل مرة واحدة ، وبين الذي يظهر منه غالباً ، وكذلك إذا احتيج إلى أن يميز بين الفعل الذي يظهر منه على سبيل التكلف وبين الذي يظهر منه على سبيل الخلق والعادة ، وجب العدول إلى هذه الأمثلة ، ليتميز بواسطتها بعض هذه الأقسام عن بعض .

ومما يدل على أن الفعل أوكد من الفاعل ، أنه يقال سمع فهو سامع ، ورحم فهو راحم . وأما بناء الفعيل فإنه لا يستعمل إلا عند قصد تأكيد الفعل ، لأنا إذا قلنا سميع رحيم دل ذلك على تأكيد معنى الرحمة ، وتمكن هذا الفعل من طباع الموصوف به ، كالخلق الثابت ، وكالطبع اللازم . ولهذا السبب كان لفظ القدير في القرآن أكثر من لفظ القادر ، ولفظ العليم أكثر من لفظ العالم .

الإسم الثالث : المقتدر . قال تعالى : ﴿ في مقعد صدق عند مليك مقتدر ﴾(١) ووزنه مفتعل من القدرة . قال بعضهم : قدر ، واقتدر ، بمعنى واحد . وأما المحققون فقد فرقوا بينها ، لأن بناء افتعل دلالة على كمال حال القدرة ، فقولنا : اقتدر معناه : أن الفاعل متصرف في فعله كيف شاء وأراد ، لا يعوقه عن ذلك عائق ، ونظيره قوله كسب واكتسب . فإن كسب يستعمل فيما يكسبه(٢) الإنسان لنفسه ولغيره . وأما اكتسب فهو مختص بما يفعله الإنسان لنفسه(٣) قال تعالى : ﴿ لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ﴾(٤) وإنما خص الخير بالكسب ، والشر بالاكتساب ، لأن الخير قد يعمله الإنسان لنفسه ولغيره ، فلا جرم لا يكون فيه الجد والرغبة كاملاً ، وأما الشر فلا يعمله إلا لنفسه ، ليلتذ به ، فلا جرم كان الجد فيه أكمل ، فلا جرم خص بلفظ الاكتساب . وأيضاً : أفعال الشر يمتنع

---

(١) القمر (٥٥) .
(٢) يكتسبه الإنسان (س) .
(٣) لنفسه (س) .
(٤) البقرة (٢٨٦) .

عنها بالزواجر الشرعية . فلا بد من الجد في إدخالها في الوجود ، وإلا لم تحصل (أفعال الخير)[1] لأن الموانع عنها دائمة .

الإسم الرابع والخامس : القوي المتين . واعلم أن القادر على الشيء المؤثر فيه يسمى قوياً عليه . وأيضاً : الشيء الذي لا يتأثر عن غيره يسمى (قوياً)[2] كما يقال : هذا الحجر قوي . فالحاصل : أن القوة الفاعلة تسمى قوة ، والإستعداد الشديد لعدم الانفعال يسمى أيضاً قوة ، وقد يسمى أيضاً : متانة . ومعنى المتانة : الصلابة ، وهي مأخوذة من المتن ، الذي هو الظهر ، لأن استمساك أكثر الحيوان يكون بالظهر . فالقوة في حق الله تعالى . عبارة عن كونه قادراً على التأثير . والمتين في حقه عبارة عن امتناع تأثره عن غيره ، وذلك لأنه واجب الوجود لذاته ؛ في ذاته ، وفي جميع صفاته ، فيمتنع تأثره عن الغير (والله أعلم)[3] .

القسم الخامس من أسماء الله تعالى : الأسماء الدالة على العلم :

وهذه الألفاظ كثيرة :

أحدها : إثبات العلم لله تعالى . قال تعالى : ﴿ إن الله عنده علم الساعة ﴾[4] وقال : ﴿ ولا يحيطون بشيء من علمه ﴾[5] وقال : ﴿ أنزله بعلمه ﴾[6] وقال : ﴿ ولا تضع إلا بعلمه ﴾[7] وقال : ﴿ فاعلموا أنما أنزل بعلم الله ﴾[8] .

وثانيها : العالم . قال تعالى : ﴿ هو الله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة ﴾[9] .

وثالثها : العلاّم . قال تعالى : ﴿ إنك أنت علام الغيوب ﴾[10] .

---

(١) زيادة .
(٢) قوياً (س) .
(٣) من (م) .
(٤) لقمان (٣٤) .
(٥) البقرة (٢٥٥) .
(٦) النساء (١٦٦) .
(٧) فاطر (١١) .
(٨) هود (١٤) .
(٩) الحشر (٢٢) .
(١٠) المائدة (١١٦) .

ورابعها : الأعلم . قال تعالى : ﴿ ربكم أعلم بكم ﴾[1] .

وخامسها : العلم . قال تعالى : ﴿ الرحمن علم القرآن ﴾[2] و ﴿ علمك ما لم تكن تعلم ﴾ [3] إلا أن هذا اللفظ لا يذكر في حق الله تعالى ، لأنه لفظ يوهم نوعاً من الدناءة .

وسادسها : العليم . قال تعالى : ﴿ وأسرّوا قولكم أو اجهروا به . إنه عليم بذات الصدور ﴾ [4] .

وسابعها : العلاّمة . يقال : رجل علاّمة إذا وصف بكثرة العلم ، ولا يجوز استعماله في حق الله تعالى . لأن هذه اللفظة وضعت لمن خرج عن القلة والنقصان إلى الكثرة والكمال ، بسبب التكلف والارتياض . وذلك في حق الله تعالى محال .

الإسم الثاني : اللطيف . قال تعالى : ﴿ ألا يعلم من خلق ؟ وهو اللطيف الخبير ﴾ [5] واعلم أن « اللطيف » له معاني . فالأول : أن الشيء الصغير جداً ، الذي لا يحس به لغاية صغره يسمى لطيفاً . وهذا في حق الله تعالى محال . فوجب حمله على لازمة ، وهو أن الحواس لا تقف عليه لكونه لطيفاً ، وبهذا التفسير يكون من صفات التنزيه . الثاني : اللطيف هو العالم بدقائق الأمور وغوامضها ، يقال فلان لطيف اليد . إذا كان حاذقاً في صنعته ، مهتدياً إلى ما يشكل على غيره ، وعلى هذا التقدير فكونه لطيفاً عبارة عن علمه . والثالث : اللطيف هو البر بعباده الذي يلطف بهم من حيث لا يعلمون ، ويهيىء مصالحهم من حيث إنهم لا يحتسبون ، ومنه قوله تعالى : ﴿ الله لطيف بعباده ﴾ [6] والرابع : قال الغزالي ـ رحمه الله ـ : « هذا الاسم

(١) الإسراء (٥٤) .
(٢) الرحمن (١ ـ ٢) .
(٣) النساء (١١٣) .
(٤) الملك (١٣) .
(٥) الملك (١٤) .
(٦) الشورى (١٩) .

إنما يستحقه من يعلم حقائق المصالح وغوامضها ، ثم يسلك في اتصالها إلى المستحقين سبيل الرفق دون العنف . فإذا اجتمع هذا العلم وهذا الفعل فقد تم معنى اللطيف » .

ثم إنه لا يتصور كمال هذا العلم ، وكمال هذا الفعل إلا لله ـ سبحانه ـ فإما علمه ـ سبحانه ـ بالدقائق فلا إشكال فيه لأن الخفي والجلي بالنسبة إلى علمه سيان . وأما رفقه في الأفعال ، ولطفه فيها ، فلا يدخل تحت الحصر .

وههنا (لا)[1] يجب شرح أنواع حكم الله في خلق السموات ، والكواكب والعناصر الأربعة ، والمواليد الثلاثة ، بل يجب أن نكتفي ههنا بشرح لطفه في تيسير لقمة يتناولها العبد من غير كلفة ، فقد تعاون على إصلاحها خلق لا يحصى عددهم ، من مصلح الأرض وزارعها وساقيها وحاصد حبّها ومنقيها وطاحنها وخابزها ، إلى غير ذلك ، فإن شرحها لا يتم في مجلدات ، فهو سبحانه من حيث دبر الأمور حكيم ، ومن حيث أوجدها : جواد ، ومن حيث رتبها : مصور ، ومن حيث وضع كل شيء في موضعه عدل ، ومن حيث لم يترك فيها دقائق وجوه الرفق لطيف ، ولن يعرف حقيقة لهذه الأسماء من لم يعرف حقيقة هذه الأفعال .

الإسم الثالث : الخبير . وله تفسيران : الأول : أن الخبير هو العالم بكنه الشيء المطلع على حقيقته ، يقال فلان بهذا الأمر خبير ، وله به خبرة ، إلا أن الخبرة في صفة المخلوقين إنما تستعمل في العلم الذي يتوصل إليه بالاختبار والامتحان . والله منزه عنه ، والتفسير الثاني : الخبير بمعنى المخبر كالسميع بمعنى المسمع ، والبديع بمعنى المبدع .

الإسم الرابع : الشهيد . قال تعالى : ﴿ أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ﴾ ؟[2] وقال تعالى : ﴿ شهد الله ﴾[3] واعلم أن الشهيد مبالغة من

---

(١) زيادة .
(٢) فصلت (٥٣) .
(٣) آل عمران (١٨) .

الشاهد ، كالعليم من العالم ، والقدير من القادر ، وفي تفسيره وجوه : **الأول** : إنـه العالم . قـال تعالى : ﴿ عـالم الغيب والشهادة ﴾[1] و « الغيب » عبـارةٌ عـما بطن و « الشهادة » عما ظهر . فإذا اعتبر العلم مطلقاً فهـو العليم ، وإذا أضيف إلى الغيب والأمـور الباطنيـة فهو الخبـير . وإذا أضيف إلى الأمور الـظاهـرة فهـو الشهيـد . **الثاني** : إن الشـاهد والشهيـد هو الحـاضر المشـاهـد . قـال تعـالى : ﴿ فمن شهد منكم الشهر فليصمه ﴾[2] أي فمن حضر . وهذا الحضور إن كان بالعلم فهو الوجه الأول . وإن كان بالرؤ ية والإبصار كان وجهاً ثانياً . **الثالث** : الشهيد والشاهد ، هو الذي يثبت به الأمر المتنازع فيـه بين الخصمـين ، فكونـه شهيداً معناه : أنه تعالى بـينّ حقائق الأشيـاء ، وأظهرهـا ، ومن جملتها أنـه بين توحيده وعدله وصفات جلاله بنصب الدلائل ، ووضع البينـات ، ومنه قـوله : ﴿ شهد الله أنه لا إله إلا هو ﴾[3] **والرابع** : إنه تعالى شهيد بمعنى المشهود لـه . وذلك لأن العباد يشهدون له بالوحدانية ، ويقرون له بالعبودية .

الإسم الخامس : الحفيظ . قال تعـالى : ﴿ ولا يؤوده حفظهـما ﴾[4] وقال تعـالى : ﴿ فالله خير حافـظاً ﴾[5] وقال : ﴿ إنـا نحن نزلنـا الذكـر ، وإنـا لـه لحافظون ﴾[6] واعلم أن الحفيظ مبالغة من الحافظ كالعليم من العالم .

وللحفيظ معنيـان : **أحدهمـا** : ضد النسيـان والسهو ، ويـرجع معنـاه إلى العلم فهو تعالى حفيظ للأشياء بمعنى كونه تعالى عالماً بجملها وتفـاصيلها ، علماً لا يتبدل بالسهو والنسيان . **والثاني** : الحفيظ . هو الـذي ضده التضييـع ، فهو سبحانه حـافظ السموات والأرضـين . قال تعـالى : ﴿ ولا يؤ وده حفظهـما ﴾[7]

---

(١) الرعد (٩) .
(٢) البقرة (١٨٥) .
(٣) آل عمران (١٨) .
(٤) البقرة (٢٥٥) .
(٥) يوسف (٦٤) .
(٦) الحجر (٩) .
(٧) البقرة (٢٥٥)

وحافظ للكتب الإلهية عن التحريف[1] قال تعالى : ﴿ إنا نحن نزلنا الذكر ، وإنا له لحافظون ﴾[2] .

الإسم السادس : الرقيب . قال تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام : ﴿فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم﴾[3] والرقيب الحافظ الذي لا يغيب عنه شيء . ومنه قوله تعالى : ﴿ ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد ﴾[4] قال الخطابي : وهو في نعوت الآدميين : الموكل بحفظ الشيء المترصد له ، المحترز عن الغفلة فيه . وأما مراقبة العبد ربه فهي علم العبد باطلاع الحق عليه ، فاستدامته لهذا العلم هي (المسماة)[5] بمراقبة الله تعالى . وهذه المراقبة مفتاح كل الخيرات ، فإن العبد إذا تيقن أن الله مراقب لأحواله ، مطلع على ضمائره ، سامع لأقواله ، لا يغيب عن علمه النقير والقطمير والصغير والكبير ، خاف سطوات عقابه في كل حال ، وهابه في كل مقال ، عالماً بأنه الحكيم الرقيب ، والشاهد الذي لا يغيب .

الإسم السابع : المهيمن . قال تعالى : ﴿ السلام المؤمن المهيمن ﴾[6] وهو اسم لمن كان موصوفاً بمجموع صفات ثلاثة : أحدها : العلم بأحوال الشيء . والثاني : القدرة التامة على تحصيل مصالح ذلك الشيء . والثالث : المواظبة على تحصيل تلك المصالح ، فالجامع لهذه المعاني : اسم المهيمن . ولن تجتمع هذه الصفات على الكمال إلا لله ـ سبحانه ـ

واعلم أنا لما انتهينا إلى هذا الموضع عرض ما أوجب قطع هذا النوع من الكلام .

ونختم هذا الباب بنوعين من البحث :

---

(١) اليهود حرفوا التوراة ، والنصارى حرفوا الإنجيل .
(٢) الحجر (٩) .
(٣) المائدة (١١٧) .
(٤) ق (١٨) .
(٥) من (م ، س) .
(٦) الحشر (٢٣) .

أما النوع الأول : فهو أن تأثير قدرة الله تعالى في خلق الأجناس والأنواع والأصناف والأشخاص بحسب الذوات وبحسب الصفات ، وبحسب آثار الحكمة في تخليق تلك الذوات الموصوفة بتلك الصفات المخصوصة تكاد تكون غير متناهية ، ولهذا السبب جعل الله تعالى بحسب كل نوع منها اسم خاص . وكل من كان أكمل عرفاناً بأقسام مخلوقات الله تعالى ، وأكثر وقوفاً على آثار حكمته في تخليقها كان علمه بأسماء الله أكبر . فهذا هو السر ، والعمدة في هذا الباب .

والنوع الثاني من البحث : أن هذه الرقي العزائم المذكورة بالألفاظ المجهولة ، إما أن تكون من أسماء الله أو من أسماء الملائكة أو من أسماء الشياطين .

ولا شك أن أشرفها وأقواها في التأثير هو أسماء الله . ولما بينا أنها محصورة في هذه الأقسام التي لخصناها ، علمنا أن منتهى الأمر في تلك الألفاظ المجهولة أن تكون دالة على هذه الصفات ، فلعل السبب في تأثيرات تلك الألفاظ : أن قارئها إذا لم يكن عالماً بها فإنه يستولي على قلبه نوع خوف وفزع ، فيحصل في ذلك الوقت اتصال بجوهر النفس الناطقة بعالم المفارقات والمقدسات ، فتقوى التأثيرات . لهذا السبب (والله أعلم بالصواب)[1] .

---

1) من (م ، ت) .

الفصل السادس

في
إثبات كونه تعالى حكيماً

اعلم[1] . أن الحكمة مفسرة بأمرين : أحدهما : الحكمة النظرية ، وهي معرفة حقائق الأشياء . وعلم الله تعالى أكمل العلوم وأفضلها ، فوجب أن تكون حكمته أفضل أنواع الحكمة ، وأكملها . والثاني : الحكمة العملية ، وهي عبارة عن الفعل المفضي إلى حصول المنفعة ودفع المضرة .

ثم نقول : إن كان المقصود من ذلك الفعل إيصال النفع إلى النفس ، ودفع الضرر عن النفس ، فهذا هو المسمى بداعي الشهوة ، وإن كان المقصود من ذلك الفعل إيصال النفع إلى الغير ودفع الضرر عن الغير ، فهذا هو المسمى بداعي الحكمة . ولما ثبت بالدلائل أن الله تعالى منزه عن الشهوة والنفرة ، والألم واللذة . كانت داعية الشهوة ممتنعة الثبوت في حقه .

بقي الكلام في إثبات داعية الحكمة لله تعالى . فنقول : للفلاسفة في تقرير هذا المطلوب طريق . وللمعتزلة طريق آخر . ونحن نذكر كل واحد منها على الوجه الأحسن[2] .

أما طريق الفلاسفة : فهو أنهم قالوا : إن العقل يحكم بأن الموجود . إما

---

(١) الفصل الثامن عشر [الأصل] .
(٢) اللائق (س) .

أن يكون خيراً محضاً ، وإما أن يكون مشتملاً على الخير والشر ، إلا أن الخير غالب ، وإما أن يكونا متساويين ، وإما أن يكون الخير مغلوباً ، وإما أن يكون شراً محضاً . قالوا : أما الخير المحض ، فالحكمة تقتضي إيجاده وتكوينه . وأما الذي يكون مشتملاً على الخير والشر ، إلا أن الخير غالب على الشر فالحكمة تقتضي أيضاً تكوينه لأن ترك الخير الكثير ، لأجل الشر القليل شر كثير ، ولا يمكن أن يقال : فلم لم يخلق الخالق هذا القسم بحيث يكون خالياً عن ذلك الشر القليل ؟ لأنا نقول (عن)[1] الكلام في الخير الذي يمتنع عقلاً أن ينفك عن ذلك الشر القليل : هذا القسم مما تقتضي الحكمة تكوينه لأن تحصيل ذلك الخير الكثير ، منفكاً عن ذلك الشر القليل ، لما كان محالاً عقلاً . لم يبق إلا أحد أمرين : أحدهما : أن نترك ذلك الخير الكثير : لأجل الحذر عن ذلك الشر القليل . وقد بينا أن ترك الخير الكثير (لأجل الشر القليل) شر كثير[2] (والثاني : أن نرضى بذلك الشر القليل لأجل الرغبة في تحصيل ذلك الخير الكثير)[3] فيثبت أنه حصل التعارض في هذا القسم بين (تحمل الشر الكثير وبين تحمل الشر القليل ، وصريح العقل ناطق بأن)[4] تحمل الشر القليل أولى من تحمل الكثير ، فيثبت بهذا أن القسم الذي يكون خيره راجحاً على شره ، فإنه واجب التحصيل في الحكمة . وأما القسم الثالث وهو الذي يتعادل فيه الخير والشر ، فالحكمة لا تقتضي إيجاده . وأما الرابع والخامس فظاهر أنه على ضد الحكمة .

إذا ثبت هذا فنقول : مخلوقات الله تعالى إما خيرات محضة ، وإن كانت مشتملة على الشر ، إلا إن الخير فيها أغلب ، فإن الجائع وإن كان كثيراً[5] ، إلا أن الشبعان أكثر ، والمريض وإن كان كثيراً ، إلا أن الصحيح أكثر ، والمعيوب

---

(١) زيادة .
(٢) من (م) .
(٣) من (م) .
(٤) من (م) .
(٥) أقل (س) .

وإن كان كثيراً إلا أن السليم أكثر ، فيثبت بما ذكرنا أن جميع مخلوقات الله تعالى واقعة على وجه الحكمة والصواب . وعند هذا قالوا : الخير مراد مرضي به ، والشر مراد مكروه (أما إن الخير مراد مرضي به ، فلأن المقصود من الخلق إنما هو تحصيل الخير ، وأما أن الشر مراد مكروه)[1] فإنه نظراً إلى ذاته من حيث إنه مكروه ، إلا أنه لكونه من لوازم ذلك الخير المطلوب بالذات ، صار مراداً فهو مكروه بالذات ، مراد بالغرض والتبع ، ونظم حكيم الشعراء هذا المعنى فقال :

الشيب كـره . وكـره أن نفـارق   أعجب بشيء على البغضاء محبوب

والمعنى أن الشيب يوجب نقصان القوة والحياة ، فهو مكروه بالذات . إلا أنه لما امتنعت حصول الحياة إلا مع حصوله ، وكانت الحياة محبوبة ، لزم كون الشيب محبوباً . وهذا يقتضي أن يكون الشيب محبوباً ومبغوضاً ، إلا أنه محبوب بالغرض ، مبغوض بالذات[2] . فهذا تمام الكلام في تقرير هذا الباب .

واعلم . أن الكلام في هذا المقام من وجهين[3] : .

الوجه الأول : إن قول القائل : إن هذا المؤثر لم يفعل الخير؟ ولم يفعل الشر؟ إنما يتوجه إذا كان ذلك المؤثر فاعلاً مختاراً ، وحينئذ يقال له : لم فعلت هذا؟ ولم تركت ذلك؟ أما إذا كان موجباً بالذات ، فهذا السؤال ساقط ، وأقصى ما في الباب أن يقال : إنه وإن كان موجباً بالذات إلا أنه عالم بما يصدر عنه إلا أنا نقول علمه بما يصدر عنه ، لا يكفي في حسن هذا السؤال . إذا لم يكن مختاراً في ذلك التأثير ، ألا ترى أن العاقل العالم إذا سقط من السطح ووقع على إنسان آخر ، ومات ذلك الإنسان ، فإنه لا يحسن أن يقال له : لم قتلت ذلك الإنسان؟ لأنه لما كان غير[4] مختار في ذلك الفعل لا جرم لا يتوجه عليه ذلك السؤال .

---

(١) من (م) .
(٢) محبوب (س) .
(٣) وجوه [الأصل] .
(٤) غير من (س) .

إذا ثبت هذا فنقول[1] (المبدأ الأول عند الفلاسفة (بأن إله العالم)[2] موجب بالذات ، فكان هذا البحث غير لائق بمذهبهم . وإنما يليق هـذا البحث بمذهب القائلين بأن إله العالم فاعل بالاختيار .

وللفلاسفة أن يقولوا : مقصودنا من هذا البحث : أن نبين أن[3] مخلوقات المبدأ الأول ، إما أن تكون خيرات محضة ، وإما أن تكون الخيرية فيها غالبة على الشرية ، استدلالاً بكمال آثاره ، وما يجد على كمال ذاته وصفاته . ولا شك أن هذا البحث مفيد .

الوجه الثاني : إن كلامكم مبني على أصول : أحدها : إن هـذه الخيرات الكثيرة لا يمكن تحصيلها إلا مع تلك الشرور . والثـاني : إن تلك الشرور مرجوحة بالنسبة إلى تلك الخيرات . والثالث : إنه متى كان الأمر كذلك ، فإنه يجب تحمل تلك المرجوحية القليلة ، فيجب علينا أن نبحث عن كل واحد من هذه الأصول .

أما الأصل الأول وهو أنه لا يمكن تحصيل هذه الخيرات إلا مع هذه الشرور : فنقول :)[4] هذا ممنوع . والدليل عليه : وهو أن الأجسام متساوية في الجسمية ، فاختصاص كل واحد منها بخاصيته المعينة وطبعه المعين ، لا بد وأن يكون لأجل الفاعل المختار . وإذا كان الأمر كذلك فحينئذ يكون القادر المختار قادراً على إيجاد تلك الخواص والطبائع حال كونها سبباً لحصول المنافع ، ويكون قادراً على سلب تلك الخواص والطبائع حال كونها سبباً لحصول المضار والمفاسد . فيثبت بهذا : أنه يمكن تحصيل تلك الخيرات مبرأة عن تلك الشرور . فمثلاً : النار متى كانت سبباً لحصول المصالح والخيرات من طبخ الأطعمة ونضج الأغذية ، فإنه تبقى فيها الطبيعة النارية . ومتى صارت سبباً

---

(١) إذا ثبت هذا فنقول . . . هذا ممنوع (س) .

(٢) زيادة .

(٣) خيرات (س) .

(٤) انظر التعليق رقم ١٢ .

لإحراق إنسان فإنه يسلب عنها تلك الطبيعة . وإذا كان هـذا ممكناً في قـدرة الله كان إبقاؤهـا على طبيعتهـا في الإحراق عنـد ملاقـاة بدن الإنسـان : شـراً يمكن إزالته . وأيضاً : الشر سام ويحـدث ورماً في غشـاء الدمـاغ والطبيب يقـدر على إزالة ذلك الورم بالمسهل الخفيف . فإن كان الإلّه يعجز عنه فهذا الطبيب الحقير أكمل قدرة من الإلّه ؟ وأيضاً : الملك الكبير إذا استولى على أقوام ، فإن وقع في قلبه داعي يدعوه إلى الإحسان إليهم تخلصوا بسبب حصول تلك الداعية في قلبه من القتل والنهب . فإن كان إلّه العـالم عاجـزاً عن خلق تلك الداعيـة في قلبه ، فما أعظم هذا العجز وإن كان قادراً عليه ، ولم يفعل ، فما أعظم هذا الشر .

فإن قالوا : هذا إنما يلزم إذا كان إلّه العالم مختاراً ، فهو باختياره تارة يخلق الطبيعة النارية في جسم النـار ، وتارة يـزيلها عنهـا . أما إذا قلنـا : إنه مـوجب بالذات فقد سقط هذا الكلام . وهكذا القول في سائر الأمثلة . فنقول : إنا قد بينا : أنه متى كان المبدأ الأول موجباً بالذات ، كـان هذا البحث سـاقطاً عـديم الفائدة . والحاصل : أن إلّه العالم ، إن كان موجباً بالـذات ، كان هـذا البحث غير محتاج إليه البتة ، وإن كان قادراً مختاراً كان هـذا البحث باطـلاً . فظهـر أنه على جميع التقديرات باطل .

وأما الأصل الثاني وهو قوله : المفاسد مـرجوحة بالنسبـة إلى المصالـح : فنقول : هذا محض المغالطة . وتقريره : يجب أن يكون مسبوقاً بمقدمة .

وهي أن نقول : بقاء الإنسـان سليماً عن الآفـات خير ، وبقـاؤه مع اللذة والسرور خير ، فنقـول : المقصود من تخليق الإنسـان والحيوان . إمـا البقاء عـلى السلامة عن الآفـات ، وإما الفـوز باللذة والبهجـة . والأول[1] : باطـل . لأن حال البقاء على العدم الأصلي كان هذا المقصود حاصلاً ، فيثبت أن المقصود من التخليق يجب أن يكـون هـو هـذه اللذة والبهجـة والسـرور . وإذا عـرفت هـذا فنقـول : إن كان المـراد من قـولكم : الخير غـالب ، والشر مغلوب : هـو أن

---

(١) الأول (س) .

السلامة عن الآفات غالبة والوقوع (في الآفات مغلوب)[1] فنقول : هب أن الأمر كذلك ، إلا أنا بينا : أنه لا يجوز أن يكون المقصود من الخلق والإيجاد : هو السلامة عن الآفات ، فلا يجوز أن يكون الشر القليل محتملاً لتحصيل الخير الكثير بهذا المعنى . وإن كان المراد أن حصول اللذة والسرور راجح على حصول الغم والألم فهذا ممنوع . وظاهر أن الأمر ليس كذلك ، فإن أوقات السرور واللذة قليلة ، والغالب حصول الغم والهم والحزن بسبب الحرص والحسد والرغبة في طلب الدنيا .

نقول : إن حب الإنسان للمال والجاه شديد ، فإذا طلب فالغالب أنه لا يفوز بمطلوب ، فيبقى قلبه أبداً في الألم والوحشة ، بل نقول : إن لم يفز بمطلوبه فهناك البلاء الشديد ، وإن فاز بمطلوبه فحينئذ يلتذ به ، والتذاذه به يحمله على طلب الزائد . وذلك الطلب يوجب العناء الشديد والبلاء العظيم ، فالحاصل أنه عند الطلب إن بقي في الحرمان فهناك البلاء والخسران ، وإن فاز بالوجدان عظم التذاذه به . وتلك اللذة تصير سبباً لحصول طلب أكمل مما كان ، وأقوى مما كان ، وهو يوجب الحرص الشديد أعظم مما كان ، فيثبت أن الإنسان لا ينفك البتة عن هذا النوع الواحد من البلاء والعناء . وأما سائر أنواع البلاء مثل قصد الأعداد وحصول أنواع الأمراض والآلام سواء كانت قليلة أو كثيرة والخوف من الفقر والهرم ، وطريان العلل المنفرة ، فهذا بحر لا ساحل له . فنقول : من يقول : إن هذه المكروهات أقل من تلك اللذات : مكابرة ، لا يليق بها عاقل . فيثبت بما ذكرنا : أن قولهم الخير راجح ، والشر مرجوح مغالطة محضة .

وأما الأصل الثالث . وهو قولهم : ترك الخير الكثير ، لأجل الشر القليل شر كثير ، فنقول : الشر قد يعني به ترك الخير ، وقد يعني به حصول الألم والضرر ، فقوله : ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل : شر كثير . إن عنى بالشر الكثير ترك الخير الكثير ، صار تقدير هذا الكلام : إن ترك الخير الكثير لأجل

---

(١) من (س) .

الشر القليل ترك للخير الكثير . وحينئذ لا يبقى بين موضوع هذه القضية وبين محمولها فرق البتة . ومثل هذه القضية عيب فاسد ، فإن عني بالشر الكثير : الألم الكثير والضرر الكثير . فهذا باطل ، لأنه إذا ترك الخير الكثير لأجل ذلك الشر القليل فإنه يبقى الشيء على العدم الأصلي . وعلى هذا التقدير فكما لا تحصل اللذة والبهجة ، فكذلك لا يحصل الألم والضرر .

فهذا تمام البحث في هذا الطريق .

وأما طريق المعتزلة[1] :

قالوا : ثبت بالدليل : أن الحسن (إنما يحسن)[2] لوجوه عائدة إليه ، وأن القبيح يقبح لوجوه عائدة إليه . وثبت أيضاً بالدليل أنه تعالى غني عن كل الحاجات ، وثبت أيضاً بالدليل أنه تعالى عالم بكل المعلومات ، وإذا ثبتت هذه الأصول الثلاثة فإنه يتولد من مجموعها مقدمة واحدة ، وهي أنه تعالى عالم بقبح القبيح وعالم بكونه غنياً عنه . ثم نقول : وكل من كان كذلك فإنه لا يفعل القبيح ينتج أنه تعالى لا يفعل[3] القبيح . أما الأصول الثلاثة فقد تقدم الكلام فيها . وأما المقدمة الثانية فقد احتجوا على صحتها من وجهين :

الأول : إن الإنسان إذا قيل له : إن صدقت أعطيناك ديناراً ، وإن كذبت أعطيناك ديناراً ، واستوى الصدق والكذب بالنسبة إليه في جميع المصالح العاجلة والآجلة ، إلا في كونه صدقاً وكذباً . فإنه لا بد وأن يترك الكذب ويفعل الصدق .

إذا ثبت هذا فنقول : الوجه المقتضي للصرف عن الكذب مجرد علمه بكونه كذباً ، لأن عند العلم بكونه كذباً يحصل هذا الصرف ، وعند عدم هذا العلم لا يحصل هذا الصرف ، فثبت أن الموجب لهذا الصرف هو العلم بكونه

---

(١) الفصل التاسع عشر في تقرير حكمة الله تعالى على قول المعتزلة [الأصل] .
(٢) من (س) .
(٣) لا يفعل (م) لا يعلم (س) .

كذباً فثبت أن العلم بالقبح يوجب الصرف عن فعل القبيح ، ولما حصل هذا العلم في حق الله تعالى ، وجب أن يؤثر في صرفه عن القبيح .

والوجه الثاني : هو أن نترك هذا القياس ، وندعي العلم الضروري بأن العلم بكون الفعل قبيحاً يوجب الانصراف عنه ، اللهم إلا إذا صار هذا الصارف معارضاً بداعية الشهوة والحاجة . لكنا بينا أن هذه الداعية في حق الله تعالى ممتنعة ، فكان علمه تعالى بقبح الفعل صارفاً له عن هذا الفعل ، ولم يوجد في حقه ما يعارضه ، وهو داعية الشهوة ، فوجب أن يمتنع الله من فعل القبيح ، فهذا تقرير دليل المعتزلة .

وللاعتراض عليه . نقول[1] : أتدعون أن عند حصول العلم بكون الفعل قبيحاً ، يمتنع صدور الفعل عنه أو لا تدعون الامتناع ؟ فإذا ادعيتم الامتناع لزمكم كونه تعالى موجباً بالذات ، لا فاعلاً بالاختيار ، لأن ذاته موجبة لذلك العلم . وذلك العلم موجب ، فوجب الامتناع من ذلك الفعل ، وموجب الموجب موجب ، فكانت ذاته موجبة للامتناع من ذلك الفعل ، فيكون موجباً بالذات ، لا فاعلاً بالاختيار . وأما إن قلتم : إن عند حصول هذا الصارف (لا يجب هذا الامتناع ، كان معناه أن مع حصول هذا الصارف)[2] يجوز الفعل ، ومع هذا التجويز كيف يمكنكم الجزم بأنه لا يقع ؟ وبأنه بتقدير الوقوع يفضي إلى المحال . وأيضاً : عند العلم بأن ترك الثواب وترك العوض قبيح ، وجب ترك ذلك ، فيلزم أن يكون فعله واجباً عقلاً ، فيعود ما ذكرنا إلى أنه يكون موجباً بالذات ، لا فاعلاً بالاختيار . وقد ذكرنا مع الفلاسفة أن مع القول بكون الإله تعالى موجباً بالذات ، فإن هذا البحث ساقط بالكلية .

ثم نقول : إن دل هذا الدليل على أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يريده ولا

---

(١) والاعتراض عليه من وجوه الأول [الأصل] .

(٢) من (س) .

يأمر به . فههنا دلائل تدل على أنه تعالى يفعله ويريده ، وهي الدلائل الدالة على أن أفعال العباد كلها واقعة بقضاء الله وقدره .

وسيأتي شرح تلك الدلائل على الاستقصاء . والله أعلم[1] .

---

(١) والله أعلم (م) .

الفصل السابع

في
أن تحسين العقل وتقبيحه هل هو معتبر أم لا[1]؟

أطبقت المعتزلة والكرّامية على (إثبات تحسين العقل وتقبيحه . وأطبقت الفلاسفة والجبرية على)[2] إنكاره ، والمختار عندنا : أن تحسين العقل وتقبيحه بالنسبة إلى العباد معتبر ، وأما بالنسبة إلى الله تعالى فهو باطل .

أما إثباته في حق العباد فيدل عليه وجوه :

الأول : إنا نرى أن العقلاء قبل علمهم بالشرائع والنبوات مطبقين على حسن مدح المحسن ، وحسن ذم المسيء . فإن من أحسن إلى محتاج ، فإن ذلك المحتاج يجد من صريح عقله ، حسن مدحه وذكره بالخير ، ولو أساء رجل إليه فإنه يجد من صريح عقله حسن ذمه . وهذا الحكم حاصل ، سواء كان ذلك الإنسان مؤمناً يصدق بالأنبياء أو لم يكن كذلك . فعلمنا أن هذا الحسن مقرر في عقولهم .

والثاني : إنه لا معنى للقبح الشرعي إلا أن الشرع يقول له : إنك إن فعلت الفعل[3] الفلاني صرت معاقباً عليه ، فيقول عقله : هل نقضي بوجوب

(١) الفصل العشرون [الأصل] .
(٢) من (س) .
(٣) الفعل (س) .

الاحتراز عن العقاب أو لا نقضي بذلك ؟ فإن قضي بذلك ، فالحسن والقبح العقليان قد ثبتا ، وإن لم يقض عقله بذلك فحينئذ يحتاج إلى أن يوجب الشرع عليه الاحتراز عن العقاب . والكلام فيه كما في الأول ، فيلزم التسلسل ، وهو محال .

والثالث : إنه لا شك أن عندنا مطلوباً أو مكروهاً . ولا يجوز أن نقول : إن كل مطلوب أو مكروه[1] إنما كان مطلوباً أو مكروهاً لأجل شيء آخر ، وإلا لزم التسلسل أو الدور ، فلا بد من الاعتراف بوجود شيء يكون مطلوباً لذاته ، وبوجود شيء يكون مكروهاً لذاته . ثم لما تأملنا علمنا : أن اللذة والسرور مطلوبتان بالذات . وأن الألم والغم مكروهان بالذات . فهذا الحكم ثابت في محض العقول ، سواء حصلت الشريعة أو لم تحصل فيثبت بما ذكرنا : أن العقل يقضي بحسن بعض الأشياء وبقبح بعضها . فهذه الوجوه دالة على أنّ الحسن والقبح بمقتضى العقل في حق العباد (معتبر)[2] .

وأما إثباتها في حق الله تعالى ، فنقول : هذا محال[3] ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : أن الذي عقلناه من معنى الحسن ما يكون نفعاً ، أو مؤدياً إليه ، والذي عقلناه من معنى القبح ، ما يكون ضرراً أو مؤدياً إليه ، والرغبة في المنفعة ، والرهبة عن المضرة إنما يعقل (حصولها)[4] في حق من يصح عليه النفع والضرر . ولما كان ذلك في حق الله تعالى محالاً ، كان القول بثبوت الحسن والقبح في حق الله محالاً .

قالت المعتزلة : كون الشيء حسناً أو قبيحاً . أمر مغاير لكونه منشئاً للمنفعة والمضرة . والدليل عليه : أن النافع قد يكون قبيحاً ، والضار قد يكون حسناً ، أما أن النافع قد يكون قبيحاً ، فلأن الظلم نافع في حق الظالم مع أنه

---

(١) أو مكروه (س) .
(٢) زيادة .
(٣) هذا محال من معنى الحسن ويدل عليه وجوه (م) .
(٤) من (س) .

قبيح ، والزنا نفع في الحال مع أنه قبيح . وأما أن الضار قد يكون حسناً فلأن إتعاب النفس في العبادات والطاعات ضار في الحال مع أنها حسنة . وتمام كلامهم قد ذكرناه في باب القادر ، وأجبنا عنه : بأن الظلم وإن كان نافعاً بالنسبة إلى ذلك الظالم ، إلا أنه عظيم الضرر في وضع العالم . لأنا إن حكمنا بحسن الظلم حصل الهرج والمرج ، ولم يبق لأحد وثوق بتزوجه ومنكوحه ، وذلك من أعظم المضار ، وأما العبادات فإنما كانت حسنة لأن الإتيان بها يفيد النفع العظيم في الآخرة . وبذل المنفعة القليلة لأجل وجدان النفع العظيم من أصول مصالح العالم . ألا ترى أن الزارع يبذر البذر ويفسده لأجل وجدان الريع الكثير . فيثبت أنا لا نعقل من الحسن والقبح إلا المنفعة والمضرة .

واعلم أن هذا المقام هو المقام الصعب ، فإنهم إن فسروا الحسن والقبح بالمنفعة والمضرة ، فحينئذ لا يمكنهم إثبات الحسن والقبح في حق الله تعالى ، وإن حاولوا إثبات[1] شيء آخر ، لم يجدوا منه أثراً ، فهذا هو الموضع الشريف الكامل الذي يجب على العاقل أن يثبت فيه .

الحجة الثانية : في بيان أن الحسن والقبح بحسب العقل في أفعال الله : محال .

إنه لو صح القول بالقبح العقلي ، لم يكن الله منعماً على أحد من عبيده . وهذا باطل (فذاك باطل)[2] . بيان الملازمة : أن النعمة إنما تكون نعمة في حق من يكون محتاجاً إليها متهيئاً لها . لأن من لا يكون كذلك لم يكن إيصال ذلك الشيء إليه . نعمة في حقه . إلا أن الحاجة إليه والشهوة به مضرة ، فيثبت أن إيصال النعمة إليه لا يمكن إلا إذا كان مسبوقاً بإيصال ضرر يساويه إليه ، ومتى كان الأمر كذلك صارت هذه النعمة الحاصلة دافعة لذلك الضرر السالف ، فتصير هذه الواقعة كمن يجرح إنساناً ثم يعالج جراحته ، وكمن

(١) إثبات (س) .
(٢) من (م) .

يغصب من إنسان ديناراً (ثم يعطيه ديناراً)[1] آخر . وإنه على هـذا التقديـر لا يكون ذلك إنعـاماً ، بـل يكون محض العبث ، فيثبت أن القبـح العقلي لـو كان معتبـراً في حق الله تعالى ، لـوجب القطع بـأنـه تعـالى غـير منعم عـلى أحـد من عبيده ، بل كان يلزم أن يكون عابثاً في كل ما فعل وخلق ، ولما أجمع أهل الملل على أنه تعالى حكيم في فعله ، منعم على عبيده ، علمنا أن حكم العقل على الله تعالى بالحسن والقبح باطل[2] والله أعلم[3] .

فإن قيل : الشرطية ممنوعة وهي قوله[4] : أن لا تكون النعمة نعمـة ، إلا إذا كان المنعم عليه محتاجاً إليها مشتهياً لها ، والحاجة والشهوة ضررهما من فعـل الله ـ سبحـانه ـ فنقـول : لا نزاع في أنـه ما لم يكن الحيـوان محتـاجـاً إلى الشيء ومشتهياً له ، لم يكن إيصال ذلك الشيء إليه نعمة في حقـه . لكن لم قلت : إن الحاجة إلى الشيء والشهوة ضرر ؟ وما الدليل على أن الأمر كذلـك ؟ سلمنا أنـه ضرر ، ولكن لم قلتم : إن ذلك الضرر حاصل بتخليق الله تعالى ؟ ومـا الدليـل عليـه ؟ وتقـريـره : أن كـون الإنسـان محتـاجـاً إلى الشيء وصف لازم لـذاتـه ولماهيته ، ولمـا كان الأمـر كذلـك لم يكن حصوله بسبب جعل الجـاعـل وفعـل الفاعل ، كما أن كون الأربعة زوجاً ، وكـون الثلاثـة فرداً ، ليس بسبب الجعـل والخلق والتكوين . سلمنا أن الحاجة إلى الشيء والشهوة له ، إنما حصل بتخليق الله تعالى وإيجاده . فلم قلتم : إن عـلى هذا التقـدير يكـون إيصال النعمـة إليه عبثـاً ؟ وتقريـره : أن هذا العبث إنمـا يلزم إذا قلنا : إنـه تعالى لا يـوصـل إليـه النعمة إلا بقدر حاجته وشهوته . أما إذا قلنا : إنه تعالى خلق الحـاجة والشهـوة فيـه . ثم إنه بعـد ذلك أعـطاه من المنافـع ما يـزيد على قدر حـاجتـه أضعـافـاً مضاعفة . فهذا يمنع من كونه عبثاً . ومثالـه : أن من أوصل دينـاراً من الغير إلى

---

(١) من (س) .

(٢) قال الله تعالى : ﴿ شهد الله : انه لا إله إلا هو ، والملائكة ، وأولو العلم ، قائماً بالقسط . لا إله إلا هو العزيز الحكيم ﴾ [آل عمران (١٨)].

(٣) من (م) .

(٤) وأما قوله [الأصل] .

الإنسان ، ثم أعطاه ألف دينار ، فإنه لا يقال : إنه عابث في فعله ، بل يقال : إنه منعم عليه ، فكذا ههنا (والله أعلم)[1] .

والجواب : قوله : ما الدليل على أن الحاجة والشهوة ضرر ؟ قلنا : هذه المقدمة معلومة الصحة بالضرورة . فإن كل أحد يكره كونه محتاجاً إلى الشيء ، ويحب كونه غنياً عنه . ومن أنكر هذه المقدمة ، فقد نازع في البديهيات . ولذلك قال بعضهم :

غنيت بلا مال عن الناس كلهم وإن الغنى الأعلى : عن الشيء ، لا به

ومن الأمثال المشهورة : « إن استغناءك عن الشيء ، أعظم من استغنائك بالشيء »[2] .

وأيضاً : قد اتفق العقلاء على أنه يجب تنزيه الله عن الشهوة وعن الحاجة . وحكموا بأنه إنما يجب تنزيه الله عنهما لكونهما من باب النقائص والآفات . وأيضاً : إن المحتاج إلى الشيء[3] إن لم يجد المحتاج إليه ، كان الألم حاصلاً ، وإن وجده إلا أنه يتوقف كمال حاله على وجدان ذلك الشيء . فالتوقف على الغير يوجب الإمكان والحدوث . وكل ذلك من باب النقائص والمضار[4] .

وأيضاً : أما قوله : لم قلتم إن الحاجة إلى الشيء حصلت بتخليق الله ؟ قلنا : الجواب عنه من وجوه :

الأول : إنا نجد إنسانين أحدهما شديد الرغبة في الملاهي والمشاهي عظيم الميل إليها ، لا يمكنه المصابرة عنها إلا بتكلف شديد ، وجهد عظيم . ويكون الثاني شديد النفرة عنها ، عظيم الانقباض عنها بحسب الطبع (حتى أنه لا تخطر هذه الأمور بباله في أكثر العمر ، فلو خطر شيء منها بباله ، فإن

(١) من (م) .
(٢) ومن الكلام الجيد : الحصول على الشيء سهل ، والاحتفاظ بالشيء بعد الحصول عليه صعب .
(٣) إلى الشيء : سقط (م) .
(٤) والمضار : سقط (م) .

نفسه)[1] تكرهها وتستنكرها . وهذا التفاوت أمر معلوم بالضرورة ، فاختصاص أحد ذينك الشخصين بتلك الرغبة العظيمة دون الثاني ، إما أن يكون بالطبع أو بالخالق المختار (والأول بيناه . لأنا بينا في أول هذا الباب : أن الكلام في الحسن والقبح والحكمة)[2] والسفه فرع على القول بإثبات الفاعل المختار . وإما بتقدير أن يكون المؤثر في وجود العالم موجباً بالذات ، يسقط هذا البحث بالكلية فيثبت : أن ذلك التفاوت لم يحصل إلا لأجل أن الله ـ سبحانه ـ خص أحدهما بتلك الرغبة والشهوة ، وخص الثاني بتلك النفرة والكراهية . وكذا القول في الرغبة في أكل الأطعمة الشهية . فرب إنسان كانت رغبته في طعام معين ، وكانت نفرته عن غير ذلك الطعام متأكدة ، ورب إنسان بالضد من ذلك ، فيثبت : أن هذه الشهوات المختلفة والرغبات المتضادة ، إنما حصلت بإيجاد الله تعالى . إذا ثبت هذا فنقول : كلما كان الميل إلى الشيء والرغبة فيه والحرص عليه أشد ، كان الالتذاذ بوجدانه أتم وأكمل ، وكلما كان هذا المعنى أقل ، كان الالتذاذ بوجدانه أضعف . . وإذا ثبت هذا فنقول : إن مقدار الإنعام مساوي لمقدار اللذة ، ومقدار اللذة مساوي لمقدار الحاجة السابقة ولمقدار الشهوة السابقة .

وقد دللنا على أن الحاجة لشهوة ضرر (والمساوي للمساوي للشيء مساوي لذلك الشيء)[3] فيلزم أن يكون مقدار الإنعام الحاضر ، مساوياً لمقدار الضرر السابق . وحينئذ يتم الكلام .

الوجه الثاني : في دفع هذا السؤال أن نقول : هب أن الحاجات والشهوات من لوازم ذوات الحيوانات إلا أن ذلك الحيوان كان قبل دخوله في الوجود عدماً محضاً ، ونفياً صرفاً ، وما كان البتة موصوفاً بشيء من الحاجات والشهوات فلما أوجده الخالق سبحانه صار بعد دخوله في الوجود موصوفاً بهذه

---

(١) من (م) .

(٢) من (م) .

(٣) والمساوي للشيء مناف لذلك الشيء (س) .

الحاجات وبهذه الشهوات (فلو كان[1] إيجاد الله تعالى لذوات هذه الحيوانات مستلزماً لحصول هذه الحاجات والشهوات)[2] لكان الإيجاد والتكوين إضراراً من هذا الوجه ، لكنا بينا : أن النعمة مقدرة بمقدار هذه المضرة ، وحينئذ يعود الإلزام المذكور .

(الوجه الثالث : أن نقول : حصول هذه الحاجات وهذه الشهوات إما أن يكون من لوازم وجود الحيوان أو لا يكون . فإن كان الأول كان إيجاد الحيوان ، إيجاد لشيء يلزمه (منه)[3] حصول هذا الضرر ، فكان الإيجاد : أضراراً . وحينئذ يتم الكلام المذكور ، وإن كان الثاني فحينئذ يكون حصول الحاجة والشهوة في الذات ليس إلا لأجل أن خالق العالم أوجدها فيه ، وحينئذ يعود الكلام المذكور . أما قوله)[4] لم لا يجوز أن يقال : إنه تعالى ، وإن كان هو الذي أحوج ، إلا أنه أعطى فوق قدر الحاجة ؟ .

فالجواب : أن هذا باطل . لأن ذلك القدر الزائد . هل إليه شهوة ؟ وهل له في حصوله رغبة ؟ أوليس كذلك . فإن كان الأول فحينئذ قد كان المنعم عليه محتاجاً (إلى حصول تلك الزيادة كما كان محتاجاً إلى حصول ذلك الأصل . ولما كان محتاجاً)[5] إلى الأصل وإلى الزيادة معاً ، فحينئذ يعود الأمر إلى أن النعمة إنما حصلت بقدر المضرة السالفة . وإن كان الثاني وهو أن[6] لا يكون للمنعم عليه حاجة إلى وجدان تلك الزيادة ، ولا يكون[7] له شهوة إلى حصول تلك الزيادة فنقول : الشيء الذي لا يكون محتاجاً إليه ، ولا يكون يتعلق الشهوة والرغبة ، امتنع أن يكون وجدانه سبباً لحصول اللذة والمنفعة ، وإذا كان

---

(١) فيكون إيجاد [الأصل] .
(٢) من (م) .
(٣) زيادة .
(٤) الإلزام المذكور . . . لم لا يجوز (م ، ت) .
(٥) من (م) .
(٦) أن لا يكون (م) .
(٧) ولا يكون (م) .

كذلك لم يكن إيصال مثل هذا الشيء إلى الحيوان إنعاماً في حقه ، ومثال هذا : أنك إذا رميت قلادة من الدار إلى كلب ، ورميت عظماً إلى إنسان لم يكن ذلك إنعاماً في حق كل واحد منهما ، لأن الكلب لا حاجة له إلى وجدان القلادة من الدر ، ولا شهوة له إلى وجدانها ، وكذلك الإنسان لا تتعلق حاجته بوجدان ذلك العظم ولا تتعلق شهوته بتحصيله ، أما إذا قلبت الأمر ورميت القلادة من الدر إلى الإنسان ورميت العظم إلى الكلب ، كان ذلك إنعاماً في حق الإنسان وفي حق الكلب ، لأن الإنسان يشتهي وجدان القلادة من الدر ، والكلب يشتهي تناول العظم . فيثبت أن الحيوان ما لم يكن مشتهياً للشيء ومحتاجاً إليه ، لم يكن إيصاله إليه إنعاماً في حقه ، وإذا ثبت هذا ظهر أن تلك الزيادة ، يمتنع كونها نعمة ، إلا إذا كان المنعم عليه مشتهياً لها ، وراغباً في تحصيلها ، ومحتاجاً إلى الفوز بها ، ومتى كان الأمر كذلك ، فحينئذ يعود ما ذكرنا من أنه يصير قدر النعمة الحاصلة في الحال ، مساوياً لقدر المضرة التي كانت حاصلة في الزمان الماضي ، بسبب خلق الشهوة والحاجة فيه ، وحينئذ تتقابل المنفعة بالمضرة ، والألم باللذة ، والخير بالشر . ومثل هذا الفاعل يسمى عابثاً بمقتضى تحسين العقل وتقبيحه ، وغير منعم البتة ، ولما كان ذلك باطلاً بإجماع العقلاء علمنا أن حكم العقل على أفعال الله بالتحسين والتقبيح باطل (غير ملتفت إليه . والله أعلم)[1] .

الحجة الثالثة : أن نقول : إن الخلق والتكليف يدلان على أن أفعال العباد لا يجب[2] انطباقها على رعاية مصالح العباد ، ودفع المفاسد عنهم ، ونحن نذكر الآن أن الخلق يدل على ذلك . فنقول :

العالم إذا كان محدثاً كان تخصيص الله إحداث العالم بالوقت المعين دون ما قبله وما بعده ، إما أن يكون لأجل اختصاص ذلك الوقت بمصلحة أو بدفع مفسدة ـ ولا يحصل ذلك المعنى على تقدير حدوث العالم في سائر الأوقات ـ وإما

---

(١) من (م)
(٢) لا يجب (م) . يجب (س) .

أن لا يكون الأمر كذلك ، والأول باطل . وذلك لأن اختصاص ذلك الوقت بتلك المصلحة المخصوصة ، إما أن يكون لذاته ، أو لأجل لوازم ذاته ، أولاً لهذين القسمين ، والأقسام الثلاثة باطلة .

أما الأول : وهو أن يكون اختصاص ذلك الوقت المعين بتلك المصلحة المعينة لذات ذلك الوقت ولعينه . فنقول : هذا باطل لوجوه :

أحدها : إن هذه الأوقات عند القائلين بحدوث العالم ، كانت قبل حدوث العالم نفي محض وعدم صرف ، والعدم المحض يمتنع أن يخالف بعضه بعضاً بالخواص الذاتية ، والآثار اللازمة .

وثانيها : أن نقول : هذه الأوقات المختلفة ، والآثار المختلفة إما أن تكون واجبة الوجود لذواتها أو لا تكون كذلك ، والأول يقتضي امتناع العدم عليها ، فيكون الوقت السابق هو بعينه الوقت اللاحق ، وذلك باطل بالضرورة ، والثاني يقتضي أن تكون هذه الأوقات والآثار محدثة متعاقبة متلاحقة ، وحينئذ يعود البحث في أنه لم يوجد ذلك الوقت المشتمل على تلك المصلحة في ذلك الوقت ، ولم يحدث قبله ولا بعده ؟

وثالثها : أنه لو كان الوقت المعين له صلاحية أن يقتضي لذاته ، كونه منشئاً لتلك المصلحة المعينة ، فلم لا يجوز أن يقال : إن الوقت المعين يقتضي لذاته حدوث العالم ؟ فإن ذلك الوقت المعين لما صح أن يكون مؤثراً في بعض الآثار ، لم يمتنع أيضاً كونه مؤثراً في سائر الحوادث ، وحينئذ لا يمكننا أن نقطع بأن المؤثر في حدوث العالم ، ليس هو ذلك الوقت المعين ، وأي دليل يذكر في إبطال هذا فإن يصير منتقضاً بقولهم : إن ذلك الوقت اقتضى حصول تلك الخاصية لذاته[1] ، فيثبت بهذه الوجوه الثلاثة : فساد قول من يقول : إن ذلك الوقت المعين ، اقتضى لذاته حصول تلك المصلحة .

---

(١) من (س) .

والقسم الثاني : وهو أن المقتضي لحصول تلك المصلحة لازم من لوازم ذلك الوقت ، فهذا أيضاً باطل ، لعين تلك الدلائل الثلاثة .

وأما القسم الثالث : وهو أن ذلك الوقت اختص بتلك الخاصية لا لذاته ، ولا لشيء من لوازم ذاته ، فحينئذ وجب القطع بأن الفاعل المختار اختص ذلك الوقت بتلك الخاصية المعينة ، وإن كان ذلك لخاصية أخرى عاد التقسيم الأول فيه ، ولزم التسلسل ، وهو محال ، فيثبت[1] أن بتقدير أن يكون العالم محدثاً فإنه يجب الاعتراف بأن الفاعل المختار خصص إحداثه بذلك الوقت المعين من غير رعاية حكمة ولا مصلحة ، فيكون ذلك محض العبث ، وهو قبيح في العقول ، فيثبت بهذا أن حكم العقل في التحسين والتقبيح لو كان معتبراً ، لزم القول بقدم العالم ، ويكون الإله موجباً بالذات ، لا فاعلاً مختاراً ، لكنا بينا : أن القول بالتحسين والتقبيح ، فرع على القول بإثبات الفاعل المختار ، وكل فرع أوجب فساد الأصل كان باطلاً ، فوجب أن يكون القول بالتحسين والتقبيح باطلاً في أحكام الله .

واعلم . أن هذا الدليل الذي ذكرناه عائد في حدوث كل واحد من الحوادث في وقته المعين ، وفي اختصاص كل واحدة من الذوات بصفته المعينة ، وبمقداره المعين ، وبحيزه المعين . فإنا نقول : اختصاصه بتلك الخاصية[2] إما أن يكون لخاصية في ذلك الوقت ، أو لشيء من لوازم ذلك الوقت ، أو لشيء من عوارض ذلك الوقت ، وحينئذ يعود التقسيم بتمامه . وهذا الدليل في الحقيقة ليس دليلاً واحداً ، بل هو دلائل لا نهاية لها بحسب حدوث كل حادث يحدث إلى الأبد الذي لا آخر له .

الحجة الرابعة : نقول : لو كان حكم العقل في التحسين والتقبيح معتبراً ، لصح من الله تكليف عباده بمعرفته ، وبالثناء عليه ، وبالشكر لنعمه . وهذا باطل ، فذاك باطل .

---

(١) من (س) .

(٢) الخاصية (ت) . الحالة (س) .

بيان الشرطية من وجهين :

الأول : إن تحصيل معرفة الله عمل شاق على العبد ، ولا يحصل منه نفع ، لا للشاكر ولا للمشكور ، وما كان كذلك كان الأمر به قبيحاً ، بمقتضى تحسين العقل وتقبيحه ،ينتج : أنه لو كان حكم عقولنا معتبراً في حق الله تعالى لوجب أن يقبح من الله أن يأمر عباده بمعرفته وطاعته .

وهذا الكلام مبني على مقدمات :

المقدمة الأولى : في بيان أن تحصيل معرفة الله شاق : وبيانه من وجهين :
الأول : لا شك أن تحصيل معرفة الله لا يتم إلا بالاستدلال ، ولا شك أن الاستدلال طريق صعب ، ولذلك فإن أكثر أهل العالم زاغوا وضلوا إلا القليل . ومن خاض في العلوم الإلهية علم ما فيها من الصعوبة والشدة .
والثاني : إن بتقدير أن[1] يضل الطالب بهذا العلم يستوجب العذاب العظيم الدائم ، ثم رأينا أن الأكثرين يضلون ويكفرون . وذلك يدل على أن الخطر شديد في هذا العلم .

المقدمة الثانية : في بيان أن المشكور لا ينتفع بهذا الشكر والطاعة : والأمر فيه ظاهر ، لأن المعبود متعالي عن النفع والضر ، والغم والسرور . وبهذا الحرف يظهر الفرق بين شكر المنعم في الشاهد ، وبين شكره في حق الله تعالى . لأن الواحد منا إذا أنعم على غيره ، فإن أقدم المنعم عليه على شكر ذلك المنعم ، فرح المنعم بذلك الشكر ، وحصل في قلبه لذة عظيمة وسرور ، وإن أعرض عن شكره حصل في قلبه الحزن والغم والضرر ، ولما كانت هذه الأمور ممتنعة في حق الله تعالى ، فقد ظهر الفرق .

المقدمة الثالثة : في بيان أن الشاكر لا ينتفع بهذا الشكر والعبادة : والدليل عليه : إنا قد بينا أنه لا معنى للمنفعة إلا اللذة والسرور ، أو دفع الألم

---

(١) الثاني أن يضل (م) .

والغم وما يكون وسيلة إلى أحد هذه الأشياء. ومن المعلوم بالضرورة أن القادر المختار قادر على تحصيل هذه الأمور من غير واسطة هذه التكاليف ولا يمكن أن يقال : إن تحصيل هذه الأشياء بواسطة التكاليف أيسر وأسهل ، لأنا نقول : إن حصول هذا التفاوت بالنسبة إلى قدرة الله محال ، فيثبت بهذه المقدمات الثلاثة : أن التكليف بالمعرفة والطاعة تكليف بأعمال شاقة ، مع كونها خالية عن جميع جهات الفائدة ومثل هذا قبيح في العقل ، فلو كان حكم العقل معتبراً في أفعال الله وفي أحكامه ، لوجب أن يقبح من الله كل ذلك ، ولما لم يقبح منه شيء ، علمنا : أن حكم العقل غير معتبر في حقه .

الوجه الثاني في بيان الشرطية : إن في الشاهد : من أنعم على بعض الضعفاء بنعمة ، فإن لم يكلفه في مقابلة تلك النعمة بالخدمة الشاقة كان موقع ذلك الإنعام شريفاً عالياً ، أما إن كلفه بأن يقابل تلك النعمة بالخدمة فالناس يقولون إنه لئيم دنيء الهمة ، يطلب في مقابلة تلك النعمة : الخدمة الشاقة المتعبة . بل نقول : إنه لا يرغب في هذا الطلب إلا من كان دنيء الهمة ، خسيس النفس ، يستعظم قدر تلك النعمة ، فيطالب المنعم عليه بأن يعطيه عوضاً على ذلك الإنعام ، فإن قصّر المنعم عليه ، في أداء ذلك العوض ، وقع في قلبه غيظ وغضب وحقد ورغبة في الانتقام ، ثم يقع في العذاب الشديد بسبب استيلاء هذه الصفات عليه ، ثم إنه يسعى في إيصال الضرر والألم إلى ذلك الشخص ليتوصل بذلك إلى الخلاص عن تلك الآلام الواقعة في قلبه ، بسبب استيلاء الغضب والغيظ عليه . ومثل هذا المنعم يكون قليل الخير ، كثير الضرر ، دنيء النفس ، ساقط الهمة . وأما إذا أنعم ، ولم يطلب من المنعم عليه شكراً وثناء ، ولا يؤذيه بسبب إقدامه على كفران تلك النعمة . فهذا[1] يعد شريف النفس ، قوي الهمة ، عالي الدرجة ، هذا في حق العبد الذي يسره الشكر ، ويسوؤه الكفران . أما الإله المتعالي عن السرور والغم والنفع والضرر ، فكيف يليق بجلاله وكبريائه ، أن ينعم على عبده بنعمة ، ثم يطالبه

(١) فهذا يعد دنيئاً لئيماً سيء الهمة ، عالي الدرجة (س) .

بأن يشتغل بالشكر والثناء والخدمة والطاعة ، مع أنه في حق العبد محض الضرر ، والإله لا ينتفع به البتة .

فيثبت بما ذكرنا : أن حكم العقل في التحسين والتقبيح لو كان معتبراً في أفعال الله وأحكامه ، لقبحت هذه التكاليف ، وحيث لم يقبح شيء منها علمنا أن ذلك (باطل قطعاً . فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : إنما حسن تلك التكاليف لمنفعة)[1] عائدة إلى الشاكر والمطيع ؟ وبيانه من وجوه :

الأول : إن تعظيم[2] من لا يستحق التعظيم قبيح في العقول . فهو سبحانه إنما كلفهم حتى يصيروا بسبب إتيانهم بتلك الطاعات مستحقين للتعظيم ، فحينئذ يحسن منه تعالى أن يخصهم بأنواع التعظيم .

الثاني : إنه تعالى لو أعطاهم تلك المنافع بعد أن كانوا مستحقين لها ، كان ذلك ألذ وأكمل مما إذا حصلت تلك المنافع بمحض التفضل .

الثالث : لم لا يجوز أن يقال : إن إمكان حصول هذه السعادات الأخروية للبشر ، مشروط بإتيانهم بهذه العبادات ، على ما هو مذهب الحكماء . وذلك لأنهم قالوا : الإنسان إذا واظب على تحصيل هذه الشهوات البدنية واللذات الجسمانية فإنه تقوى رغبته فيها ، ويعظم ميله إلى تحصيلها ، فعند الموت يبقى ذلك الميل والرغبة مع العجز عن الوجدان ، فتعظم الآلام الروحانية . أما إذا امتنع عن تحصيل هذه اللذات ، وأقبل على ذكر الله ، وذكر الملائكة وذكر الدار الآخرة فإنه تفتر رغبته في الجسمانيات ، ويقوى ميله إلى الروحانيات ، فعند الموت يصير كأنه يتخلص من المكروه إلى المحبوب . ومن الحبس إلى البستان ، وهذا هو السبب في التكاليف بالطاعات والعبادات .

---

(١) من (م) .
(٢) تعظيم قبيح (م) .

فالجواب[1] :

أما جواب الوجه الأول : وهو الذي عليه تعويل المعتزلة . وهو ضعيف . فبيانه من وجوه :

الأول : إنه ليس من شرط كون الفعل موجباً لاستحقاق التعظيم (كونه شاقاً)[2] بدليل : إن ثواب الأنبياء ـ عليهم السلام ـ أعظم من ثواب آحاد الأمة . وإن كانوا قد تحملوا من العناء فوق ما تحمله الرسول المعصوم . إذا ثبت هذا فنقول : إن كان المقصود هو ما ذكرتم من استحقاق التعظيم فكان من حقه تعالى أن يكلفهم بالتكاليف السهلة الهينة . وأن يزيد في تقوية أبدانهم ، حتى أنهم إذا أتوا بها سهل ذلك عليهم ، وحصلت لهم المنفعة التي ذكرتموها وهي استحقاق التعظيم .

الوجه الثاني في الجواب : إن المقصود من التعظيم حصول السرور في القلب ولا نوع من أنواع السرور إلا ويحسن من الله أن يخلقه في قلب العبد بدون واسطة هذه التكاليف .

الوجه الثالث في إبطال هذا الكلام : إن عند حصول التكليف يحصل احتمالان فإنه إن أطاع حصل له استحقاق التعظيم ، وإن لم يطع وقع في العذاب العظيم والعناء الشديد ، فهذا التكليف دائر بين هذين الاحتمالين . ومن المعلوم أن حصول التعظيم ليس من الأمور الضرورية فإن الرجل إذا حصلت له المنافع الخالية عن التعظيم ، بقي سليماً عن الآفات ، منتفعاً بالخيرات . فحصول التعظيم من المطالب الزائدة . أما إذا لم يأت به وقع في العذاب العظيم . ومعلوم أن السعي في دفع العذاب العظيم أولى من السعي في تحصيل منفعة زائدة ، ولا حاجة إلى حصولها في شيء من الأوقات . فيثبت بما ذكرنا : أنه لو كان حكم العقل في التحسين والتقبيح في أفعال[3] الله وأحكامه

---

(١) جواب الوجوه الثلاثة التي أولها : إن تعظيم .

(٢) من (س) .

(٣) في حق الله (س) .

معتبراً ، لكان الواجب اللازم ترك التكليف .

الوجه الرابع في إبطال هذا الكلام : إن ما ذكرتموه إنما يستقيم إذا كان العبد مستقلاً بالفعل والترك أما لما لم يثبت أن عند حصول القدرة والداعي يجب الفعل ، فإنه لا يبقى لهذا الكلام فائدة .

وأما الوجه الثاني وهو قوله : المنفعة المستحقة أفضل .

فجوابه من وجوه : الأول : إن كون العبد مستكفياً من إنعام مولاه ، مفيد جداً . ولذلك فإن العبد إذا اكتسب بسعي نفسه مائة دينار ، وخلع عليه السلطان الأعظم خلعة تساوي مائة دينار ، فإن كل أحد يرجح هذه الخلعة على ذلك المال .

الوجه الثاني : إن ابتداء الخلق لا بد وأن يقع على سبيل التفضيل . فإن كان إيصال التفضيل إليه يوجب نوعاً من أنواع الضرر ، لزم أن يقبح ابتداء الخلق والتكوين .

الوجه الثالث : إذا كلفه فإن أطاع استفاد هذه الفائدة التي لا يلزم من فواتها فوات أمر مهم ، وإن لم يطع وقع في العذاب العظيم . وقد بينا أن مقتضى العقل في هذه الصورة : الترك .

وأما الوجه الثالث : وهو إيصال اللذة والسرور (إليه في الدار الآخرة ، مشروط بهذا التكليف فجوابه : إن وجود اللذة والسرور)[1] ممكن في ذاته . والله تعالى قادر على كل الممكنات ، فكان قادراً على إيجادهما من غير واسطة هذه التكاليف .

وأما مذهب الحكماء : فغير وارد على هذا الكلام لأن عندهم الثواب والعقاب لا يحصلان بقصد الفاعل المختار وبتكوينه ، بل هما نوعان من لوازم الأفعال البشرية . وذلك قول صحيح معلوم لكن تفريعاً على القول بأن إله العالم موجب بالذات : أما على التفريع بأن إله العالم فاعل مختار وأنه باختياره يخص

---

(١) من (م ، س) .

البعض بالثواب ، والبعض بالعقاب ، فذلك الكلام لا يليق بهذا الباب . ومن حق العاقل أن يقرر كل شيء بما يليق به ويناسبه . وقد ذكرنا أن الكلام في التعديل والتجدير من فروع القول بإثبات الفاعل المختار فتقرير هذا الأصل بشيء ، لا يتم إلا مع القول بالموجب بالذات : جمع بين النقيضين (وأنه باطل والله أعلم)[1].

---

(1) من (م) .

الفصل الثامن

في
إثبات أن التكليف بما لا يطاق واقع .
وأنه متى كان الأمر كذلك امتنع أن يقال
إنه تعالى يراعي مصالح العباد .

الذي يدل على أن التكليف بما لا يطاق واقع وجوه :

الحجة الأولى : إنه تعالى أخبر عن أقوام معينين أنهم لا يؤمنون البتة . فقال : ﴿ إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم . أم لم تنذرهم لا يؤمنون ﴾[1] وقال أيضاً : ﴿ لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون ﴾[2] وقال : ﴿ تبت يدا أبي لهب وتب ﴾[3] وقال : ﴿ ذرني ومن خلقت وحيداً ﴾ إلى قوله : ﴿ سأرهقه صعوداً ﴾[4] .

إذا ثبت هذا فنقول : إنه تعالى أخبر عن شخص معين أنه لا يؤمن قط ، فلو صدر منه الإيمان لزم انقلاب خبر الله (الذي هو)[5] الصدق كذباً ، والكذب على الله محال ، والمفضي إلى المحال محال ، فصدور الإيمان منه محال ، فالتكليف به : تكليف بالمحال .

وقد يذكر هذا في صورة العلم ، وهو أنه تعالى : لما علم منه أن لا

---

(١) البقرة (٦) .
(٢) يس (٧) .
(٣) المسد (١) .
(٤) المدثر (١١ - ١٧) .
(٥) زيادة .

يؤمن ، كان صدور الإيمان منه : يستلزم انقلاب علم الله جهلاً ، ومستلزم المحال محال ، فالتكليف تكليف بالمحال وقد تذكر هذا على وجه ثالث وهو أن جود الإيمان يستحيل أن يحصل مع العلم بعدم الإيمان ، لأنه إنما يكون علماً لو كان مطابقاً للمعلوم ، والعلم بعدم الإيمان إنما يكون مطابقاً ، لو حصل عدم الإيمان . فلو وجد الإيمان مع العلم بعدم الإيمان لزم الجمع بين النقيضين وهو محال . فالأمر بتحصيل الإيمان مع حصول العلم بعدم الإيمان : أمر بالجمع بين الضدين ، بل أمر بالجمع بين العدم والوجود ، وكل ذلك محال ، ونذكر هذا على وجه رابع وهو : أنه تعالى كلف هؤلاء الذين أخبر عنهم بأنهم لا يؤمنون البتة بالإيمان ، والإيمان معتبر فيه تصديق الله تعالى في كل ما أخبر عنه (ومما أخبر به أنهم)[1] لا يؤمنون قط . فقد صاروا مكلفين بأن يؤمنوا ، وبأنهم لا يؤمنون قط ، وهذا تكليف[2] بالجمع بين النفي والإثبات . ونذكر هذا على وجه خامس (وهو أنه تعالى)[3] عاب الكفار على أنهم حاولوا فعل شيء على خلاف ما أخبر الله عنه (فقال : ﴿ يريدون أن يبدلوا كلام الله . قل : لن تتبعونا . كذلكم قال الله من قبل ﴾[4] فيثبت : أن القصد إلى تكوين ما أخبر الله عن)[5] عدم تكوينه : قصد لتبديل كلام الله ، وذلك مما قد نهى الله عنه في هذه الآية . ثم إن في سائر الآيات أخبر الله تعالى عنهم بأنهم لا يؤمنون البتة ، فالقصد إلى تحصيل الإيمان ، يكون قصداً إلى تبديل كلام الله ، وذلك منهي عنه . ثم إنه أمر الكل بتحصيل الإيمان فكان هذا جمعاً بين الأمر والنهي بالنسبة إلى الشيء الواحد ، وذلك تكليف ما لا يطاق .

واعلم . أن هذا الكلام هو الكلام الهادم لأصول الأعتزال.

ولقد تكلفت لهم كلمات كثيرة ، وأنا أذكرها ههنا على سبيل الاستقصاء .

---

(١) من (س) .
(٢) تكليف (س) .
(٣) من (س) .
(٤) الفتح (١٥) .
(٥) من (م ، س) .

والكلام في هذا الباب على مقامين :

المقام الأول : قالوا : الدلائل السمعية والعقلية مطابقة على أن العلم بعدم الإيمان والإخبار عن عدم الإيمان لا يوجب كون الإيمان ممتنع الوجود .

أما الدلائل السمعية فمن وجوه :

الحجة الأولى : إن القرآن مملوء من الآيات الدالة على أنه لا مانع (لأحد)[1] من الإيمان . قال تعالى : ﴿ وما منع الناس أن يؤمنوا : إذ جاءهم الهدى ﴾[2] ؟ وهو إنكار بلفظ الاستفهام . ومعلوم أن رجلاً لو حبس رجلاً آخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج عنه ، ثم يقول له : ما يمنعك من التصرف في حوائجي ؟ كان ذلك قبيحاً ، وكذا قوله تعالى : ﴿ وماذا عليهم لو آمنوا[3] بالله ﴾ ؟ وقوله (لإبليس): ﴿ ما منعك أن تسجد ﴾ ؟[4] وقوله (عن قول)[5] موسى عليه السلام لأخيه : ﴿ ما منعك إذ رأيتهم ضلوا ﴾ ؟[6] وقوله : ﴿ فما لهم لا يؤمنون ﴾ ؟[7] [8] ﴿ فما لهم عن التذكرة معرضين ﴾[9] ؟ ﴿ عفا الله عنك . لم أذنت لهم ﴾[10] ؟ ﴿ لم تحرم ما أحل الله لك ﴾ ؟[11] قال « الصاحب بن عبّاد » في فصل له في هذا الباب : كيف يأمر بالإيمان وقد منعه عنه ، وينهاه عن الكفر وقد جبله عليه ؟ وكيف يصرفه عن الإيمان ثم يقول : ﴿ أنى يصرفون ﴾ ؟[12] ويخلق فيهم الإفك ، ثم يقول : ﴿ أنى تؤفكون ﴾ ؟[13] وأنشأ فيهم الكفر ، ثم يقول ﴿ لم تكفرون ﴾ ؟[14] وخلق

---

(١) من (س) .
(٢) الإسراء (٩٤) .
(٣) النساء (٣٩) .
(٤) صَ ٧٥ .
(٥) زيادة .
(٦) طه (٩٢) .
(٧) الانشقاق (٢٠)
(٨) من (م) .
(٩) المدثر (٤٩) .
(١٠) التوبة (٤٣) .
(١١) التحريم (١) .
(١٢) غافر (٦٩) واعلم أن هذا الكلام في الجزء التاسع .
(١٣) يونس (٣٤) .
(١٤) آل عمران (٩٨) .

فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول : ﴿ لم تلبسون الحق بالباطل ﴾ ؟[١] وصدهم عن السبيل ثم يقول : ﴿ لم تصدون عن سبيل الله ﴾ ؟[٢] وحال بينهم وبين الإيمان . فقال : ﴿ وماذا عليهم لو آمنوا ﴾ ؟[٣] وذهب بهم عن الرشد ، ثم قال : ﴿ فأين تذهبون ﴾[٤] وأضلهم عن الدين حتى أعرضوا ، ثم قال : ﴿ فما لهم عن التذكرة معرضين ﴾[٥] .

وحاصل الكلام ههنا : أن هذه الآيات تصريحها يدل على عدم المنع ، ولو كان العلم بالعدم والإخبار عن العدم مانعاً ، لزم كذب هذه الآيات بأسرها .

الحجة الثانية : إن الله تعالى قال : ﴿ رسلاً مبشرين ومنذرين ، لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ﴾[٦] وقال : ﴿ ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله ، لقالوا : ربنا لولا أرسلت إلينا رسولاً ، فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى ﴾[٧] فلما بين الله تعالى أنه ما أبقى لهم عذراً إلا وقد أزاله عنهم ، فلو كان علمه بكفرهم ، وخبره عن كفرهم مانعاً لهم عن الإيمان ، لكان ذلك من أعظم الأعذار ، وأقوى الوجوه الدافعة عنهم العقاب . ولما لم يكن كذلك علمنا أنه غير مانع .

الحجة الثالثة : إنه تعالى حكى عن الكفار في « حمٓ» السجدة . أنهم قالوا : ﴿ قلوبنا في أكنّة مما تدعونا إليه ، وفي آذاننا وقر ﴾[٨] وإنما ذكر الله تعالى هذه الحكاية عنهم ذمّاً لهم بسبب أنهم قالوا هذا القول ، ولو كان العلم بعدم الإيمان ، والخبر عن عدم الإيمان ، مانعاً لهم عن الإيمان ، لكانوا صادقين في

---

(١) آل عمران (٧١) .
(٢) آل عمران (٩٩) .
(٣) النساء (٣٩) .
(٤) التكوير (٢٦) .
(٥) المدثر (٤٩) .
(٦) النساء (١٦٥) .
(٧) طه (١٣٤) .
(٨) فصلت (٥) .

ذلك ، ولو كانوا صادقين (في ذلك)[1] لكان ذمهم عليه باطلاً فاسداً .

الحجة الرابعة : إنه تعالى إنما أنزل قوله : ﴿ إن الذين كفروا ﴾[2] إلى قوله : ﴿ لا يؤمنون ﴾ وإنما أنزل قوله : ﴿ لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون ﴾[3] ذماً لهم ، وزجراً لهم عن الكفر ، وتقبيحاً لفعلهم ، فلو كانوا ممنوعين عن الإيمان لما استحقوا الذم ، بل كانوا معذورين ، كما يكون الأعمى معذوراً في أن لا يرى ، والزمن في أن لا يمشي .

الحجة الخامسة : إن القرآن إنما أنزل ليكون حجة لله ولرسوله على الكفار ، لا ليكون حجة للكفار في إبطال النبوة والتكليف ، فلو كان العلم والخبر مانعاً ، لكان لهم أن يقولوا : فلم أقررت بأن الله علم الكفر وأخبر عن كوننا كافرين ، وهذا العلم والخبر من أقوى الموانع ؟ فلم يطلب المحال منا ؟ ولم يأمرنا (بالمحال)[4] ومعلوم أنه لو كان العلم والخبر مانعاً ، لكان هذا الكلام لا جواب لله ولا للرسول عنه .

الحجة السادسة : إنه تعالى قال : ﴿ نعم المولى ونعم النصير ﴾[5] ولو كان مع كون الإيمان محال الوجود ، وكلفهم به ، ويعذبهم على تركه ، لم يكن نعم المولى ونعم النصير . بل كان بئس المولى وبئس النصير .

الحجة السابعة : قالوا : إنه تعالى قال : ﴿ كيف تكفرون بالله ؟ وكنتم أمواتاً فأحياكم ﴾[6] فلو كان العلم والخبر مانعاً ، لكان لهم أن يجيبوا عن هذا السؤال من ستة عشر وجهاً .

ولذلك لأن مذهب الجبرية أنه تعالى خلق الكفر فيهم وأراده منهم ،

---

(١) على (س) .

(٢) البقرة (٦) .

(٣) يس (٧) .

(٤) من (س) .

(٥) الأنفال (٤٠) .

(٦) البقرة (٢٨) .

وعلم[1] الكفر منهم وأخبر عن وجود الكفر فيهم . وكل واحدة من هذه الأربعة موجب تام لحصول الكفر . وأيضاً : خلق فيهم مجموع القدرة والداعي الذي هو موجب الكفر . وأراد ذلك المجموع وعلمه وأخبر عنه ، وكل واحد من هذه الأربعة أيضاً سبب تام لحصول الكفر ، وأيضاً : لم يخلق الإيمان فيهم وما أراده منهم . وما علمه منهم ، وما أخبر عنهم . وهذه الأربعة أيضاً أسباب تامة ، وأيضاً لم يخلق فيهم داعية الإيمان ولم يرده ، ولم يعلمه ولم يخبر عنه ، وكل واحد من هذه الأربعة أيضاً سبب تام . فيثبت أن على قول الجبرية : حصل الجواب التام المسكت لقوله تعالى : ﴿ كيف تكفرون بالله ﴾[2]؟ من ستة عشر وجهاً . فيثبت أنه لو كان الخبر حقاً ، لكان هذا السؤال باطلاً .

الحجة الثامنة : إن هذه المدائح والمزواجر غير مختصة بالقرآن ، بل هو موجود في جميع الكتب الإلهية ، ومذكور في سنة جميع الأنبياء والرسل ، ولو كان العلم والخبر مانعاً ، لبطل الكل .

الحجة التاسعة : الآيات الدالة على أن تكليف ما لا يطاق لم تُوجد . قال تعالى : ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾[3] وقال : ﴿ وما جعل عليكم في الدين من حرج ﴾[4] وقال : ﴿ ويضع عنهم إصرهم ، والأغلال التي كانت عليهم ﴾[5] وأي حرج ومشقة فوق التكليف بالمحال ؟ .

فهذا ما يتعلق بالدلائل السمعية .

وأما الدلائل العقلية فمن وجوه :

الحجة الأولى : إنه لو كان العلم بعدم الشيء مانعاً من تكوينه ، لزم أن لا يكون الله قادراً على شيء أصلاً ، لأن الذي علم الله وقوعه يكون واجب

---

(١) وخلق فيهم (س) .

(٢) البقرة (٢٨) .

(٣) البقرة (٢٨٦) .

(٤) الحج (٧٨) .

(٥) الأعراف (١٥٧) .

الوقوع ، وما لم يعلم يكون ممتنع الوقوع . والواجب لا قدرة على إيجاده ، لأنه لما كان واجب الوقوع ، فهو يقع ، سواء فعله القادر أو لم يفعله . وأما الممتنع فظاهر أنه لا قدرة عليه ، فيلزم أن يقال : إن الله تعالى لا قدرة له على شيء أصلاً . ومعلوم أن الكلام في الحكمة والسفه ، فرع على إثبات كونه قادراً ، فإن كان هذا الكلام يقدح في كونه تعالى قادراً ، وجب أن يكون باطلاً .

الحجة الثانية : إن العلم يتعلق بالشيء على ماهو عليه ، فإن كان ممكناً في نفسه ، علمه ممكناً ، وإن كان واجباً ، علمه واجباً ، ولا شك أن الإيمان والكفر بحسب ماهيته وذاته ممكن الوجود ، فلو صار واجب الوجود بسبب العلم والخبر ، لزم كون العلم والخبر مؤثرين في تغير حال المعلوم ، والمخبر ، وفي تبديل صفته ، وذلك محال . فيثبت أن العلم والخبر لا يوجبان امتناع المعلوم والمخبر .

الحجة الثالثة : إنه لو كان العلم والخبر مانعاً من الفعل ، لما كان العبد قادراً على شيء أصلاً ، لأن الذي علم الله وقوعه ، كان واجب الوقوع ، والواجب لا قدرة عليه . والذي علم عدمه كان ممتنع الوقوع ، والممتنع لا قدرة عليه ، فوجب أن لا يكون العبد قادراً على شيء أصلاً ، فيلزم أن تكون حركاته وسكناته جارية مجرى الحركات الاضطرارية للحيوانات . لكنا بالبديهة نعلم فساد ذلك ، فإن من رمى في وجه إنسان بآجرة حتى شجّه ، فإنه يذم الرامي ولا يذم الوجه ، ويدرك بالبديهة تفرقة بين ما إذا سقطت الآجّرة عليه من السقف ، وما بين ما إذا رمى بالقصد إنسان وجهه بالآجرة ، ولذلك فإن العقلاء ببداءة عقولهم يدركون الفرق بين مدح المحسن وذم المسيء ، ويلتمسون ويأمرون ويعاتبون ويقولون : لم فعلت ؟ ولم تركت ؟ فيثبت أن العلم والخبر لو كان مانعاً من الفعل ، لما صح المدح والذم البتة ، وثبت أن حسن المدح والذم معلوم بالضرورة ، فوجب أن لا يكون ذلك العلم والخبر مانعاً من الفعل .

الحجة الرابعة : لو كان العلم بالعدم[1] مانعاً من الوجود ، لكان أمر

(١) العلم بالعلم (م) .

الكافر بالإيمان أمراً بإعدام علمه ، وكما أنه لا يليق به أن يأمر عباده بإعدام ذاته ، فكذلك لا يليق به أن يأمرهم بإعدام علمه ، لأنه كما أن إعدام ذاته محال (فكذلك إعدام علم الله محال)[1] فلا جرم لم يرد الأمر به ، فكذلك إعدام علمه محال ، فوجب أن لا يرد الأمر به ، وحيث ورد الأمر ، بهذه الأفعال ، علمنا أن العلم والخبر لا يمنعان من الفعل .

الحجة الخامسة : الإيمان في نفسه من قبيل الممكنات والجائزات (نظراً إلى ذاته ، فوجب أن يعلمه الله تعالى من الممكنات الجائزات)[2] إذ لو لم يعلمه كذلك لصار ذلك العلم جهلاً ، وهو محال . وإذا علمه الله من الممكنات الجائزات التي لا يمتنع وجودها وعدمها البتة ، فلو صار بسبب ذلك العلم واجباً ، وجب أن يكون ذلك العلم موجباً ، لكونه من الممكنات ، ولكونه من الواجبات فيجتمع النقيضان ، وهو محال .

الحجة السادسة : إن الأمر بالمحال سفه وعبث ، فلو جاز ورود الشرع به ، لجاز أيضاً وروده بكل أنواع السفه ، وحينئذ يلزم أن لا يمتنع وروده بإظهار المعجز على الكاذبين ، وأن لا يمتنع أيضاً أن لا يفي بوعده ووعيده وحينئذ تبطل النبوة والتكليف .

الحجة السابعة : لو جاز ورود الأمر بالمحال[3] في هذه الصورة لجاز أمر الأعمى بنقط المصاحف ، وأمر الزمن أن يطير في الهواء ، وأن يقال لمن قيد يداه ورجلاه ، وألقى من شاهق جبل : لم لم تطر إلى السموات ؟ولما لم يجز شيء من ذلك في العقول ، علمنا أنه لا يجوز الأمر بالمحال ، وذلك يدل على أن العلم والخبر غير مانع من الفعل .

الحجة الثامنة : إنه لو جاز ذلك لجاز بعثة الأنبياء إلى الجمادات ، وإنزال الكتب عليها ، وإنزال الملائكة لتبليغ التكاليف إليها حالاً بعد حال ، ومعلوم أن ذلك سخرية واستهزاء بالدين .

---

(١) من (م) .
(٢) من (م) .
(٣) بالمحال من (س) .

الحجة التاسعة : إن العلم بوجود الشيء ، لو اقتضى وجوب وجوده لأغنى العلم عن القدرة ، والإرادة ، فوجب أن لا يكون الله قادراً مريداً مختاراً . وقد ذكرنا : أن الكلام في الحكمة والسفه فرع على الكلام في إثبات القادر المختار .

فهذه جملة الوجوه العقلية التي يمكن ذكرها في بيان أن العلم والخبر لا يمنعان من الفعل .

المقام الثاني : الجواب التفصيلي عن ذلك الكلام :

ومجموع ما ذكره الناس ثلاثة أوجه :

الأول : وهو طريقة أبي علي وأبي هاشم واختيار القاضي عبد الجبار بن أحمد ، وهو أنه إذا قيل لهم : لو وقع خلاف معلوم الله ، لزم أن ينقلب علم الله جهلاً . فقالوا : خطأ قول من يقول : إنه ينقلب علمه جهلاً ، وخطأ قول من يقول : إنه لا ينقلب ، ولكن يجب الإمساك عن القولين .

الوجه الثاني في الجواب : طريقة الكعبي ، واختيار أبي الحسين البصري وهو أن العلم يتبع المعلوم . فإذا فرضنا أن الواقع من العبد هو الإيمان ، لزم أن يكون الحاصل في الأزل هو العلم بوجود الإيمان . وإذا فرضنا أن الواقع من العبد هو الكفر بدلاً عن الإيمان ، لزم أن يكون الحاصل في الأزل هو العلم بوجود الكفر بدلاً عن العلم بوجود الإيمان . فهذا فرض علم بدلاً عن علم آخر ، لا أنه يتغير[1] علم الله .

وهذان الجوابان هما اللذان عليهما اعتماد جمهور المعتزلة .

والوجه الثالث من الجواب : وهو طريقة هشام بن الحكم ، وهو أنه تعالى كان في الأزل عالماً بحقائق الأشياء وبماهيتها ، وكان عالماً بأنه تعالى يحدثها مراراً كثيرة ، وأما العلم بتلك التفاصيل وبتلك الأحوال ، فما كان حاصلاً في الأزل

---

(١) يتعين (م) .

البتة . وإنما يحدث العلم بها عند حدوثها وذلك لأن ذاته تعالى توجب حصول العلم بالمعلوم ، لكن بشرط حصول ذلك المعلوم على ذلك الوجه ، فإذا حصل ذلك المعلوم على ذلك الوجه ، فقد حصل الموجب مع شرط الإيجاب . فلا جرم يحدث ذلك العلم . وإذا منعنا كونه تعالى عالماً بهذه الجزئيات في الأزل . فقد زال هذا الإشكال .

وهذا منتهى البحث في هذا الباب .

واعلم . أن الجواب الأول من هذه الأجوبة الثلاثة في غاية الضعف . وذلك لأنهم إذا أرادوا : أن النفي والإثبات باطلان في نفس الأمر ، كان هذا قولاً بإثبات واسطة بينهما . وبديهة العقل دافعة لذلك . وإن أرادوا به : أنهم لا يذكرونه باللفظ واللسان ، فالإلزام ما ورد على لفظهم وكلامهم . وإنما ورد على هذا البحث في نفسه .

أما الجواب الثاني : فهو أيضاً في غاية الضعف . وذلك لأنه لا نزاع أنه متى كان الواقع هو صدور الإيمان عن العبد كان الواقع هو علم الله بوجود الإيمان . ومتى كان الواقع هو صدور الكفر عن العبد كان الواقع هو علم الله بوجود الكفر . إلا أن هذه القضية شرطية .

فإن قولنا : إن كان الصادر عن العبد كذا ، كان الحاصل في حق الله هو العلم بكذا . لا شك أنه قضية شرطية ، إلا أنه نقول : هل حصل لله تعالى علم بوقوع أحد الطرفين أو لم يحصل ؟

فإن لم يحصل فهذا هو قول هشام بن الحكم ، وإن حصل فنقول : لما كان العلم في نفسه واقعاً على وجه خاص وكونه علماً مشروط بكونه[1] ذلك العلم، فلو تغير المعلوم لزم لا محالة تغير العلم وهو محال من وجهين : الأول : إن انقلاب علم الله جهلاً : محال . والثاني : إن علم الله ، كان علماً قبل تغير هذا المعلوم (فعند تغير هذا المعلوم ، يلزم أن ينقلب ذلك العلم عن كونه علماً في

(١) بوقوع (س) .

الزمان الماضي)[1] فيلزم حدوث تغير الشيء عن صفته التي كانت حاصلة ، وأن يقع ذلك التغير في الزمان ، وهذا مما لا يقبله العقل البتة . وأيضاً : فالعلم بالوقوع مشروط بالوقوع ، فإذا حصل العلم بوقوع الكفر فقد حصل وقوع الكفر (فلو فرضنا مع ذلك العلم عدم حصول الكفر ، فحينئذ يلزم أن يحصل عدم الكفر مع حصول الكفر)[2] وذلك جمع بين النقيضين ، وهو محال .

وأما **الجواب الثالث** : وهو قول هشام بن الحكم : إنه تعالى لا يعلم الجزئيات قبل وقوعها . فهذا قول قد أطبق أكثر المسلمين على عدم الالتفات إليه . واتفقوا على أنه يجب تنزيهه تعالى عنه ، وإن كان لاخلاص عن تلك العقيدة البتة إلا بالتزامه .

فهذا حاصل الكلام في هذا الباب (والله أعلم بالصواب)[3] .

---

(١) من (م) .
(٢) من (م) .
(٣) من (م) .

[illegible]

[illegible]

---

(١) ت (٩) .
(٢) ت (٩) .
(٣) ت (٩) .

الفصل التاسع

في
ذكر أنواع أخر من الدلائل على فساد القول بتحسين العقل وتقبيحه في أفعال الله وفي أحكامه

فالحجة الأولى(1) : أن نقول : لو جرى حكم تحسين العقل وتقبيحه في أفعال الله ، وفي أحكامه لقبح منه تكليف من علم أنه يكفر . وهذا باطل فذاك باطل .

بين الملازمة : إنا لا ندعي ههنا أن صدور الإيمان منه ممتنع ، إلا أنا نقول : إن هذا التكليف قبيح في الشاهد . وبيان ذلك بأمثلة :

المثال الأول : أن من بنى رباطاً في مفازة مهلكة ، وعلم علماً يقيناً لا ريب فيه أنه متى بنى ذلك الرباط ، فإن اللصوص وقطاع الطريق يتخذون قلعة حصينة لأنفسهم ويعظم ضررهم على الناس ، ويتعذر بسبب ذلك الرباط قهرهم ومنعهم . ثم إنه مع هذا اليقين يبني ذلك الرباط ويقول : ما أردت منه إلا أن يجتمع أولئك اللصوص فيه ، ويتركون اللصوصية ويؤمنون الطرقات ، ويعينون القوافل على ما لهم من المهمات والخيرات ، فكل من اعتقد فيه أنه مع ذلك اليقين بنى ذلك الرباط قضى عليه بكونه ساعياً في فتح باب الآفات ، والمخافات ويكذبونه في قوله : إني ما قصدت إلا الخير والنفع فكذا ههنا .

المثال الثاني : كل من جمع بين عبيده وإمائه ، وزين البعض في عين

---

(1) في الأصل : الفصل الثاني والعشرون .

البعض ، ورغب البعض في البعض على أقصى الوجوه ، ثم وضع عندهم كل ما يحتاجون إليه من الأطعمة والأشربة وحصل في قلوبهم شهوة أن يفجر بعضهم بالبعض ، وقوى تلك الشهوة ، وأزال الموانع . ثم يقول : إني إنما فعلت ذلك حتى يجتهد كل واحد منهم في منع نفسه عن تلك الشهوات ، حتى يستوجب مزيد الثواب والكرامة . ثم إنه يعلم علماً يقيناً أنه لا تحصل هذه العصمة والطهارة البتة ، وأن الحاصل ليس إلا الفجور والفسق ، فإن كل أحد يكذبه في دعواه ، ويقول له : إنك ما أردت إلاّ فتح باب الفجور والشرور .

المثال الثالث : من دفع سكيناً إلى عبده ، وعلم يقيناً أنه متى دفع ذلك السكين إليه فإنه يقتل به ولده ، ثم إنه مع هذا اليقين ، يقول : إني إنما دفعت هذا السكين إليه ليقتل به عدواً لي[1] . فإن كل أحد يكذبه ، ويقول : إنك لما علمت علماً يقيناً أنه لا يقتل بذلك السكين إلا ولدك ، ثم إنك دفعته إليه ، وأزلت عنه جميع الموانع من قتل ولدك . دل هذا على أنك كنت ساعياً في قتل ولدك .

المثال الرابع : من وقع في بئر ، فألقى إنسان إليه حبلاً . ويعلم هذا الملقي يقيناً أنه متى ألقى الحبل إليه ، فإنه يخنق بذلك الحبل نفسه . ثم إنه مع هذا اليقين ألقى ذلك الحبل إليه ، حكم كل أحد بأنه إنما ألقاه إليه ليقتل به نفسه .

المثال الخامس : قال محمد بن زكريا الرازيّ . في المناظرة الطويلة التي دارت بينه وبين الكعبي[2] : إن رجلاً لو علم ابنه السباحة حتى تمهر فيها ، ثم كلفه عبور نهر ، ليصل إلى موضع فيه دواء يشفيه من مرض به ، إلا أنه عالم بأن ابنه هذا سيمسك عن السباحة باختياره حتى يصير ذلك سبباً لغرقه ، ثم إنه مع هذا العلم يأمر ولده بالسباحة ، ولم يمنعه منه أشد المنع ، فإنه يعد ذلك الأب عاق ، غير ناظر لذلك الولد . ولا مريداً للأمر الأصلح له .

---

(١) لله (س) .
(٢) الكلبي (م) .

ثم قال : فإن قيل : هذا ليس بمثال لفعل الله تعالى . وإنما المثال فيه : رجل له بنون وعلمهم السباحة ، ثم أمرهم أن يعبروا نهراً إلى بلدة فيها حاجتهم ليصيبوها ، وكان عالماً بأن فيهم من يختار تغريق نفسه . فههنا لا يجب على ذلك الأب الناظر الرحيم أن يحرم الواصلين من أجل الهالكين .

ثم أجاب محمد بن زكريا ، فقال : إن هذا المثال لا يصح إلا بشرائط :

الأول : أن يكون هذا الأب ليس هو الذي أحوج أولئك الأولاد إلى طلب الشيء الذي لا يوجد إلا ما وراء النهر . أما لو كان هو الذي أحوجهم إلى ذلك الشيء ، ثم إنه يكلفهم العبور لوجدان ذلك الشيء كان هو الذي عرض ذلك الولد للتغريق . ومعلوم أن الله تعالى هو الذي خلق الحاجة والشهوة في قلوب الناس فلما أدخلهم دار الدنيا ، وكلفهم بالتكاليف الشاقة ، وبالامتناع عن المشتهيات اللذيذة ، مع علمه تعالى بأنهم لا يتركونها ، بل يقدمون عليها ويصيرون مستحقين للعقاب الشديد ، بسبب إقدامهم عليها ، كان في الحقيقة هو الذي ألقاهم في تلك المحنة .

والشرط الثاني : أن يكون الأب غير عالم علماً يقيناً بأن ولده يسعى في تغريق نفسه ، فإنه لو علم ذلك يقيناً فإنه يصح[1] منه أمر ذلك الولد بالعبور . والله سبحانه كان عالماً علماً يقيناً مبرأ عن الشك بأن الكافر يسعى في تغريق نفسه بسبب كفره .

الشرط الثالث : أن يكون ذلك الأب[2] عاجزاً عن أن يخص بذلك التكليف أولئك الذين يعلم من حالهم أنهم يصلون إلى المصلحة والخير ، فلأجل هذه الضرورة يأمر الكل بالعبور ، أما الله سبحانه فهو قادر على أن يخلق الذين يعلم من حالهم أنهم يطيعون ولا يخلق أحداً من الذين يعلم من حالهم أنه لو خلقهم لكفروا به ، واستوجبوا العقاب العظيم .

---

(١) من المحتمل أن الكلمة لا يصح .
(٢) الإنسان (س) .

والشرط الرابع : أن يعلم ذلك الأب أن النفع الواصل إلى المصلحين أكثر من الضرر الواصل إلى المفسدين ، فإن ترجيح الجانب الأغلب هو الواجب في العقول . وههنا الفائدة في الخلق وفي التكليف وجدان اللذة ، ومعلوم أنه ليس في فواتها ضرر ، بدليل[1] أنه في حاله العدم كانت هذه اللذة فائتة مع أنه لا ضرر . وأما المضار الناشئة من الخلق والتكليف فهي العذاب[2] الدائم . ومعلوم أن هذه المضرة أعظم من تلك المنفعة ، فكان الواجب في حكم تحسين العقل وتقبيحه ترك الخلق والتكليف لئلا تلزم هذه المضار العظيمة .

الشرط الخامس : أن يكون المصلحون أكثر عدداً من المفسدين ، فإنه لو كان الأمر بالضد لما جاز ، ومعلوم أن الكفار أكثر عدداً من المسلمين ، والفساق من المسلمين أكثر عدداً من الصالحين منهم ، فيثبت بما ذكرنا : أن المثال الذي يذكره المعتزلة إنما يحس لهذه الشرائط الخمسة .

والكل ثابت في مسألتنا ، فيثبت أنه لو كان تحسين العقل وتقبيحه جارياً في أفعال الله ، وفي أحكامه لوجب القطع بقبح تكليف من علم الله أنه يكفر .

واعلم أن حاصل الجواب عنه يرجع إلى طريقين :

الطريق الأول : وعليه اعتماد جمهور المعتزلة في هذه المضايق أن قالوا : الخلق والتكليف[3] (كما حصلا في حق من كفر ، فكذلك حصلا في حق من أطاع . وذلك يدل على أن الخلق والتكليف)[4] ليسا سببين لحصول الكفر والمعصية . إذا ثبت هذا فنقول : كل ما صدر عن الله تعالى من الخلق والتكليف فإنه محض الإحسان ، لأنه تعالى أقدر الكافر على الإيمان ، وأزاح أعذاره وعلله ، وكان هذا التكليف تعريضاً منه تعالى للكافر لأعظم المنافع . أما وقوعه في الكفر فليس ذلك من الله تعالى ، بل كان من قبل نفسه . فلهذا

(١) بدليل أن (م) .
(٢) العدل (س) .
(٣) والتكوين (س) .
(٤) من (م) .

السبب قلنا : التكليف من علم الله منه أنه يكفر ليس بقبيح . وهذا هو الطريق[1] الذي عليه يعولون .

والطريق الثاني : طريقة هشام بن الحكم . وهي : أن هذه الإشكالات إنما تلزم لو قلنا : إنه كان عالماً في الأزل بأن فلاناً يكفر ، فإذا لم نقل بذلك ، بل قلنا : إنه تعالى لا يعلم هذه الجزئيات إلا عند وقوعها اندفع الإشكال .

والجواب : عن الأول[2] من وجهين :

الأول : لا نسلم أنه تعالى سوّى بين المؤمن وبين الكافر . والدليل عليه : أنه لو كان الكافر مساوياً للمؤمن في الذكاء والبلادة . وفي الإنصاف وعدم الإنصاف ، وفي الأعوان الخارجية وعدمهم ، لكان الدليل الذي سمعه المؤمن واستفاد منه العلم بالمدلول ، إذا سمعه الكافر وجب أن يستفيد منه ذلك المطلوب ، فلما لم يكن كذلك علمنا أن ذلك التفاوت إنما وقع للتفاوت في قوة الخاطر وبلادته . وإن استويا في ذلك لكنهما تفاوتا (في الرغبة في طلب العلم ، وإن استويا فيه لكنهما)[3] تفاوتا في المصابرة على مشاق طلب العلم ، أو إن استويا ، لكنهما تفاوتا في كيفية المزاج في كون أحدهما صفراوياً حاد المزاج ، محباً للخصومة والشغب ، وكون الآخر بلغمياً ، بليد المزاج ، سريع الانقياد للغير ، وإن استويا في كل ذلك ، لكنهما تفاوتا في وجدان العلم والكتاب والزمان وفراغ البال . فإن بتقدير حصول الاستواء في كل هذه الأمور ، يمتنع وقوع التفاوت في العلم والجهل والإقرار والإنكار والإنصاف والعناد .

فيثبت بما ذكرنا : أن الذي يدعيه هؤلاء المعتزلة من التسوية بين المؤمن والكافر في جميع الأمور : باطل ، بعيد عن الدلائل والاعتبارات[4] .

والوجه الثاني في الجواب : إن المبادىء والوسائل إنما تراد لغاياتها

(١) الحرف (م) .

(٢) الطريق الأول .

(٣) من (م ، س) .

(٤) لزيادة بيان اقرأ الجزء التاسع من المطالب العالية .

ومقاصدها ، والأمور إنما تعتبر بخواتيمها ، فهب أنه سبحانه سوى بين الكل في جميع هذه الأمور لكن لما كان المقصود من جميع هذه الأمور وصول العبد إلى الخيرات والسعادات ، وعلم الله سبحانه أن هذا المقصود لا يحصل ، بل الحاصل ضده ، وهو الضرر الدائم ، والعقاب الشديد في الدنيا وفي الآخرة . مثل أن يكون الكافر فقيراً أعمى ، مبتلي بأنواع المحن ، والآلام في الدنيا ، ثم لما مات نقل إلى الدرك الأسفل من النار ، فهذا الإنسان لم يستفد من هذه الحياة ، ومن هذا التكليف إلا العناء والبلاء ، والشدائد والمكاره في الدنيا والآخرة . وإذا كان كذلك فالإله الخالق العالم بعواقب هذه الأمور ، علم أن تعريضه إياه للمنافع العالية لا يفضي إلى حصول شيء منها ، فكان ذلك التعريض توسلاً إلى تحصيل المطلوب بوسيلة حصل الجزم بأنه لا يفضي إليها ، بل يفضي إلى أضدادها ، والإقدام على مثل هذه الوسيلة قبيح في العقول . فلو كان حكم العقل بالتحسين والتقبيح معتبراً في أفعال الله ، وفي أحكامه لوجب قبح التخليق وقبح التكليف . وحيث لم يكن الأمر كذلك ، علمنا أن العقل معزول عن الحكم بالتحسين والتقبيح في أفعال الله وفي أحكامه . وهو المطلوب .

الحجة الثانية : لو كان تقبيح العقل وتحسينه معتبراً في أفعال الله وفي أحكامه لزم أن يقبح منه الخلق . وذلك باطل . فهذا باطل . بيان الشرطية : أن الأحداث إما أن يكون لنفع ومصلحة ، أولا لمصلحة . . والأول باطل . لأن ذلك النفع إما أن يكون عائداً إلى الخالق أو إلى المخلوق .

والأول : **باطل لوجهين** : **الأول** : إن ذلك يوجب كونه تعالى محتاجاً وهو محال . والثاني : إن تلك الحجة إما أن تكون قديمة أو حادثة ، فإن كانت قديمة وجب أن يحصل تخليق العالم قبل ما وقع ، لأن المقتضى للتخليق ، لما كان هو تلك الحاجة وكانت تلك الحاجة حاصلة قبل ذلك الوقت ، فحينئذ يكون المقتضى لحدوث ذلك الحادث حاصلاً قبل حدوث ذلك الحادث ، سليماً عن المعارض . فوجب أن يحدث ذلك الحادث قبل أن يحدث وذلك محال . وإما إن كانت الحاجة حادثة عاد الكلام في المقتضى لحدوث الحاجة ، ولزم التسلسل .

وأما القسم الثاني : وهو أن يقال : إنه تعالى إنما أحدث العالم لنفع عائد إلى المخلوق . فهذا أيضاً : باطل . ويدل عليه وجوه :

الأول : إنه ما كان في العدم شيء يحتاج إلى شيء حتى يكون الإيجاد إحساناً إليه ، بل نقول : إن ذلك يوجب الدور ، لأنه لا يصير المخلوق موجوداً إلا بإيجاد الخالق ، ولا يحصل إيجاد الخالق إلا إذا كان إحساناً ، ولا يكون إحساناً إلا إذا كان ذلك المخلوق موجوداً ، حتى يكون ذلك الإيجاد إحساناً إليه ، فيثبت أن هذا يوجب الدور . وأنه محال .

والثاني : إن الإحسان لا يكون إحساناً إلا إذا كان مسبوقاً بحصول الحاجة والشهوة فيتقابل هذا النفع بذلك الضرر السابق ، وذلك يقدح في كونه إحساناً . وقد سبق تقرير هذا الكلام بالاستقصاء .

والثالث : وهو أن ذلك الإحسان إما أن يحصل في الدنيا ، أو في الآخرة . أما في الدنيا فباطل . لأنها دار البلاء والشقاء والغموم والهموم ، وحصول الأخلاف[1] المؤذية كالحرص والحاجة . وأما في الآخرة فالأكثرون هم الكفار وهم[2] أهل العذاب الدائم .

وأما القسم الثالث : وهو أن يقال : إنه تعالى خلق الخلق لا لنفع أصلاً :

فهذا عبث ، وهو قبيح في العقول .

فيثبت بما ذكرنا : أن حكم العقل في التحسين والتقبيح لو كان معتبراً في أفعال الله وفي أحكامه لقبح من الله الخلق ، وحيث لم يكن كذلك ، علمنا أنه باطل . والله أعلم .

الحجة الثالثة : لو كان حكم العقل بالتحسين معتبراً في أفعال الله تعالى ، وفي أفعاله لقبح من الله أن يقول للعبد : إن فعلت الفعل الفلاني أو تركت الفعل الفلاني عاقبتك . وبالاتفاق هذا لا يقبح ، فوجب أن يكون العقل

---

(١) الأخلاق (س) .
(٢) وهم (س) .

معزولاً في هذا الحكم . بيان الملازمة : أنه تعالى إذا قال لعبده إن فعلت الفعل الفلاني أو تركت الفعل الفلاني عاقبتك ، فللعبد أن يقول : يا إله العالمين . أتعذبني لأجل منفعة تعود إليك ؟ أو إلي ، أو إلى ثالث . فإن عذبتني على الفعل الفلاني أو على الترك الفلاني ، لنفع يعود إليك فأنت محتاج وطالب لجرّ المنفعة ولدفع المضرة . وهذا محال . وأيضاً : هب أنك محتاج ولكن من البعيد أن تكون في الحاجة والفقر إلى حيث تنتفع بالأعمال الحقيرة التي آتي بها في الصلاة أو في غيرها . (هذا هو القسم الأول)[1] .

وأما القسم الثاني : وهو أنك تعذبني على فعل كذا ، أو على ترك كذا . لأجل أن ذلك الفعل أو ذلك الترك اقتضى فوت بعض المنافع عني . فهذا متناقض . لأن حاصل الكلام يصير إلى أنه يقال للعبد : ما كان لي غرض في أمرك بالفعل الفلاني ، وفي نهيك عن الفعل الفلاني . إلا أن يحصل لك منه نفع ، أو يندفع عنك بسببه ضرر ، فلما لم تسع في تحصيل ذلك النفع لنفسك ، فأنا أعذبك أبد الآباد ، لأجل أنك قصرت في تحصيل ذلك النفع لنفسك . وهذا متناقض لأن المقصود من السعي في حمله على تحصيل ذلك النفع لنفسه أن ينتفع به . وأهم المهمات له : اندفاع الضرر ، فاتصال الضرر العظيم إليه حملا له على أن يسعى في تحصيل النفع لنفسه . كلام متناقض . ومثاله : أن يقول الرجل لعبده : اجتهد في تحصيل دينار لنفسك ، لأجل أن يعود نفع ذلك الدينار إليك . فإن لم تفعل ذلك فإني أقطع أعضاءك بمقاريض من النار ، لأجل أنك قصرت في تحصيل ذلك الدينار لنفسك . ومعلوم أن هذا الكلام في غاية الفساد ، وأيضاً : فلا نزاع في أنه يحسن من الله تعالى أن يتفضل بأنواع المنافع إنما الذي يتوقف حصوله على التكليف استحقاق التعظيم ، ولا شك أن حصول هذا الاستحقاق من الأمور التي ليست من المهمات الأصلية ، ولا من الحاجات الضرورية ، فإذا قصر العبد في التكاليف فحينئذ يفوته هذا الاستحقاق ،

---

(١) زيادة .

فتعذيبه عليه يقتضي إلحاق أعظم المضار بـه ، لأجل أنـه قصر في تحصيـل منفعة غير ضرورية لنفسه . ومعلوم أنه متناقض .

وأما القسم الثالث : وهو أن يعذبه الله تعالى لأجـل أن يحصل بـواسطتـه نفع لغيره . فهـذا محض الظلم ، لأن الـظالم لا يفعل شيئـاً إلا أن يلحق الضرر بغيره ، لأجل أن يلحق النفع بنفسه . والله متعالي عن الظلم .

وأما القسم الرابع : وهو أنه تعالى يلحق العقـاب بهذا العبـد ، لا لشيء من هـذه الأقسام الثـلاثة . فهـذا أيضاً محض الـظلم ولا يبقى معه اعتبـار البتـة بتحسين العقل وتقبيحه .

واعلم . أن السيـد إذا أمر عبـده في الشاهـد بفعل . فـما أطاعـه ، فإنـه يحسن من السيد إيذاء ذلك العبد وإيلامه . وذلك لأن السيد يقول : إنما أمرتك بالفعل الفلاني لأجل أن أستفيد من ذلك الفعل ، نفعاً بنفسي فلما لم تأت بذلك الفعـل ، فقد بقيت محروماً من ذلـك النفع ، فـأعاقبـك لأجل أنـك سعيت في تفويت النفع علي . وهذا في حق الله تعـالى محال ، لأنـه يمتنع أن ينتفـع بأفعـال العباد . فلم يبق إلا أن يقال : إنه تعالى إنما أمرهـم ، وإنمـا نهاهم لمنافـع عائـدة إليهم . وقد بينا أنه متى كان الأمر كذلـك فإنـه (لا)[1] يقبح من الله تعـالى أن يعاقبهم على ترك الواجب ، أو على فعل الحرام ، فظهر الفرق بين البابين[2] .

الحجة الرابعـة : لو كـان حكم العقل معتبـراً لقبح من الله تعـالى تعذيب الكفار والعصاة وهذا باطل فذاك باطل . بيان الشرطية : إن المنفعة الحاصلة من ذلك التعذيب إما أن ترجـع إلى الله أو إلى ذلك العبـد المعذب . أو إلى غيـره ، والأقسام الثلاثة باطلة . أما الأول : فلأن إله العالم متعالي عن النفع والضرر ، والثـاني أيضاً بـاطل ، لأن العـذاب الخالص الـدائم لا يكـون نفعـاً ، والثـالث

---

(١) فإنه يقبح [الأصل] .
(٢) بين الناس (م) .

أيضاً : باطل لأن تعذيب الإنسان لأجل أن يصل بسببه نفع إلى الغير ظلم ، ولأنه ليس تعذيب هذا ، لأجل اتصال النفع إلى الآخرين ، أولى من الضد ، فيثبت أن هذا التعذيب قبيح في العقول ، بخلاف الشاهد ، فإن السيد إنما يحسن منه تأديب عبده وتعذيبه في بعض الوجوه ، لأن السيد يتأذى بإساءة العبد إليه ، ويبقى حب الانتقام في قلبه ، فإذا انتقم من ذلك العبد ، فإنه يتخلص بسبب ذلك الانتقام من الغم الذي كان حاصلاً في قلبه . وأيضاً : فإذا أدب العبد وهذبه ، عاد العبد إلى المواظبة على الأفعال النافعة لذلك السيد . أما الإله تعالى فإنه منزه عن الضرر الحاصل بسبب حب الانتقام ، ومتعالي عن أن ينتفع بحسن آداب العبد ، أو يتضرر بسوء أفعاله . فظهر الفرق . والله أعلم .

الحجة الخامسة : قال أهل العلم : نفرض امرأة كان لها ثلاثة أولاد ، أحدهم مات في كبره وكان مؤمناً زاهداً ، والثاني مات في كبره ، وكان كافراً فاسقاً . والثالث : مات في صغره . فسألوا أبا علي الجبائي رئيس المعتزلة عن حالهم . فقال : أما الزاهد ففي أعالي الجنة . وأما الكافر ففي دركات النار . وأما الصغير فمن أهل السلامة . فقال السائل : إن أراد ذلك الصبي أن يذهب إلى درجات الجنة ، في الموضع الذي هو موضع أخيه المؤمن الزاهد . هل يمكنه منه ؟ فقال الجبائي : لا . لأنه يقال : إن أخاك إنما وصل إلى تلك الدرجات بسبب زهده وعلمه ، ولم يحصل لك ذلك ، فكيف تصل إليه ؟ فقال السائل : فلو قال ذلك الصبي : إلهي ليس الذنب مني ، لأنك أمتني قبل البلوغ ، بل كان من الواجب عليك أن تمهلني حتى إذا بلغت أتيت بالطاعات والعبادات الكثيرة مثل ما أتى به الأخ الزاهد . فقال الجبائي : إن الله تعالى يقول : كنت أعلم أنك لو بلغت لكفرت ، ولصرت مستحقاً للنار ، فراعيت مصلحتك وأمتك قبل البلوغ حتى لا تكون من أهل النار . فقال السائل : فلو أن الأخ الكافر يقول : يا إلهي كما علمت من حال ذلك الأخ الصغير أنه لو بلغ لكفر ، ولاستحق العقاب فكذلك علمت من حالي أن الأمر كذلك ، فلم راعيت مصلحته ؟ وما راعيت مصلحتي ؟ فلما ذكر السائل هذا السؤال انقطع

الجبائي . وعجز عن الجواب .

ثم إن أبا الحسين البصري بعد خمسة أدوار . أورد هذه المناظرة في كتاب (القدر)[1] وقال : نحن لا نرضى في هذه المسألة بهذه الأجوبة . ولأصحابنا في الجواب عن ذلك طريقان :

أما من لم يوجب الأصلح في الدنيا ، فإنه يقول : إن الله تعالى يقول للمؤمن والكافر : إني كلفتكما ، والمقصود من ذلك التكليف تعريضكما للمنافع العظيمة ، فهذا الزاهد أحسن الاختيار ففاز بالنجاة وهذا الكافر أساء الاختيار ، فوقع في العذاب . فإذا قال الطفل : فهلا كلفتني ؟ فيقول الله تعالى : هذا التكليف بفضلي ، وليس يجب إذا تفضلت على أحد ، أن أتفضل على كل أحد لأن للمتفضل أن يتفضل ، وله أن لا يتفضل . فإلزامك أيها الصبي أن أتفضل عليك لا محالة غير لازم ، وليس للكافر أن يقول : هلا اخترمتني ؟ لأنا لم نقل : إنه يجب عليه اخترام الطفل ، لأجل أنه علم أنه يكفر فيلزم منه اخترام كل من يكفر لأنه ليس يلزمه التفضيل ولا يجب إذا لم يتفضل على الطفل بالتكليف[2] أن لا يتفضل على غيره ، لما ذكرنا أن ترك التفضل في حق واحد ، لا يوجب تركه في حق غيره . فظهر (الفرق ، وظهر)[3] أن مع هذا الجواب لا تلزم تلك الحجة .

وأما من قال : بوجوب الأصلح . فإنه يقول : إنما كلف الله تعالى المؤمن لأنه علم أنه يؤمن ، ويصل إلى الثواب . وليس في بلوغه وتكليفه مفسدة لأحد من المكلفين . وأما الطفل فإنه لو كلفه وبلغ ، لكان ذلك مفسدة في حق بعض المكلفين ، فظهر الفرق .

هذا تمام ما أورده أبو الحسين البصري في كتاب « القدر » .

---

(١) القدر ـ بضم القاف وفتح الدال المهملة .

(٢) بالتكليف (م ، س) .

(٣) من (س) .

وقال مولانا الداعي إلى الله ـ رحمه الله عليه ـ[1] هـذان الجوابـان ضعيفان جداً .

أما الأول : فلأن الـداعي لفعل التفضـل لما كـان بالنسبـة إلى الشخصين على التساوي ، ولو ترجح أحدهما على الآخر لحصل الرجحان من غير المرجح . وهو محال . على ما بيناه في باب الدواعي والصوارف ، فإن حصول الفعل بدون الداعي محال . وهذا بخلاف الحال في الشاهد لأنه إذا تفضـل على فقـير فإنـه لا يلزم أن يتفضل على الفقير الآخر ، لأجل أن الفعل في المرة الثانية يكون أشق ، أو لأن خوف الفقر يمنعه عنه ، أو لأجـل أنه إنمـا أعطى الفقـير الأول ، لا لفقره فقط ، بل لفقره ، مع قرابتـه أو مع صـداقته . وهـذا المجموع غـير حاصـل في الفقـير الثاني . أمـا في حق الله تعالى فـالداعي ليس إلا التفضـل . وقد استـوى الشخصـان فيه ، ولا تفـاوت أصلاً ، فحينئـذ يمتنـع تخصيص أحـدهمـا بـذلـك التفضـل دون الثاني . وهـذا هو صريح قـول أبي الحسين من أن الفعـل بـدون الداعية المرجحة محال .

وأيضـاً : فإذا جـاز حصول التـرجيح لا لـمرجح البتـة ، فحينئـذ لا يمكن الاستدلال بحدوث شيء ، ولا بقدمه عـلى اشتمالـه على مصلحـة أوجبت ذلك التخصيص ، وحينئذ يبطل القول بتعليل أفعال الله وأحكامه بالمصـالح . ونحن لا نطلب في هذا المقام إلا هذا المعنى .

وأما الجواب الثاني . فهو أيضاً في غايـة الضعف لأن البلوغ والتكليف لا يوجبان المفسدة لذاتيهما ، بل الغـاية القصـوى فيهما : أن الله تعـالى علم أنهما لو حصلا لاختار (إنسان عند حصولها فعلاً حسناً ، واختـار)[2] إنسان آخـر عند حصولها فعلاً قبيحاً ، وإن كان هذا القـدر يصلح مانعـاً لله تعالى عن الفعـل ، فعلمه بأن هذا الشخص لو بلغ وكلف ، لاختار الكفر ، وجب أن يصـير مانعـاً لله ـ تعالى ـ عن خلقه ، وإن لم يصر هذا مانعاً ، فكذلك ما ذكرتمـوه أيضاً يجب

---

(١) من (م) .
(٢) زيادة .

أن لا يصير مانعاً ، وحينئذ يبقى من غير جواب . (والله أعلم)[1] .

الحجة السادسة : لو كانت أفعال الله واقعة على وفق المصالح ، لكان من الواجب إبقاء الأنبياء والأولياء والصالحين . وإماتة الأبالسة والشياطين ، لكن الأمر بالعكس منه ، فعلمنا أن أفعال الله غير واقعة على وفق المصالح . أما بيان الشرطية ، فهو أن من أراد شيئاً أراد لا محالة تحصيل ما يتممه ويكمله . وإبطال ما ينقصه ويهدمه . ومعلوم أن الأنبياء ـ عليهم السلام ـ والأولياء الصالحين إذا كانوا في الحياة ، فإنهم يرغبون الناس في الطاعات ويخوفونهم عن الوقوع في المحرمات . فحينئذ يكون حصول الطاعات أكمل ، والبعد عن المحرمات أتم . وإنما قلنا : إنه ليس الأمر كذلك ، لأنه تعالى ما أبقى أحداً من الأولياء والأنبياء بل أماتهم وأفناهم . ثم إنه تعالى أبقى إبليس إلى آخر وقت التكليف ، وسلطه على الخلق بالإغواء والضلال والوسوسة . وذلك يدل على أنه تعالى لا يراعي مصالح العباد في تدبير هذا العالم .

قالت المعتزلة : لنا ههنا جوابان .

الأول : جواب أبي علي الجبائي . وهو أنه قال : إنه تعالى إنما أبقى إبليس لأنه تعالى علم أن هؤلاء الذين يكفرون ويفسقون كانوا يفعلون ذلك ، سواء بقي إبليس أو لم يبق . وعلى هذا التقدير فإنه لم يحصل من إبقاء إبليس مفسدة زائدة ، فلهذا السبب حسن من الله تعالى إبقاءه .

والثاني : جواب أبي هاشم : فإنه سلم أنه يحصل بسبب وسوسة إبليس مزيد رغبة للكفار والفساق في الإقدام على الكفر والفسق . إلا أن تلك الوسوسة ، وإن أثرت في الترغيب ، إلا أنها لا تلجىء الفاعل إلى الفعل ، فلأجل هذه الوسوسة يحصل أن الإتيان بالطاعة أكثر ثواباً ولهذا السبب حسن من الله تعالى تسليط الشياطين على بني آدم (والله أعلم)[2] .

---

(١) من (م) .
(٢) من (م) .

واعلم أن هذين الجوابين في غاية الضعف .

أما الأول : فلأنا نعلم بالضرورة أن من جلس مغنياً[1] وواظب على وصف بعض الأشياء بالحسن واللذة والراحة فلقول تأثير شديد في حصول الرغبة في ذلك الشيء .

وأما الثاني : فضعيف أيضاً . لأن الفائدة في حصول هؤلاء الشياطين : صعوبة الأمر . وتأثير تلك الصعوبة في مزيد الثواب . على قدر الطاعة ، وفي حصول العقاب الشديد ، على قدر المعصية . وتلك الزيادات من الثواب والعقاب ليست في محل الحاجة والاحتراز عن العقاب الشديد في محل الحاجة العظيمة ، وإذا كان كذلك كان تركه أولى .

هذا هو الحكم الذي يحكم به صريح العقل ، مع أنه غير معتبر في حق الله تعالى . وذلك يدل على أن العقل معزول في حق أفعال الله ، وفي حق أحكامه .

الحجة السابعة : أن نقول : الأحوال الحاملة على المعصية أكثر من الأحوال الحاملة على الطاعة ، وذلك قبيح في العقول . بيان الأول : أن الحواس الخمسة الظاهرة (كل واحد منها يدعو إلى طلب اللذات الجسمانية)[2] والحواس الخمسة الباطنة أيضاً . كذلك لأن الإنسان كلما تخيل صورة حسنة مال طبعه إليها ، وكلما تذكر (في حالة طيبة لذيذة من الأحوال الشهوانية مال طبعه إليها ، وكلما)[3] تذكر حالة سيئة صار أيضاً كذلك ، فيثبت أن هذه الحواس الظاهرة والباطنة تدعو الإنسان إلى طلب اللذات الجسمانية . وأيضاً : الشهوة والغضب يحملان الإنسان على ذلك . وأيضاً : القوى الطبيعية السبعة تحمل الإنسان على ذلك ، فهذه تسعة عشر نوعاً من أنواع القوى الجسمانية مركوزة في هذا البدن ، وكل واحد منها يدعو النفس إلى طلب اللذات الجسمانية ، كما قال تعالى : ﴿ عليها تسعة عشر ﴾[4] .

---

(١) معنا (م) .
(٢) من (م) .
(٣) من (م) .
(٤) المدثر ٣٠ والمؤلف أعاد الكلام في الجزء السابع .

ثم إن كل واحد منها ليس يعمل عملاً واحداً بل يأتي بأنواع لا نهاية لها من الوسوسة والدعاء ، فإن القوة الباصرة ، كلما أبصرت شيئاً من الجسمانيات دعت النفس إلى طلبه ، وكذا القول في سائر القوى . وأيضاً : النفس في أول الخلقة إلى كمال البلوغ إنما تفعل وتتحرك بمقتضى هذه القوة الجسمانية ، ولا شك أن كثرة الأفعال توجب الملكات الراسخة .

وأما القوة العاقلة الناهية عن طلب الجسمانيات الأمرة بطلب الباقيات الصالحات ، فهي إنما تحدث بعد سنّ البلوغ . فهي في الحقيقة إنما تقوى بعد استيلاء أولئك التسعة عشر على مملكة البدن .

وأيضاً : فأكثر أهل العالم راغبون في طلب الجسمانيات ، معرضون عن طلب الروحانيات ، والطبع يقوى ميله بسبب كثرة الأعوان ، ويضعف ميله بسبب قلة الأعوان ، فقد ظهر بما ذكرنا : أن الأسباب الداعية إلى المعصية واللذة والفسق والفجور كثيرة قوية ، والأسباب الداعية إلى الطاعات ، والإعراض عن الدنيا والإقبال على الروحانيات قليلة ، ثم من هذه الحالة نهى تعالى عن الميل إلى الدنيا ، وأمر بطلب الآخرة ، والأسباب الموضوعية أسباب توجب أضداد هذه الأحوال ، فلو كان حكم العقل في أفعال الله وفي أحكامه معتبراً ، لكان هذا التكليف قبيحاً ، وحيث لم يكن الأمر كذلك علمنا أن حكم[1] العقل في أفعال الله ، وفي أحكامه معزول . والله أعلم .

وهذا الدليل قريب من الدليل الذي قبله ، إلا أن ذاك في شياطين الجن ، وهذا في شياطين الأخلاق المذمومة .

الحجة الثامنة : أن نقول الفعل الذي يفعله الله تعالى لغرض من الأغراض . إما أن يكون حصول ذلك الغرض أولى له من لا حصوله . أو لا تحصل هذه الأولوية ، فإن كان الأول لزم أن يكون إله العالم باقتضاء لذاته ، مستكملاً بغيره ، وهو محال . وإن كان الثاني . فالاستواء يناقض الرجحان .

---

(١) صحة (س) .

فالقول بأن الفعل والترك بالنسبة إليه على السواء يمنع من كونه فاعلاً له ، فإن قالوا : إن ذلك الفعل ، وإن كان وجوده وعدمه يتساويان بالنسبة إليه ، إلا أنه أنفع للعباد ، فلأجل أنه أنفع بالنسبة إلى العباد ، يدخله الله في الوجود . فنقول : كونه أنفع للعباد مع كونه ليس أنفع لهم ، إما أن يكون بالنسبة إلى الله على التساوي ، أو يكون أحد الجانبين أرجح . فإن كان على التساوي امتنع الفعل ، وإن كان أحد الطرفين أرجح ، عاد حديث كونه ناقصاً لذاته ، مستكملاً بغيره .

الحجة التاسعة : إنه تعالى لو فعل فعلاً لغرض ، لكان ذلك الغرض ، إن كان قديماً لزم من قدمه قدم الفعل ، وإن كان حادثاً كان إحداثه لغرض آخر ، ولزم التسلسل وأنه محال .

الحجة العاشرة : أفعال العباد إما اضطرارية ، وإما اتفاقية . وعلى التقديرين فالقول بالحسن والقبح العقليين باطل . بيان المقام الأول : أن القدرة الصالحة للحركة إن كانت صالحة للسكون فعند حصول القدرة على الحركة ، كانت الحركة اضطرارية ، وإن كانت صالحة للضدين ، فرجحان أحد الطرفين على الآخر إما أن يتوقف على مرجح أو لا يتوقف على مرجح (فإن توقف على مرجح)[1] فعند حصول ذلك المرجح يجب حصول ذلك الطرف الأول ، لأن عند حصول ما يرجح ذلك الطرف لم يكن مرجح الطرف الثاني موجوداً ، وإذا لم يوجد مرجحه امتنع حصول الطرف الثاني . وإلا يحصل من غير مرجح . ونحن في هذا القسم نعتقد أن حصول الرجحان بدون المرجح محال .

وإذا امتنع حصول الطرف الثاني ، وجب حصول الطرف الأول ، ضرورة أن الخروج عن طرفي النقيض محال ، فيثبت أن على هذا التقدير يكون الفعل أيضاً اضطرارياً .

ثم إنا نعتقد التقسيم في كيفية حصول ذلك المرجح ، وهو أن مؤثره إما

---

(١) من (س) .

أن يكون هو الله تعالى ، أو العبد ، أو حدث ، لا عن مؤثر . فإن كان المؤثر فيه هو الله تعالى فعند حصوله يجب الفعل ، وعند لا حصوله يمتنع الفعل فيكون الفعل اضطرارياً . وأما إن كان فاعله هو العبد عاد التقسيم الأول ، فيفتقر العبد في فعله إلى مرجح آخر ، ويلزم التسلسل وهو محال . وأما إن قلنا : بأنه حدث هذا المرجح لا لمؤثر ، ولا لمحدث ، أو قلنا : بأن القدرة صالحة للضدين . ثم صدر عن القادر أحد الطرفين دون الثاني ، كان صدور الفعل على كل واحد (من هذين التقديرين)[2] اتفاقياً ، لأنه لما كانت نسبة القدرة إلى الطرفين على السوية ثم وقع أحد الطرفين لا لمخصص ولا لمرجح ، كان هذا اتفاقياً . فيثبت بهذا البرهان القاهر : أن صدور الفعل عن العبد إما أن يكون اضطرارياً ، وإما أن يكون اتفاقياً . وإذا ثبت هذا فنقول : وجب أن لا يبقى تحسين العقل وتقبيحه ، لأن الخصم يساعدنا على أن كل واحد من هذين التقديرين ، ينافي القول بثبوت التحسين والتقبيح بحسب العقل .

الحجة الحادية عشر : إنا سنقيم الدلائل القاهرة في باب الجبر والقدر[3] ، على أن الخالق لجميع المحدثات هو الله تعالى . وعلى هذا التقدير فإنه يجب القطع بأنه لا يقبح من الله تعالى شيء . وهذا برهان قاهر : والله أعلم .

الحجة الثانية عشر : المعقول من الوجوب ، كون الفعل بحال يستحق تاركه الذم على بعض الوجوه ، وحصول هذه اللازمة في حق الله تعالى محال . لأن المعقول من الذم (أنه عن) قول ، أو فعل ، أو ترك قول ، أو ترك فعل ، يلزم منه تألم قلب الإنسان ، ونفرة طبعه ، واختلال مصالحه . وكل ذلك في حق الله : محال فكان كونه مستحقاً للذم : محالاً . فيلزم (أن يكون تحقق معنى الوجود في حقه : محالاً) .

---

(٢) من (م ، س) .
(٣) الجبر والعدل (س) .

فإن قالوا : لم لا يجوز أن يقال : إنه تعالى يستحق)[1] الذم بمعنى آخر ؟

فنقول : الجواب عنه من وجهين :

الأول : إن الشروع في بيان (أن الله تعالى)[2] هل يعقل أن يستحق الذم (أم لا ؟)[3] فرع على المفهوم من الذم والمدح والمعقول عندنا من الذم : أمر يوجب حصول الغم في القلب ، ومن المدح : أمر يوجب حصول السرور في القلب . فأما معنى ما وراء ذلك فهو غير متصوَّر عندنا . وإذا كان التصور مفقوداً ، كان التصديق به ممتنعاً ، فعلى القوم أن يثبتوا للمدح والذم أثراً وراء ما ذكرناه ، حتى ننظر : أنه هل يمكن إثباته في حق الله تعالى ؟

واعلم أن إثبات أمر آخر وراء ما ذكرناه كالميؤس منه ، فإنا لا نرغب في المدح إلا لأنه يورث الفرح والسرور واللذة . والذم لا ينفر طباعنا عنه إلا لأنه يورث الغم والحزن والألم (في القلب)[4] ولو رفعنا هذه الآثار من الخاطر لم نجد للمدح والذم أثراً أصلاً . والفكر[5] والتأمل التام يكشف عن حقيقة ما ذكرناه كشفاً لا يرتاب العاقل فيه ، وإذا كان حاصل المدح والذم يرجع إلى هذه المعاني ، وثبت أن هذه المعاني يمتنع حصولها في حق الله تعالى ، ظهر حينئذ : أن ماهية الحسن والقبح يمتنع تحققها في حق الله تعالى .

الوجه الثاني في الجواب عن هذا السؤال : إنا نقيم الدلالة على امتناع حصول ماهية الذم في حق الله تعالى فنقول : الإلهية منافية لكل ما يوجب النقص والذم ، فلما كان كونه إلهاً : أمر واجب لذاته ، ثم يثبت أن الإلهية منافية لذاتها ولعينها ، لكل ما يوجب النقصان ، ثبت أن تحقق معنى الذم في حق الله تعالى : محال ، لعينه ولذاته ، وكل حكم يثبت أنه واجب الثبوت لذات الشيء ولعينه ، امتنع كونه معللاً بسبب منفصل ، فوجب القطع بأن كونه تعالى

---

(١) من (م ، س) .

(٢) من (س) .

(٣) من (م) .

(٤) من (م) .

(٥) أثراً البتة والتأمل (م) .

غير مستحق للذم ليس لأجل أنه فعل الفعل الفلاني ، أو ترك الفعل الفلاني ، وإذا كان الأمر كذلك فسواء فعل أي فعل قدراً ، أو ترك أي شيء قدراً ، فإنه يمتنع كونه مستحقاً للذم . وإذا كان الأمر كذلك امتنع أن يقبح من الله تعالى شيء . وامتنع أن يجب على الله تعالى شيء . وهذا كلام قاطع في هذا الباب . لا غبار عليه البتة (والله أعلم)[1] .

الحجة الثالثة عشر : في إبطال القول بتحسين العقل وتقبيحه : أن نقول : استحقاق الذم حكم ثابت ، وكون الفعل ظلماً يعتبر فيه قيدان عدميان ، وهما : كونه غير مسبوق بجنايته ، وكونه غير ملحوق بعوض جائر ، فلو كان كونه ظلماً يوجب استحقاق الذم ، لكان القيد العدمي جزءاً من علة الحكم الوجودي وهو برهان .

الحجة الرابعة عشر : الصدق عبارة عن الخبر المطابق للمخبر عنه . والكذب هو الخبر الذي لا يطابق المخبر عنه ، ومن المعلوم أن الصدق والكذب نوعان داخلان تحت جنس الخبر . فإن الخبر نوع داخل تحت جنس الكلام ، والكلام عبارة عن اللفظة المؤلفة من الحروف ، المتعاقبة المتوالية . والموجود منها أبداً ، ليس إلا الحرف (الواحد ، وعند انقضائه يحصل الحرف)[2] الثاني . وعلى هذا الترتيب . حتى يحصل الحرف الأخير من الكلمة ، وحينئذ تتم الكلمة ، فعلى هذا : الكلمة لا وجود لها البتة (في شيء من الأحوال والأزمنة وإنما الموجود منها هو الحرف الواحد ، والحرف الواحد ليس)[3] ، كلاماً واحداً . إذا ثبت هذا فنقول : الحرف الواحد ليس بخبر ولا بصدق ولا بكذب ، فيمتنع أن يوجب كونه حسناً أو قبيحاً ، وأما بمجموع الكلمة فلا وجود له البتة ، وما لا وجود له البتة يمتنع أن يكون علة لكونه حسناً ، أو لكونه قبيحاً . فيثبت بهذا البرهان : أن الكلام يمتنع أن يكون حسناً أو قبيحاً لكونه

---

(١) من (م) .
(٢) من (س) .
(٣) من (س) .

صدقاً أو لكونه كذباً . فإن قالوا : فهذا وارد عليكم أيضاً لأنكم سلمتم كونه حسناً وقبيحاً ، بمعنى كونه سبباً لحصول المصلحة أو لحصول المفسدة . فما ذكرتموه وارد عليكم في هذا المقام .

فنقول : الفرق أنكم تقولون : إن كونه صدقاً يوجب صفة الحسن ، وكونه كذباً يوجب صفة القبح . فنقول : الصدق هو المجموع (وهذا المجموع)[1] لا وجود له البتة ، (وما لا وجود له البتة)[2] امتنع كونه موجباً لصفة ثابتة حقيقية ، بخلاف قولنا : فإنا نقول : إنا لمّا سمعنا تلك الحروف المتوالية التي اصطلحوا على جعلها معرفات لبعض المعاني ، لا جرم بهذا الطريق فهمنا منها بعض المعاني . فحينئذ ينبني على ذلك الاعتقاد أمراً من الأمور . فإن كان ذلك الكلام كذباً فحينئذ ينكشف لنا : أن سعينا كان باطلاً ، وعلمنا كان مانعاً . ولا معنى لكونه قبيحاً إلا هذا فظهر الفرق .

الحجة الخامسة عشر : لو قال إنسان لغيره : سأقتلك غداً ، وأنهب أموالك وأسبي أولادك . على سبيل الظلم والعدوان . فنقول : إما أن يكون الحسن ترك هذه الأشياء (أو فعلها . فإن كان الحسن تركها فنقول : ترك هذه الأشياء)[3] يوجب ضرورة كون ذلك الخبر كذباً ، وإذا كان ذلك القول حسناً وثبت أن ذلك الترك يستلزم هذا الكذب ، وثبت أن ما يستلزمه الحسن يجب أن يكون حسناً ، فحينئذ وجب أن يكون ذلك الكذب حسناً ، وذلك يقدح في قولهم : إن الكذب إنما يقبح لكونه كذباً . وأما إن كان الحسن فعل ما أخبر عنه ، ووعد به ، لزم أن يكون القتل والنهب والسبي ، على سبيل العدوان حسناً . وذلك لا يقوله عاقل .

الحجة السادسة عشر : إذا قصد ظالم قتل نبي من الأنبياء ، فهرب ذلك النبي واختفى في دار رجل ، فجاء ذلك الظالم (وسأل ذلك الرجل مكان ذلك

---

(١) من (س) .
(٢) من (س) .
(٣) من (س) .

النبي ، وعلم ذلك الرجل أنه لو صدق أقدم ذلك الظالم على قتل ذلك النبي)[1] فههنا يجب عليه الكذب وترك الصدق . وذلك يدل على أن كونه كذباً لا يوجب القبح .

فإن قيل : على هذا الكلام سؤالان :

الأول : إنه لا يجوز له أن يكذب ؛ بل الواجب عليه أن يقدم على التعريضات ، كما قيل : « إن في المعاريض لمندوحة عن الكذب » .

الثاني : هب أنه يجب عليه الكذب (في هذه الصورة)[2] إلا أنا نقول : إن العلة قد يتخلف عنها معلولها لقيام المانع . وههنا حصل هذا المانع ، فلا جرم تخلف الأثر عن العلة ، وذلك لا يقدح[3] في قولنا : إن كونه كذباً يوجب القبح . والله أعلم .

والجواب عن السؤال الأول : إنا نفرض الكلام فيما إذا كان ذلك الظالم عالماً بجميع وجوه المعاريض ، وكان المسئول عنه عالماً بأنه لو أقدم على شيء من التعريضات ، لعلم ذلك الظالم كون النبي عنده (وحينئذ يبالغ في الطلب ، ويقدم على القتل ، فههنا لا فائدة في التعريض البتة)[4] فلم يبق إلا أحد أمرين : إما السعي في إهدار دم ذلك النبي المعصوم ، أو التزام الكذب ، ولما كان الأول باطلاً ، تعين الثاني .

والجواب عن الثاني : أن نقول : لو جوزنا تخلف القبح (عن الكذب)[5] لبعض الموانع فحينئذ لا كذب إلا ويحتمل أنه حصل فيه مانع من كونه قبيحاً . وعلى هذا التقدير وجب أن لا يبقى الوثوق بشيء من كلام الله ، ولا من كلام رسوله ، فإنه تصير كل هذه النصوص مظنونة لا معلومة .

---

(١) من (س) .
(٢) من (م) .
(٣) يقدح (س) .
(٤) من (م) .
(٥) من (س) .

فهذه جملة الدلائل في بيان أن حكم العقل بالتحسين والتقبيح في أحكام الله وفي أفعاله : حكم باطل ، غير ملتفت إليه .

واعلم أن جماعة عظيمة من أصحاب أبي الحسن الأشعري ـ رحمه الله ـ احتجوا على إبطال[1] القول بتحسين العقل وتقبيحه . بأن قالوا : لو قبح القتل لذاته ، لوجبَ أن يقبح (كل قتل وكان يجب أن يقبح)[2] القتل على سبيل القصاص ، ولو حسنت المنفعة لذاتها ، لحسنت كل منفعة ولذة ، فكان يجب حسن الزنا واللواطة ، ولما لم يكن الأمر كذلك ، علمنا أن القول بأن الحسن حسن لذاته ، وأن القبيح قبيح لذاته قول باطل .

وقالت المعتزلة : هذا الكلام غير وارد علينا ، لأنا لا نقول : إن الحسن إنما كان حسناً لذاته ، وأن القبيح إنما كان قبيحاً لذاته . وإنما نقول : إن الحسن يحسن لوجوه عائدة إليه ، وإن القبيح إنما يقبح لوجوه عائدة إليه . وعند هذا قالت الأشعرية : إن التعليل بالوجوه تعليل بأمر غير مفهوم ولا معقول .

ونحن نذكر تفسير هذه الوجوه بحيث يصير المراد منه مفهوماً فنقول :

لا شك أن الإنسان قد يلتذ بتناول الخلّ ، إلا أن المقتضي لحصول تلك اللذة ليس هو تناول الخل فقط ، بل الموجب له مجموع أمور ، مثل أن يكون قد تقدم أكل الطعام الطيب الدسم ، وأن تكون المعدة قوية ، فعند تقدم ذلك الأكل يكون تناول الخل لذيذاً لمثل هذه المعدة . فعلى هذا لا نقول : إن الموجب لتلك اللذة ذات الخل ، بل الموجب مجموع هذه الأحوال والشرائط .

وأيضاً : الإنسان يرغب في تناول الدواء المخصوص ، وليس المقتضي لحصول تلك الرغبة هو ذات ذلك الدواء ، وإنما المقتضي له مجموع أمور منها : حصول أخلاط مخصوصة في البدن . ومنها : أن لا توجد سائر الأدوية ومنها : ظهور آثار المرض في البدن فتصير مجموع هذه الأحوال موجباً لحصول الرغبة في

(١) فساد (س) .

(٢) من (م) .

شرب ذلك الدواء . وإذا عرفت هذا المعنى عرفت[1] أنه ليس تحت فلك القمر شيء يوجب شيئاً لذاته ، ولعينه . وإنما يحصل الإيجاب والاقتضاء عند مجموع أحوال ووجوه وشرائط .

إذا عرفت هذا فالمعتزلة قالوا : نحن لا نقول : إن المقتضي للقبح في القتل كونه قتلاً فقط . وإنما المقتضى مجموع أمور : وهو كونه ألماً واقعاً ، لا لأجل جناية سابقة ، ولا لأجل عوض لاحق . وكذا القول في سائر الأشياء الحسنة والقبيحة . فظهر بهذا أن الذين عولوا على هذه الحجة في إبطال كلام المعتزلة لم يعرفوا مذهبهم ، ولم يحيطوا بمقالتهم[2] والله أعلم[3] .

---

(١) من (س) .

(٢) يقول القاضي عبد الجبار : « ما من شيء - من الأفعال - ويجوز أن يقع على وجه فيحسن ، وعلى خلاف ذلك الوجه فيقبح . وأما أن نحكم على فعل من الأفعال بالقبح والحسن بمجرده ، فلا » [ص ٥٦٤ شرح الأصول الخمسة] وعلى هذا فالمؤلف عارف بآراء المعتزلة كما قال عن نفسه .

(٣) من (م) .

الفصل العاشر

في
حكاية كلمات المعتزلة في القول بتحسين العقل وتقبيحه

اعلم[1] . أن القوم لهم في هذا الموقف نوعان من الكلام :

الأول : ادعاء الضرورة في ثبوت الحسن والقبح في الشاهد . ثم بعد تقرير هذا المقام يزعمون : أنه لما ثبت ذلك في الشاهد وجب ثبوته في الغائب .

والثاني : إثبات أن الحسن يحسن لوجوه عائدة إليه ، وأن القبح يقبح لوجوه عائدة إليه بالحجة والدليل .

أما المقام الأول : وهو الذي (عول)[2] عليه الأكثرون ، فتقريره : أنهم قالوا : إن كل من كان سليم العقل ، إذا أحسن إليه رجل حكم عقله الصريح بأنه يجب عليه شكره ومدحه ، وإن من أساء إليه وضربه فإنه يحسن منه ذمه ولومه ، ألا ترى أن من كان تحت يد ظالم وذلك الظالم يشمر لقتله فذهب إنسان إلى ذلك الظالم وسعى في تخليصه من يده ، فإذا حصل ذلك الخلاص ، فإن صريح عقل ذلك المظلوم يحكم عليه بشكر ذلك الرجل الذي سعى في تخليصه . ولو أن إنساناً رمى وجه إنسان بآجرة ، فإن صريح عقله يحكم بالفرق بين ذلك الرامي وبين تلك الآجرة ، فإنه يجد من عقله حسن ذم ذلك الرامي ،

---

(١) الفصل الثالث والعشرون[الأصل] .
(٢) من (م) .

ولا يجد من عقله البتة حسن ذم تلك الأجرَة ، فيثبت أن حسن المدح والذم مقرر في العقول ، مركوز في القلوب .

وليس لقائل أن يقول : إن هذه الأحكام تثبت بالشرع ، وذلك لأن حسن هذه الأحوال وقبحها مقرر في عقل من لم يؤمن بالله ولا باليوم الآخر . ولو كان هذا الحكم مستفاداً من الشرائع ، لكان الدهري والبرهمي ، وجب أن لا يحصل في عقولها هذه الأحكام وحيث علمنا بالضرورة حصول هذه الأحكام في عقول جميع الخلق ، علمنا أن هذا الحكم غير مأخوذ من الشريعة .

وأيضاً : إذا رأينا العقلاء يذمون على بعض الأحوال ويمدحون على بعضها . فإذا سألناهم وقلنا لهم : لم مدحتم هذا وذممتم ذاك ؟ قالوا : إن هذا أحسن إلينا ، وذاك أساء إلينا . وهذا يدل على أنهم كما علموا ببديهة العقل حسن المدح والذم فكذلك علموا ببديهة العقل ، أن المقتضي لحسن ذلك المدح هو الإحسان ، وإن المقتضي لحسن ذلك الذم هو الإساءة ، فيثبت بهذه التنبيهات : أن هذه الأحكام مقررة في بداءه العقول . (وهذا هو الوجه الأول)[1] .

الوجه الثاني : في بيان أن العلم بثبوت الحسن والقبح علم بديهي : أنا إذا فرضنا إنساناً دهرياً ينكر الإله والنبوة ، وفرضنا أنه كان ماراً في صحراء خالية عن الناس ، فاتفق أنه عبر على إنسان أعمى ، ورآه في نوع من أنواع البلاء ، مشرفاً على الهلاك ، فإنه قد يرق قلبه عليه ، ويحمله عقله على الإحسان إليه . فههنا رغبته في الإحسان إليه ليست لطلب الجزاء ، فإن ذلك الرجل فقير ، وليس لأجل الطمع في الثناء . لأن ذلك الرجل أعمى لا يعرفه ، ولم يحضر هناك إنسان آخر ، حتى يقال : إنه يروي تلك الواقعة ليمدحه سائر الناس ، وليس أيضاً لأجل الطمع (في تحصيل الثواب)[2] لأن ذلك الإنسان دهرّي ، منكر للإله والنبوة والمعاد . فلما حصلت الرغبة العظيمة في الإحسان

---

(١) زيادة .
(٢) من (س) .

إلى ذلك الضعيف . وانتفت سائر الوجوه ، علمنا أن الداعي له إلى ذلك الإحسان مجرد ما تقرر في عقله من أن الإحسان حسن ، وذلك يدل على أن شهادات العقول متطابقة على حسن الإحسان ، وقبح الإساءة .

الوجه الثالث : في تقرير هذا المعنى : أنه إذا قيل لإنسان : إن صدقت أعطيناك ديناراً ، وإن كذبت أعطيناك ديناراً ، وعلم بالضرورة أن المنافع الحاصلة من هذا الصدق ومن هذا الكذب متساوية في الدنيا والآخرة ، وأنه ليس لأحدهما زيادة أثر في المطالب والمنافع ، فإن الإنسان في هذه الحالة لا بد وأن يختار الصدق ، وأن يحترز عن الكذب ، ولولا أن العلم بكون الصدق حسناً من حيث أنه صدق ، وأن العلم بكون الكذب قبيحاً من حيث إنه كذب علم ضروري لازم للعقول والأفهام ، لم يكن الأمر كذلك ، فيثبت بهذه الوجوه الثلاثة : أن العلم بحسن هذه الأشياء ، وبقبحها : علم ضروري .

المقام الثاني : أن نقول : لما ثبت هذا المعنى ، وجب أن يبقى هذا الحسن والقبح في حق الله تعالى (والذي يدل عليه)[1] وجهان :

الأول : إن الصدق إنما حسن لكونه صدقاً ، وأن الكذب إنما قبح لكونه كذباً ، وأن الظلم إنما قبح لكونه ظلماً . والدليل عليه : أن من عرف كون الصدق صدقاً (عرف كونه حسناً ، وإن جهل سائر الاعتبارات ، وإن لم يعرف كونه صدقاً)[2] لم يعرف كونه حسناً ، وإن عرف سائر الاعتبارات . وكذا القول في قبح الكذب ، وقبح الظلم . ولما كان العلم بالحسن والقبح دائراً مع العلم بهذه الوجوه والاعتبارات ، وجب أن يكون المقتضى للحسن والقبح هو هذه الوجوه والاعتبارات . وإذا ثبت هذا فنقول : وجب أن يكون الصدق حسناً من الله ، وأن يكون قبيحاً منه لما ثبت أنه أينما حصل المؤثر والموجب . وجب أن يحصل الأثر .

الثاني : إن صريح العقل كما يحكم بقبح الظلم والكذب من الواحد منا ،

---

(١) من (س) .
(٢) من (م) .

فكذلك يحكم بقبحها من الله تعالى ، بل نقول : إن قبحهما من الله تعالى آكد في العقول لأن الواحد منا قد يظلم ويكذب ، إما لجهله أو لحاجته . والجهل والحاجة عذر في ذلك الفعل من بعض الوجوه . أما الله تعالى فإنه منزه عن الجهل والعجز والحاجة ، فكان حكم العقل بقبح الكذب والظلم منه آكد وأقوى من حكمه بقبحه لها من العبد . فيثبت أن هذا الحكم كما هو ثابت في الشاهد ثابت في الغائب . فهذا جملة الكلام في تقرير كلام القائلين بأن (هذه الأحكام معلومة بالضرورة .

وأما تقرير كلام القائلين[1]) بأنا نثبت هذه الأحكام بالدليل . فهو من وجوه :

الحجة الأولى : قالوا : رأينا الأفعال منقسمة إلى حسنة وقبيحة ، فلولا أن من الأمور ما لأجله صار البعض حسناً والبعض قبيحاً . وإلا لكان حصول هذا التفاوت ترجيحاً لأحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح ، وأنه يلزم منه نفي الصانع ، وليس لقائل أن يقول : هذا التفاوت إنما حصل لأن الشرع خص البعض بالحسن ، والباقي بالقبح ، لأنا نقول : الذي خصه الشرع بالحسن ، والذي خصه بالقبح . إما أن يقال : إنهما استويا في جميع الجهات والاعتبارات العائدة إليهما أو إلى أحدهما ، أو ليس الأمر كذلك ؟ والأول باطل ، وإلا لكان تخصيص الشرع بعضها بالحسن وبعضها بالقبح ترجيح لأحد طرفي الجائز على الآخر لا لمرجح وأنه محال . والثاني : يفيد القول بأن كل واحد منها قد اختص بوجه لأجله استحق أن يخصه الشرع بالحسن أو بالقبح ، ولا معنى لقولنا : إن الحسن إنما يحسن لوجوه عائدة إليه ، وأن القبح إنما يقبح لوجوه عائدة إليه ، إلا هذا المعنى .

الحجة الثانية : قالوا : لو لم يثبت الحسن والقبح إلا بالشرع لوجب أن لا يقبح من الله تعالى شيء . ولو كان الأمر كذلك فحينئذ لا يبقى الاعتماد على وعد الله ، ولا على وعيده ، فإنه لعلّه يعد بعض العباد بالثواب ولا يفعل ،

---

(١) من (م ، س) .

ولعله يتوعد بعضهم بالعقاب ولا يفعل ، ولعله يدخل الأنبياء والملائكة في أطباق النيران أبد الأبدين ، ولعله يدخل الفراعنة والأبالسة في أعالي درجات الجنة أبد الآبدين ، ولعله يظهر المعجزات على يد الكذابين ، ولعله يبعث الأنبياء والرسل ويؤيدهم بالمعجزات القاهرة ، ويأمرهم بدعوة الخلق إلى شتم الله ، وشتم الملائكة ، ويأمرهم بدعوة الخلق إلى الفواحش والزنا والسرقة ، ويأمرهم بزجر الخلق عن تعظيم الله وطاعته ، ولعله يبعث الأنبياء والرسل إلى الجمادات ، ويأمرهم بأن يأمروا الجمادات ببعض الأعمال ، وينهوها عن بعضها ، ولعله يأمر الأنبياء بأن يأخذوا الناس ويقيدوا أيديهم وأرجلهم ، ثم يأمر برميهم من شواهق الجبال . ويقول لهم : في تلك الساعة : إن من لم يطفر منكم في هذه الساعة إلى ما فوق العرش فإن الله يعذبه[1] عليه أبد الآباد . فإن التزمتم جواز كل ذلك فقد خرجتم عن العقل ، وإن اعترفتم بقبحها فقد اعترفتم بتحسين العقل وتقبيحه .

والحجة الثالثة : قالوا : لو لم يكن معنى الحسن والقبح مقرراً في العقول ، لكان عند ورود الشرع بالتحسين والتقبيح قد خاطبنا بما لا نفهمه ولا نعقله وذلك باطل ، فوجب أن يكون معنى الحسن والقبح مقرراً قبل الشرع .

الحجة الرابعة : إنه لا نزاع في ثبوت الحسن في بعض الأفعال ، وثبوت القبح في بعضها . فثبوته إما أن يكون موقوفاً على الشرع ، أو لا يكون . والأول باطل . لأن ثبوت الشرع موقوف على دلالة المعجزة على الصدق . وهذه الدلالة موقوفة على أنه لا يجوز من الله تعالى إظهار المعجز على يد الكذاب ، فلو كان قولنا : إن ذلك غير جائز من الله بل يتوقف على الشرع لزم الدور وأنه باطل . ولما بطل هذا ثبت أن الحسن والقبح لا يتوقف ثبوتها على الشرع ، فهما ثابتان قبل الشرع . وذلك يدل على أن الحسن والقبح ثابتان قبل الشرع .

فهذا تمام الكلام في حكاية أقوال المعتزلة (والله أعلم)[2] .

---

(١) يقدر عليه (س) .
(٢) من (م) .

الفصل الحادي عشر

في
الجواب عن هذه الوجوه التي عوّلوا عليها

أما الوجه[1] الأول : وهو ادعاؤهم الضرورة في العلم بحسن الإحسان وقبح الظلم . فنقول : الجواب عنه من وجهين :

الأول : لا شك أن كل تصديق ، فإنه يجب أن يكون مسبوقاً بتصور ما فيه من الموضوع والمحمول ، فقولكم : الإحسان حسن . إن كان المراد منه أنه محبوب الطبع ، ومرغوب النفس لكونه سبباً لحصول المنافع . فهذا حق صحيح[2] . ولا ننازعكم في أن العلم بحسنه على هذا التفسير . علم ضروري . وأيضاً : إن كان المراد من قولكم : الظلم قبيح أنه مكروه الطبع ومبغوض القلب ، لكونه سبباً لحصول الآلام والغموم والأحزان ، فلا نزاع في أن العلم بكونه قبيحاً بهذا التفسير علم ضروري ، إلا أنه على هذا التفسير[3] (لا يمكن)[4] إثبات الحسن والقبح في حق الله تعالى، لأنه لما صار الحسن والقبح مفسرين بالمنفعة والمضرة، والمصلحة والمفسدة، وكان ذلك في حق الله ممتنعاً، كان إثبات الحسن والقبح بهذا التفسير ممتنع الثبوت في حق الله تعالى . وإن أردتم

---

(١) الرابع والعشرون .
(٢) وهذا هو مراد المعتزلة .
(٣) التقدير (م) .
(٤) من (م) .

بكون الإحسان حسناً ، وبكون الظلم قبيحاً أمراً آخر ، سوى رعاية المنفعة والمضرة ، فهذا غير متصور ، فضلاً عن أن يكون (مصدقاً به ، وعن أن يكون)[1] التصديق به بديهياً .

فهذا هو المقام الحق الذي يجب على العاقل المحقق أن يتأمل فيه ، لتنكشف له حقيقة هذه المسألة . وتمام الكشف والبيان فيه أن نقول : إنا نعلم بالضرورة أن لنا شيئاً نطلبه (ونميل إليه)[2] ، ونرغب في تحصيله ، وأن لنا شيئاً آخر تنفر عنه طباعنا ، وتكرهه عقولنا ، ونرغب في دفعه وعدمه . ثم نقول : لا يجوز أن يكون كل شيء إنما كان مطلوباً لأجل شيء آخر (ولا أن يكون كل شيء إنما يكون مكروهاً لأجل الكراهية عن شيء آخر)[3] وإلا لزم إما الدور وإما التسلسل . وهما باطلان ، فيثبت أنه لا بد من الاعتراف بوجود شيء يكون مطلوباً لذاته ولعينه ، لا لشيء آخر . ومن الاعتراف بوجود شيء يكون مكروهاً لذاته ولعينه لا لشيء آخر . ثم نقول : لما تأملنا وبحثنا وجدنا أن المطلوب بالذات ليس (إلا اللذة والسرور ، أو دفع الألم والغم . ووجدنا أن المكروه بالذات ليس)[4] إلا الألم والغم أو دفع اللذة والسرور . فهذه المقدمات معلومة بالضرورة .

ثم كل ما علم أو ظن كونه وسيلة إلى حصول الأمور المطلوبة بالذات يكون أيضاً مطلوباً لا بذاته ، لكن لكونه مفضياً إلى ذلك الذي هو مطلوب بالذات ، وكذا القول في جانب الأمور المكروهة بالذات ويتفرع على هذه المقدمة مقدمة أخرى وهي أن الشيء المكروه بالذات قد يكون سبباً لحصول شيء مطلوب بالذات . ثم العقل ههنا يعتبر درجات الخير والمقابلة ، فإن وجد ذلك المكروه حقيراً بالنسبة إلى ذلك المطلوب ، فههنا يتحمل ذلك المكروه القليل ، في وجدان ذلك المطلوب العظيم . وكذا القول في الجانب الآخر ، ولا شك أن

(١) من (س) .
(٢) من (س) .
(٣) من (س) .
(٤) من (م) .

إفضاء الظلم إلى حصول الألم والغم قريب قوي كامل ، فلا جرم نجد النفرة عن الظلم أعظم من النفرة عن الكذب وعن العبث. وأما النفرة عن الكذب ، فالسبب فيه : أن من سمع خبراً كاذباً ، فقد يعتقد من ذلك الخبر أمراً من الأمور ، وربما بنى على ذلك الاعتقاد أشياء كثيرة ، فإذا ظهر له أن ذلك الخبر كان كاذباً ، فحينئذ تضيع كل الأعمال التي بناها عليه ، وتبقى المشاق التي تحملها في تلك الأعمال خالية عن المنافع الجائزة ، ويحصل الغم في القلب بهذا السبب ، فلأجل كون الكذب مفضياً إلى حصول الألم والغم الخاليين عن الجائز ، كان الطبع ينفر عنه ، ولما كان إفضاء الظلم إلى الألم والغم أقوى وأقرب من إفضاء الكذب إليهما ، لا جرم كان قبح الظلم في الطبائع والعقول أقوى من قبح الكذب .

وأما قبح العبث فالسبب فيه : أن الإنسان خلق محتاجاً ، فوجب عليه صرف العلم إلى تحصيل ما يدفع أنواع الحاجات عنه ، فإذا اشتغل بالعبث فقد فوت على نفسه صرف العمر إلى تحصيل الأشياء النافعة ، وكان العبث مفضياً إلى الضرر ، من هذا الوجه ، فلا جرم حكم العقل عليه بالقبح ، ولما كان إفضاء العبث إلى حصول الألم والغم أبعد وأضعف ، من إفضاء الظلم إليهما ؛ لا جرم كان قبح العبث أقل في العقول من قبح الظلم والكذب .

فإن قالوا : أليس أن الظالم ينتفع بظلمه ، والكاذب قد ينتفع بكذبه ، مع أن عقله يحكم بقبح الظلم وقبح الكذب ؟ قلنا : إن الظالم يعلم أنه لو أفتى بحسن الظلم لكان قد حكم بأن لغيره أن يظلمه ، وحينئذ لا يبقى آمناً على روحه وماله وأولاده ، فلما علم أن الحكم بحسن الظلم يوجب فتح باب الآلام والغموم عليه ، فلا جرم حكم بقبح الظلم وكذا القول في جانب الكذب .

وأما الحكم بحسن الإحسان ، وإنقاذ الضعيف من البلاء ، فهذا إنما كان حسناً ، لأنه سبب لفتح باب المنافع والخيرات ، ولما كانت اللذة والسرور مطلوبين بالذات ، وكان الإحسان مفضياً إليهما ، والمفضي إلى المحبوب

(محبوب)[1] ، لا جرم كان الإحسان مما يميل الطبع (والعقل إليه)[2] . وما يقوي هذا : أن قتل[3] الملك الكبير : قبيح في حق أوليائه ، حسن في حق أعدائه ، وذلك لأن قتله سبب لزوال النعم عن أوليائه ، فلا جرم هو قبيح عندهم ، وهو سبب لزوال الآفات والمخافات عن أعدائه[4] ، فلا جرم حكموا عليه بالحسن . وأما الصورة التي فرضوها وهي : إذا عبر رجل ينكر الله ، وينكر النبوة ، وينكر المعاد في مفازة خالية على أعمى مشرف على الهلاك فإن طبعه يحمله على الإحسان إليه ، فالسبب فيه أمران :

الأول : إن الحكم بالإحسان سبب لفتح[5] باب الخيرات ولحصول اللذات فصار الإحسان مطلوباً نظراً إلى هذا الاعتبار والثاني : إن طبيعة الإنسان مجبولة على المحاكاة بمعنى أن كل ما يراه في الغير فإنه يفرض مثله في حق نفسه ، فإذا رأى مريضاً واقعاً في أنواع عظيمة من البلاء ، فإنه يقول في خياله : لو وقعت هذه الواقعة لي ، كيف يكون الحال ؟ فحينئذ يتألم قلبه ، وهذا هو المراد من الرقة الجنسية .

ثم بتقدير وقوعه في ذلك البلاء ، فإنه يستحسن إقدام الغير على تخليصه منه ، وبهذا الطريق يحكم خياله بأنه لما وقع ذلك الإنسان في البلاء ، وجب عليّ أن أسعى في تخليصه منه .

هذا إذا كان الإنسان خلق رقيق الطبع ، لطيف المزاج . وقد يكون الإنسان غليظ القلب ، قاسي النفس ، لا تميل طبعه البتة إلى الرحمة .

ولقد رأيت واحداً من أكابر الملوك ، كان في غاية القسوة ، وما كانت لذته

---

(١) زيادة .

(٢) من (س) .

(٣) انتبهنا من أن التعزير - في الفقه الإسلامي - يختلف بحسب مقامات الرجال ، وتفاوتهم في المروءات .

(٤) أوليائه (ت) .

(٥) بسبب (س) .

إلا في مشاهدة القتل والنهب ، وكلما كانت مشاهدته لأنواع التعذيبات أكثر ، كان فرحه ، وانبساط وجهه أكمل .

فيثبت بهذه البيانات الظاهرة : أن الذي يتخيله هؤلاء المعتزلة من الحسن والقبح ، قد صدقوا فيه ، إلا أن حاصله يرجع إلى الرغبة في جلب المنافع ، ودفع المضار .

ولما كان هذا ممتنع الثبوت في حق الله تعالى ، كان إثبات الحسن والقبح في أفعال الله وفي أحكامه محالاً باطلاً . فهذا هو الكلام الكاشف عن حقيقة هذه المسألة .

والوجه الثاني في الجواب : أنا نقيم الدلائل القاطعة على أن ادعاء البديهة في هذا الموضع كذب وباطل . ويدل على صحة قولنا وجوه :

الحجة الأولى : وهي إن العلوم البديهية لا يجوز اختلاف العقلاء فيها (وجميع الفلاسفة)[1] وجميع الأشعرية ينكرون الحسن والقبح في هذه الأفعال . وذلك يدل على أن العلم بحسن هذه الأشياء وبقبحها ليس من العلوم البديهية .

أجاب أبو الحسين البصري عنه فقال : إنكار الضروريات غير جائز على الجمع العظيم . أما الجمع القليل فإنه يمتنع إطباقهم على الكذب ، وعلى إنكار الضروريات ، لبعض الأغراض . إذا عرفت هذا فنقول : أما عوام الأشعرية وأهل السنة ، فإنهم يحكمون بقبح هذه الأشياء وبحسنها ، ولا ينكرون ذلك البتة . ولو سألتهم عن هذه الأفعال قبل أن تنبههم على مذاهب الناس فيها ، يصرحون بأن الإحسان حسن ، وبأن الظلم قبيح . أما الرؤساء من الأشعرية ، والذين يدعون نصرة المذهب ، فهم جمع قليل ، ولا يبعد منهم الإطباق والاتفاق على الكذب .

واعلم أن هذا الكلام بلونه عجيب ، وذلك لأنا لا نسلم أن جمهور الخلق

---

(١) من (س) .

يحكمون بحسن هذه الأشياء وبقبحها ، بمعنى كونها مفيدة للخيرات والمنافع ، ومفيدة للشرور والمضار . ونحن لا ننازع في الحسن والقبح بهذا التفسير . وإنما ننازع في الحسن والقبح بتفسير آخر . ومعلوم : أن عوام الخلق لا يفهمون من الحسن والقبح إلا جلب المنافع ودفع المضار . بل نقول : إن عوام المعتزلة لا يفهمون أيضاً من الحسن والقبح إلا المنفعة والمضرة (فأما الحسن والقبح بمعنى آخر ، سوى المنفعة والمضرة)[1] فذلك قد أطبق أهل السنة على إنكاره .

وأما العوام من أهل السنة فإنه لا خبر عندهم من ذلك المعنى البتة . وأما العوام من المعتزلة فهم أيضاً لا يتصورون شيئاً آخر سوى المنفعة والمضرة (ففي الكلام في أن ادعاء الحسن والقبح بمعنى آخر سوى المنفعة والمضرة)[2] مما لا يفهمه إلا رؤساء المعتزلة . والذين يدعون نصرة المذهب منهم .

وقد سلم أبو الحسين : أن إطباق مثل هذا العدد على الدعوى الكاذبة غير ممتنع فيثبت أن السؤال الذي أورده أبو الحسين في غاية الضعف .

الحجة الثانية : في بيان أن ادعاء الضرورة في هذا الموضع باطل :[3] .

إنه لا شك أن التحسين والتقبيح بمعنى الرغبة في جلب المنافع ودفع المضار حاصل . ولا شك أن امتياز الحسن والقبح بالمعنى الآخر ، عن المعنى الأول ليس معلوماً بالبديهة ، بل لا يظهر ذلك إلا للخواص من الناس بالوجوه الدقيقة الغامضة ولو تيسر ، وإذا كان الأمر كذلك ، فقد ظهر أن دعوى البديهة فيه محض الكذب والتزوير .

الحجة الثالثة : إنا إذا قلنا : الظلم قبيحٌ ، فلا بد وأن يحضر[4] في عقلك تفسير الظلم ، وتفسير القبح ، لأن التصديق بدون التصور محال . فنقول : أما

---

(١) من (س) .
(٢) من (م) .
(٣) المعنى (س) .
(٤) يجوز في عقلنا (س) .

الظلم فقال أبو الحسين في كتاب « القدر » في باب القول في الأعواض : قال شيوخنا : إن الآلام تحسن إذا اختصت بشروط . منها : أن تكون مستحقة ، ومنها : أن يكون فيها نفع يوفي على الألم . ومنها : أن يكون فيه دفع ضرر أعظم منه . ومنها : أن يظن بها النفع ، ودفع الضرر . ومنها : أن يكون مفعولاً على وجه الدفع . ومنها : أن يكون مفعولاً على مجرى العادة ، أو يجري فعل الغير . فإذا اختص الألم بشرط من هذه الشروط حسن ، ولم يكن ظلماً . وإذا تجرد عنها كان ظلماً . فلهذا جردنا الظلم بأنه ضرر غير مستحق ، ولا فيه نفع يوفي عليه ، ولا دفع مضرة هي أعظم منه ولا يظن به ذلك ، ولا يكون مفعولاً على وجه الدفع ، ولا يجري مجرى الغير . وأقول هذا الحد الذي ذكره للظلم مشتمل على قيود ستة :

الأول : أن لا يكون مستحقاً . فإن كان مستحقاً لم يقبح كالقتل قصاصاً وغيره .

القيد الثاني : أن لا يحصل فيه نفع[1] يوفي عليه[2] ، فإن حصل ذلك لم يكن ذلك ظلماً ، كما إذا أذن الله في ذبح البهائم ، لما فيه من الأعواض .

القيد الثالث : قوله : ولا دفع مضرة أعظم منه ، فإن المضرة إذا كانت بحيث تكون دافعة لضرر آخر أعظم منه صار تحملها حسناً .

والقيد الرابع : أن لا يظن به ذلك ، فإنه متى حصل هذا الظن حسن الذبح .

القيد الخامس : (أن لا يكون مفعولاً على وجه الدفع ، فإن كان مفعولاً على وجه الدفع حسن)[3] كما إذا قصد زيد قتل عمرو فدفعه عمرو عن نفسه ، وصار زيد مقتولاً ، عند ذلك الدفع . فقال أبو هاشم : إن العقلاء يستحسنون ذلك عند علمهم ، بأنه مفعول على وجه الدفع .

---

(١) دفع (م ، س) .
(٢) نفع في علته (س) .
(٣) من (م ، س) .

القيد السادس : قولنا : (1) ولا يجري مجرى الغير . فهذا احتراز عما إذا طرح إنسان طفلاً في الثلج ، فإن الألم الحاصل فيه من فعل الله ، إما مبتدأ ، وإما متولداً عن برودة الثلج ، وهو حسن ، لأنه يجري مجرى فعل الطارح لأنه يقبح من الله تعالى أن يفعل ذلك عند شيوخنا في غير زمان وجود الشيء(2) ، لأنه بعض عادة . وإنما قلنا : إنه يحسن ذلك لا لأجل العوض (لأن العوض)(3) الواجب في ذلك ، لازم على الطارح وهو عوض(4) غير موف، لأنه لو كان موفياً لكان طرح الطارح غير ظلم ، لأنه قد أوى إلى نفع (موف)(5). فهذا تفسير الظلم على ما ذكره أبو الحسين البصري .

إذا عرفت هذا فنقول : أطبق المتكلمون على أن العلم بالأصل متى كان نظرياً ، امتنع أن يكون العلم بالفرع ضرورياً ، ولا شك أن العلم بماهية الظلم أصل للعلم بكونه قبيحاً، والعلم بماهية الظلم لا يحصل إلا بهذا المعنى(6) ، الذي لا يتصوره إلا أهل التحقيق ، بالنظر الدقيق ، ولما كان العلم بهذا الأصل نظرياً ، فالعلم بكون الظلم قبيحاً ، امتنع أن يكون بديهياً ، لما بينا أن العلم بالأصل ، إذا كان نظرياً امتنع أن يكون العلم بالفرع بديهياً ، فيثبت بهذه البيانات : أن ادعاء العلم البديهي في هذا المقام : باطل (محال والله أعلم)(7) .

فإن قال : أنا أعني بقولي : الظلم قبيح بالضرورة هو أن كل من علم ماهية الظلم على هذا الوجه ، علم بالضرورة كونه قبيحاً . ولا أعني به : أن هذا العلم حاصل لجمهور العقلاء . فنقول : لما سلمت أن هذا العلم غير حاصل لجمهور العقلاء ، ولا يمكن ادعاء هذا عليهم . لم يبق معك إلا أنك

---

(1) قولنا (س) .
(2) النبي (ت) .
(3) من (س) .
(4) كاف (س) .
(5) من (ت) .
(6) الحد (ت) .
(7) من (س) .

تدعي أن كل من تصور ماهية الظلم على هذا الوجه ، فإنه يحكم عليه بالقبح . ونحن نقول : إن هذا ممنوع . وهل النزاع وقع بيننا وبينك إلا فيه ؟ وأنت قد سلمت أن دعوى الرجل الواحد لا تفيد شيئاً (وهذا هو الوجه الأول في الجواب)[1] .

والوجه الثاني في الجواب : سلمنا حصول الحسن والقبح في أفعال العباد[2] . فلم قلت : إنه يمكن حصوله في أفعال الله تعالى ؟ قوله : إنا متى علمناه ظلماً علمناه قبيحاً ، وإن جهلنا سائر الاعتبارات فوجب أن تكون العلة لهذا القبح هو الظلم . قلنا : لم قلتم : إنه لما حصل العلم بالقبح عند العلم بكونه ظلماً ، وجب أن تكون علة ذلك القبح هو كونه ظلماً ؟ وما الدليل عليه ؟ ثم الذي يدل على فساده : إنا متى علمنا كون هذا أباً لذاك ، علمنا كون ذاك ابناً لهذا ، مع أنه يمتنع كون إحدى الإضافتين علة للأخرى . لأن الإضافتين معاً ، والعلة متقدمة على المعلول ، والمنع ، ليس نفس القتل .

فهذا تمام الكلام على قول من ادعى فيه الضرورة .

وأما الذين عولوا على الاستدلال . فنقول :

أما الحجة الأولى : فساقطة . لأنا نقول : القادر على الضدين . إما أن يقال : إنه يمكن أن يصدر عنه أحد الطرفين دون الثاني لا لمرجح ، أو لا يمكن ذلك . فإن أمكن ذلك فلم لا يمكن أيضاً أن يخص إحدى الصورتين بالحسن ، والأخرى بالقبح لا لمرجح ، وإن توقف على المرجح ، فحينئذ يتوقف صدور الفعل من العبد على قيام الداعي ، وتلك الداعية تكون فعلاً لله تعالى قطعاً للتسلسل . وعلى هذا التقدير ففعل العبد موجب لمجموع القدرة والداعي . وهما فعلان لله تعالى ، وموجب فعل الله تعالى يكون فعلاً لله تعالى ، فأفعال العباد بأسرها أفعال لله تعالى . وإذا كان الأمر كذلك فيكون الخير والشر فعلاً لله تعالى .

---

(١) زيادة .

(٢) أفعال العباد لله (س) .

وذلك يبطل القول بأن فعل بعض الأشياء من الله تعالى قبيح .

وأيضاً : فقد ذكرنا : أن الله تعالى خصص إحداث العالم بوقت معين من غير مرجح ، اختص به ذلك الوقت[1] وكذا القول في تخصيص كل واحد من الحوادث بوقت معين ، وفي تخصيص كل واحد من الذوات ، بصفة معينة ، وإذا عقل ذلك فلم لا يعقل مثله في تخصيص بعض الأحكام بالحسن وبعضها بالقبح من غير مخصص ؟

وأما الحجة الثانية[2] : فالجواب عنها : أن نقول : القول بصحة النبوات وصحة الوعد والوعيد ، إما أن يكون مبنياً (على القول بصحة الحسن والقبح في العقل ، وإما أن لا يكون مبنياً عليه ، فإن كان الأول فحينئذ يكون القول بصحة الحسن والقبح (في العقل)[3] أصلاً للعلم[4] بصحة الوعد والوعيد والنبوات . فلو أثبتنا العلم بصحة الحسن والقبح بالبناء على إثبات الوعد والوعيد (والنبوات لزم إثبات الأصل بالفرع ، وذلك يوجب الدور ، وهو محال . وإما إن)[5] لم يكن القول بصحة الوعد والوعيد وبصحة النبوات محتاجاً إلى العلم بصحة الحسن والقبح فحينئذ لا يلزم (من القدح في الحسن والقبح العقليين)[6] القدح في الوعد والوعيد ، وفي النبوات . فيثبت بهذا البرهان : أن الذي ذكروه لا يصح الاستدلال به على إثبات هذا المطلوب .

فإن قالوا : هب أن هذا لا يصح جعله دليلاً[7] لإثبات هذا المطلوب ، إلا أنه يصح ذكره على سبيل الإلزام ، من حيث إنه لما كان القول بصحة النبوات فرع على القول بالحسن والقبح (كان القدح)[8] في هذا الأصل يوجب

---

(١) الوقت (س) .
(٢) الحجة الثالثة [الأصل] .
(٣) من (م ، س) .
(٤) أصلاً للعلم (ت) .
(٥) من (م ، س) .
(٦) من (ت) .
(٧) لا يصح دليلاً (م) .
(٨) من (س) .

القدح في ذلك الفرع . فنقول : إذا اقتنعتم بالإلزام ، واعترفتم بأنه ليس ببرهان . فنقول : هذا الإلزام وارد عليكم أيضاً من وجهين :

الأول : وهو أن الفعل إما أن يتوقف على الداعي ، أو لا يتوقف عليه ، فإن توقف عليه ، لزم أن يتوقف صدور الفعل عن العبد على حصول الداعي ، ويلزم منه القول بالجبر ، وأن يكون فعل العبد فعلاً لله (وعلى هذا التقدير فيكون الخير والشر من الله)[1] وعلى هذا التقدير فيلزمكم ما ألزمتموه علينا ، وإما أن يتوقف الفعل على الدواعي ، فحينئذ يصح أن يخلق الله المعجزة (لا لشيء من الدواعي أصلاً . وحينئذ لا تدل المعجزة)[2] على الصدق ، وحينئذ يلزم القدح في نبوة جميع الأنبياء والرسل . وهذا الإلزام قوي .

والوجه الثاني : أن نقول : خالق أفعال العباد إما أن يكون هو الله تعالى ، أو العبد . فإن كان هو الله تعالى فحينئذ يكون الخير والشر كله من الله تعالى ، وحينئذ يلزمهم ما التزموه علينا . وإن كان هو العبد فحينئذ تكون قدرة العبد صالحة للإيجاد ، وإذا ثبت هذا فحينئذ يحتمل في جميع المعجزات أن يكون خالقها غير الله ، وعلى هذا التقدير فلا تكون المعجزة دليلاً على أن الله خصه بالتصديق .

وتمام هذا الكلام ، إنما يتم ببيان أن دلائل المعتزلة في أن غير الله لا يقدر على خلق الجسم والحياة ضعيفة ، وسيأتي بيان ذلك في باب الجبر والقدر ، فيثبت أن الإلزام الذي وردوه علينا ، هو بعينه لازم عليهم .

وأما الحجة الثالثة : فضعيفة ، لأن تصديقنا بإثبات الحسن والقبح عند ورود الشرائع ، متوقف على تصور معنى الحسن والقبح ، وهذا التصور معلوم بالعقل ، قبل مجيء الشرع ، فيثبت أن هذا الكلام ضعيف .

وأما الحجة الرابعة : فهي عين الحجة الثالثة . إلا أنا أوردناها على

---

(١) من (م ، س) .
(٢) من (م ، ت) .

صورة أخرى . والجواب عنها عين الجواب عن الحجة الثالثة .

فهذا تمام (الكلام)[1] في تحسين العقل وتقبيحه .

(قال المصنف ـ رضي الله عنه ـ : وقد تم هذا الباب ، من هذا الكتاب)[2] .

تم الجزء الثالث من كتاب « المطالب العالية من العلم الإلٰهي » للإمام فخر الدين الرازي . ويليه الجزء الرابع . وموضوعه : في مباحث : « الحدوث والقِدَم . وأسرار الدهر والأزل » .

---

(١) من (س) .
(٢) من (م ، ت) .

فهرس الجزء الثالث
من كتاب المطالب العالية من العلم الإلهي

الموضوع	الصفحة
عدد الصفات الايجابية لله عز وجل	٥
الباب الأول :	
في أحكام الدواعي والصوارف	٧
الفصل الأول :	
في حد القادر	٩
الفصل الثاني :	
في اثبات تحقيق القول في الدواعي والصوارف	١٣
الفصل الثالث :	
في بيان أنه لا تأثير لغير الاعتقاد والظن في الدعاء إلى الفعل	١٧
الفصل الرابع :	
في تحقيق الكلام في المنفعة والمضرة . والخير والشر . والمصلحة والمفسدة	٢١
الفصل الخامس :	
في بقية الكلام في هذا الباب [باب المنفعة والمضرة]	٣٣
الفصل السادس :	
في أن صدور الفعل هل يتوقف على الداعي أم لا ؟	٣٧

الفصل السابع :
في تقرير دلائل القائلين بأن الفعل لا يصدر عن القادر ،
إلا عند حصول الداعي ٤٥
الفصل الثامن :
في بيان أنه عند حصول الداعي يجب صدور الفعل ، ولا يبقى الجواز البتة ٥٥
الفصل التاسع :
في تقسيم الدواعي ٦١
الفصل العاشر :
في تحقيق الكلام في تقسيم الدواعي . إلى ما يكون داعية الحاجة ،
وإلى ما يكون داعية الاحسان ٦٥
الفصل الحادي عشر :
في شرح أن العبد كيف يكون فاعلاً ٧٣

الباب الثاني :

في البحث عن الفرق بين القادر وبين الموجب واستقصاء الكلام،فيه ... ٧٥
القادر والموجب بين الفلاسفة والمتكلمين وأهل الأديان ٧٧

الباب الثالث :

في كونه تعالى عالماً ١٠١
الفصل الأول :
في تحقيق الكلام في حقيقة العلم والادراك ١٠٣
الفصل الثاني :
في حكاية دلائل المتكلمين في كونه تعالى عالماً ١٠٧
الفصل الثالث :
في تقرير طريقة أخرى ، سوى طريقة الاتقان والاحكام ،
تدل على كونه تعالى عالماً . بناء على كونه تعالى ، فاعلاً
بالاختيار ، لا موجباً بالذات ١١٧

الفصل الرابع :
في تقرير الوجوه التي استدل بها الشيخ الرئيس ، أبو علي بن سينا .
في سائر كتبه ، على كونه تعالى عالماً بالمعلومات ١١٩
الفصل الخامس :
في المسائل المفرعة على اثبات كونه تعالى عالماً ١٣٩
الفصل السادس :
في البحث عن كونه تعالى عالماً بالجزئيات ١٥١
الفصل السابع :
في بيان كونه تعالى عالماً بالمعدومات ١٦٥

الباب الرابع :
في كونه تعالى مريداً ١٧٣
الفصل الأول :
في البحث عن حقيقة الارادة ١٧٥
الفصل الثاني :
في اللذة والألم ١٨٣

الباب الخامس :
في كونه تعالى سميعاً بصيراً ١٨٥

الباب السادس :
في كونه تعالى متكلماً ١٩٩
المسألة الأولى : في البحث عن حقيقة الكلام ٢٠١
المسألة الثانية : في اثبات كونه تعالى متكلماً ٢٠٣

الباب السابع :
في كونه تعالى قديماً باقياً ٢٠٩

الباب الثامن :
في كونه تعالى حياً ٢١٥

الباب التاسع :
كلمات في الصفات ٢١٩
الفصل الأول :
في حصر صفات الله تعالى :
١ ـ الحياة ٢ ـ العلم ٣ ـ القدرة ٤ ـ الارادة ٥ ـ السمع
٦ ـ البصر ٧ ـ الكلام ٨ ـ البقاء ٢٢١
الفصل الثاني :
في أنه تعالى عالم لذاته أم لمعنى ؟ ٢٢٣
الفصل الثالث :
في احصاء صفات الله تعالى ٢٣٥
الفصل الرابع :
في أن تكوين الشيء هل هو نفسه ، نفس المكون ، أو غيره ؟ ٢٣٧
الفصل الخامس :
في تقسيم أسماء الله تعالى ٢٣٩
الفصل السادس :
في اثبات كونه تعالى حكيماً ٢٧٩
الفصل السابع :
في أن تحسين العقل وتقبيحه . هل هو معتبر أم لا ؟ ٢٨٩
الفصل الثامن :
في اثبات أن التكليف بما لا يطاق واقع . وأنه متى كان الأمر كذلك ،
امتنع أن يقال : إنه تعالى يراعي مصالح العباد ٣٠٥
الفصل التاسع :
في ذكر أنواع آخر من الدلائل ، على فساد القول بتحسين العقل
وتقبيحه في أفعال الله ، وفي أحكامه ٣١٧

الفصل العاشر :
في حكاية كلمات المعتزلة في القول بتحسين العقل وتقبيحه ٣٤١
الفصل الحادي عشر :
في الجواب عن الوجوه التي عولوا عليها في تحسين العقل وتقبيحه ٣٤٧

[تم فهرس الجزء الثالث من كتاب المطالب العالية من العلم الالهي .

للإمام
فخر الدين الرازي]

المطالب العالية

من

العلم الإلهي

وهو المسمى في لسان اليونانيين "باثولوجيا"
وفي لسان المسلمين "علم الكلام" أو "الفلسفة الإسلامية"

تأليف

الإمام فخر الدين الرازي

المتوفى سنة ٦٠٦ هـ

تحقيق

الدكتور أحمد حجازي السقا

الجزء الرابع

في مباحث الحدوث والقدم وأسرار الدهر والأزل

الناشر

دار الكتاب العربي

المطالب العالية

من

العلم الإلهي

الطبعة الأولى
١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م

دار الكتاب العربي

الرملة البيضاء - ملكارت سنتر - الطابق الرابع تلفون: ٨٠٠٨٣٢/٨٠٠٨١١/٨٠٥٤٧٨

تلكس: ٤٠١٣٩ L.E. كتاب برقياً: الكتاب ص.ب: ٥٧٦٩ - ١١ بيروت - لبنان

القسم الأول
من الجزء الرابع
في
مباحث القائلين بالقدم

المقالة الأولى

في

المقدمات التي لا بد من تقديمها

المقدمة الأولى

في

تفسير العالم

أعلم[1] أن الموجود إما أن يكون متحيزاً ، وإما أن يكون حالاً في المتحيز ، وإما أن لا يكون متحيزاً ولا حالاً في المتحيز [أما المتحيز[2]] فإما أن يكون قابلاً للقسمة ، وهو الجسم . وإما أن لا يكون وهو الجزء الذي لا يتجزأ ، عند من يقول بإثباته . وأما الحال في المتحيز فهو الأعراض القائمة بالأجسام والجواهر ، وقد عرفت أن الأعراض عند الحكماء [أجناس[3]] تسعة :

أحدها : الكيف : ونقول : انه نوعان :

أحدهما : الأعراض التي يصح[4] حلولها في غير الأحياء .

والثاني : الأعراض التي لا يصح حلولها إلا في الأحياء .

---

(١) نص (س) : « بسم الله الرحمن الرحيم ، رب يسر وتمم . الكتاب الرابع من إلهيات « المطالب العالية » في مباحث الحدوث والقدم ، وأسرار الدهر والأزل ، وفيه مقالات : المقالة الأولى في المقدمات التي لا بد من تقديمها ، وهي ستة . المقدمة الأولى في تفسير العالم . اعلم : أن . . . الخ) وفي ط : في مباحث القدم واسرار الدهر . . الخ .

(٢) من (ط ، س)

(٣) سقط (س)

(٤) لا يصح (ت)

أما القسم الأول : فنوعان :

أحدهما : الأعراض المحسوسة بإحدى الحواس الخمس إحساساً أولياً .

والثاني : الأكوان .

أما القسم الأول : فعلى خمسة أقسام :

فالأول : المدركة بالقوة الباصرة ، وهي الألوان والأضواء .

والثاني : المدركة بالقوة السامعة ، وهي الحروف والأصوات .

والثالث : المدركة بالقوة الذائقة ، وهي الطعوم التسعة .

والرابع : المدركة بالقوة الشامة وهي الروائح .

والخامس : المدركة بالقوة اللامسة ، وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، وما يتولد من إجتماعها .

وأما القسم الثاني : وهو الأكوان :

فالكون عبارة عن حصول الجوهر في الحيز . وتفسير الحيز سيأتي في باب الفضاء[1] والجهة ثم إن الكون جنس تحته أربعة أنواع :

فالأول : [هو[2]] الحركة . [وهي[3]] الحصول الأول [في[4]] الحيز الثاني .

والثاني : السكون : وهو عبارة عن الحصول الثاني في الحيز الأول .

والثالث : الإجتماع وهو عبارة عن حصول متحيزين في حيزين [بحيث[5]] لا يتخللها فضاء وخلاء .

---

(١) الفرض (ت)
(٢) سقط (ط)
(٣) وهو (ت)
(٤) سقط (ت)
(٥) من (ط ، س)

والرابع : الإفتراق . وهو عبارة عن حصول متحيزين في حيزين [بحيث[1]] يتخللها فضاء وخلاء .

وأما القسم الثاني من قسمي العرض ، فهو العرض الذي يمتنع قيامه إلا بالحي . وهو أقسام :

فأحدها : الحياة ، وثانيها : الصفات التي تكون مشروطة بالحياة وهي قسمان : أحدهما : الصفات المعتبرة [في الإدراك . والثاني الصفات المعتبرة[2]] في الفعل . أما الصفات التي تفيد الإدراك فقسمان : الأول : الإعتقادات . وهي إما تصورات أو تصديقات . والتصديقات : إما أن تكون جازمة أو غير جازمة . أما الجازمة فإما مطابقة أو غير مطابقة ، والمطابقة إما أن تكون علوماً ضرورية أو نظرية أو تقليدية .

أما الضروريات . فإما أن تكون مستفادة من إحدى الحواس الخمس ، وإما أن تكون أولية بمعنى أن مجرد تصور موضوعها ومحمولها ، يوجب التصديق بإسناد محمولها إلى موضوعها ، أو بسلبه[3] عنه .

وأما النظريات فمعلومة ، وأما التقليديات فهو أن يعتقد الإنسان إعتقاداً جازماً في الشيء من غير دليل ولا شبهة . وأما الإعتقاد الجازم [وهو[4]] الذي لا يكون مطابقاً ، فهو الجهل المركب ، وأما الاعتقاد الذي لا يكون جازماً . فإن كان التردد في الطرفين على السوية ، فهو الشك ، وإن كان أحدهما أقوى من الآخر ، فالراجح هو الظن ، والمرجوح هو الوهم .

والقسم الثاني من هذا الباب : الإدراكات [الحاصلة[5]] بالحواس الخمسة ، وهي معلومة .

---

(١) من (ط)
(٢) من (ط)
(٣) سلبية (ط)
(٤) من (ت)
(٥) من (ط)

والقسم الثالث من هذا الباب : النظر والتفكر . وفيه خلاف في أنه هل هو من جنس الإعتقادات ، أو هو قسم مغاير لها ؟

والقسم الرابع : الألم واللذة . وفيه خلاف . وهو أن الألم هل هو نفس إدراك المنافي ، أو حالة زائدة ؟

وأما الصفات التي تفيد المكنة من الفعل، فهي أنواع:

الأول : القدرة ، والثاني : الإرادة والكراهية : والثالث : الشهوة والنفرة . وفيه خلاف في أن الشهوة والنفرة[1] هل هما نفس الإرادة والكراهة ، أو جنسان مغايران للإرادة والكراهة ؟

فهذا هو الإشارة المختصرة إلى نوع الأعراض .

وأما القسم الثالث من أقسام الموجودات ، وهو الموجود الذي لا يكون متحيزاً ، ولا حالاً في المتحيز . فقد ثبت بالدلائل اليقينية : أن الله سبحانه كذلك . وهل حصل في الممكنات موجود هذا شأنه ، أم لا ؟ فالحكماء [أثبتوه[2]] والمتكلمون أنكروه . وليس مع المتكلمين دليل يدل على فساد هذا القسم ، ودليلهم على حدوث العالم إنما يتناول المتحيزات والأعراض القائمة بها ، ولا يتناول هذا القسم الثالث ، فعلى هذا دعواهم أن كل ما سوى الله محدث ، إنما يتم [إما[3]] بإبطال هذا القسم الثالث ، أو بذكر دليل [يدل[4]] على حدوث هذا القسم الثالث بتقدير ثبوته . ولما لم يذكروا شيئاً في هذين المقامين ، بقي كلامهم غير تام في المقصود .

---

(١) والقدرة (ت)
(٢) سقط (ط ، س)
(٣) من (ط)
(٤) من (ط) .

المقدمة الثانية
في
تفسير الحدوث

نقول : لا شك أنه لا يمكن تفسير المحدث ، إلا بأنه الذي سبقه غيره . ثم إما أن يكون [ذلك[1]] السابق عدماً أو وجوداً ، فإن كان عدماً فحينئذ يقال : إن المحدث هو الذي [يكون وجوده مسبوقاً بالعدم ، وإن كان ذلك السابق وجوداً فحينئذ يقال : إن المحدث هو الذي[2]] سبقه وجود شيء آخر ، والتفسير الأول أولى ، لأن المحدث من حيث إنه محدث [يجب[3]] أن يكون وجوده مسبوقاً بعدمه ، ولا يجب من حيث هو محدث أن يكون وجوده مسبوقاً بوجود غيره ، لأنه مالم يثبت بالدليل أن المحدث يمتنع أن يحدث إلا لمحدث وموجود ، فإنه لا يثبت أن المحدث لا بد وأن يكون مسبوقاً بوجود غيره . أما سواء قلنا : إن المحدث يحدث لنفسه أو لغيره ، أولا لنفسه ولا لغيره ، فإنه يجب أن يكون مسبوقاً بالعدم . فيثبت : أن التفسير المحدث بأنه الذي يجب أن يكون مسبوقاً بالعدم أولى من تفسيره بأنه الذي يجب أن يكون مسبوقاً بغيره ، وإذا عرفت هذا فنقول : قد عرفت في كتاب : أحكام الموجودات : أن السبق والتقدم على أقسام خمسة : أحدها : التقدم بالعلية . وثانيها : بالذات . وثالثها : بالشرف . ورابعها : بالمكان . وخامسها : بالزمان .

---

(١) من (ت) .
(٢) من (ط ، س) .
(٣) من (ط ، س)

وإذا ثبت هـذا فنقول : إن كـان المراد بكـون العدم سـابقاً عـلى وجود[1] التقدم بالعلية فهذا محال : لأن العدم لا يكون علة للوجود .

وإن كان المراد به التقدم بالذات ، فهذا مسلّم . لأن العالم عندنا ممكن ، والممكن ليس لـه من ذاتـه إلا عـدم الإستحقـاق ، ولـه من غيـره ثبـوت الإستحقاق . وما له من ذاته ، سابق على ما له من غيره ، سبقاً بالذات ، وأما التقدم : بالشرف والمكان ، فظاهر الامتناع . بقي التقدم بـالزمـان [فنقول : التقدم بالزمان[2]] لا يحصل إلا مع حصول الزمان ، فإذا كان تقدم عـدم العالم على وجوده ، تقدماً لا أول له ، وثبت أن هذا التقـدم ليس إلا بالـزمان ، وثبت أن التقدم بالزمان لا يحصل إلا مع حصول الزمان ، فهذا يقتضي قدم الزمان . ثم ثبت في الـطبيعيات : أن الـزمان من لـواحق الحركـة ، التي هي من لـواحق الجسم ، فيلزم من قـدم الزمـان قـدم الجسم . فيثبت : أن تفسـير حـدوث الأجسام بما ذكرتموه يوجب القول بقدم الأجسام ، فكان ما ذكـرتموه من التفسـير باطلاً . هذا إذا فسرتم أن المحدث بأنـه الذي يكـون مسبوقـاً بالعـدم . أما إذا فسرتموه بـأنه الـذي يكون مسبـوقاً بـوجود غيـره ، فنقول : إن أردتم بـه السبق بالعلية أو بالذات أو بالشرف ، فالكل مسلم . لأن عنـدنا العـالم ممكن لذاتـه ، واجب لوجوب[3] علته ، فتكون تلك العلة سابقة عـلى العالم بـالعلية وبـالذات وبالشرف . وأما بالمكان فباطل بالاتفاق، وبتقدير ثبوته، فإنه لا ينافي القول بقدم العالم، لأنه لا يمتنع في أول العقل[4] وجـود موجـود فوق هـذا العالم بـالمكان، ويكون دائم الوجود مع دوام هذا العالم. بقي السبق بالزمان فيعود ما ذكرناه من أنه [لما[5]] كان سابقاً على العالم بالزمان، وكان سبقه على العالم سبقاً لا أول له، فحينئـذ يلزم الاعتراف بـأن الـزمـان لا أول لـوجـوده، وحينئـذ يلزم المحـال المذكور .

---

(١) الوجود (ت ، ط) .

(٢) سقط (ت) .

(٣) بوجب (ت) .

(٤) الفعل (ت) .

(٥) من (ط ، س).

وأجيب عن هذا السؤال فقيل : إنا نقيم الدلالة على أن عـدم الشيء قد يتقدم على وجوده بنوع سادس ، مغاير لهذه الأقسام الخمسة . وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل .

والذي يدل على حصول هذا القسم السادس وجوه :

الحجـة الأولى : إن الزمـان أمر لا يـوجد إلاّ بتعـاقب أجزائـه ، وتلاحق أقسـامه ، فـإذا فني منه جـزء ، فالجزء الذي يحـدث بعده إمـا أن يكون واجب الوجود لذاته ، وإما أن لا يكون . والأول باطل ، لأن واجب الـوجود لـذاته ، هو الذي لا تكون ماهيته قابلة للعدم ، وهذا الجـزء الذي حـدث الآن بعد أن كان معدوماً كان قابلاً للعدم ، فيمتنع كـونه واجب الـوجود لـذاته . وإذا بـطل هذا وجب أن يكون ممكن الوجود لذاته ، وكل ما كـان كذلـك فإنـه لا يلزم من فـرض عدمـه من حيث هو هـو [محال[1]] فلنفـرض : أن الجـزء الأول[2] من الزمان فني[3] ولم يحدث عقبه جـزء آخر من الـزمان ، فهنـاك حصل العـدم بعد الوجود ، وليست تلك البعدية [بـالزمـان ، لأنا فـرضنا عـدم الزمـان مطلقـاً ، فههنا قد حصلت القبلية والبعدية[4]] من غير إعتبار الزمان ، فإذا عقل ذلك ، فليعقل أيضاً حصول القبلية والبعدية بين وجود الحادث وبين عـدمه لا بـالزمـان أيضاً . وذلك هو المطلوب .

الحجة الثانية : لا شك أن الزمان عبارة عن أقسام متـلاحقة ، وأجـزاء متعاقبة . فنقول : كل واحد من تلك الأجزاء قد حدث بعـد عدمـه ، وكل مـا كان كذلك فهو ممكن لذاته [وكل واحد من أجزاء الزمان ممكن لذاتـه[5]] وكل ما كان كـل واحد من أجـزائه ممكنـاً لذاتـه ، فإن مجمـوعه أيضـاً ممكن لذاتـه .

---

(١) من (ط) .
(٢) الذي (ت) .
(٣) وإن لم (ت) .
(٤) من (ط ، س) .
(٥) من (ط) .

ينتج : أن مجموع الزمان ممكن لذاته ، وكل ممكن لذاته فله مؤثر ، فلمجموع الزمان : مؤثر ، وذلك المؤثر إما موجب أو مختار ، والأول باطل . وإلا لدام[1] المعلول بدوام ذات العلة ، فكان يلزم أن يكون الزمان موجوداً ، مستقر الذات ، مبرأ عن التبدل والتلاحق ، وكل ما كان كذلك ، فهو ليس بزمان ، ينتج : أنه لو كان المؤثر في وجود الزمان موجباً بالذات ، لزم أن لا يكون الزمان زماناً . وذلك محال .

فيثبت : أن المؤثر في الزمان فاعل مختار ، والفاعل المختار لا بد وأن يتقدم على فعله . ينتج : أن فاعل الزمان متقدم على وجود الزمان . وذلك التقدم ليس بالزمان وإلا لزم أن يكون الزمان موجوداً ، حال عدمه . وذلك محال . فهذا نوع من التقدم ، مغاير للتقدم بالزمان ، ومغاير لسائر الأقسام المذكورة . وهو المطلوب .

الحجة الثالثة : الزمان إما أن يكون حادثاً أو قديماً ، فإن كان حادثاً كان عدمه سابقاً على وجوده ، وذلك السبق ليس[2] إلا بالزمان ، فقد حصل سبق العدم على الوجود من غير حصول الزمان ، وإن كان قديماً كان إستمراره ليس بالزمان ، وإلا لزم إفتقار الزمان إلى زمان آخر ، وإذا عقل إستمرار الشيء لا بسبب الزمان ، فلم لا يعقل أيضاً حدوثه لا بسبب الزمان ؟

الحجة الرابعة : وهو أنه لا شك في أن الأمس متقدم على اليوم ، فتقدم الأمس على اليوم ليس بالعلية . ويدل عليه وجهان :

الأول : إن أجزاء الزمان متشابهة ، فلو كان جزء منها علة للثاني ، لزم كون الثاني علة للأول ، ولزم كون كل واحد منها علة لنفسه . لما ثبت أن الأشياء المتساوية في الماهية ، يجب أن يكون حكمها في اللوازم متساوياً .

والثاني : إن العلة واجبة الحصول عند حصول المعلول ، فلو كان الجزء

---

(١) لزم (ت) .

(٢) ليس بالزمان (ط) .

الأول من الزمان ، علة للجزء الثاني منه ، لزم حصولها معاً . فحينئذ لا يكون الزمان زماناً . هذا خلف .

وبهذا الدليل أيضاً ثبت أنه لا يجوز أن يكون تقدم بعض أجزاء الزمان على البعض بالذات أو بالشرف أو بالمكان . بقي أن يكون بالزمان . فنقول [هذا[1]] أيضاً محال . لأن التقدم بالزمان عبارة عن كون المتقدم حاصلاً في زمان ما كان المتأخر حاصلاً فيه، ثم حصل زمان آخر يحصل فيه ذلك المتأخر، فلو كان بعض أجزاء الزمان متقدماً على البعض بالزمان ، لزم أن يكون كل جزء من أجزاء الزمان حاصلاً في زمان آخر ، بحيث يكون أحدهما ظرفاً للآخر ووعاء له . ثم الكلام في أجزاء ذلك الوعاء كالكلام في الأول، فيلزم أن يكون كل زمان حاصلاً في زمان آخر إلى غير النهاية، وتكون كلها موجودة معاً دفعة واحدة وذلك أيضاً باطل لوجهتين :

الأول : إنه يلزم أن لا تكون هذه الساعة الحاضرة ساعة واحدة ، بل ساعات غير متناهية ، وذلك مدفوع في بديهة العقل .

والثاني : إن مجموع الأمسيات [2] الغير المتناهية ، متقدم على مجموع الأيام الحاضرة ، وتقدم ذلك المجموع على هذا المجموع بالزمان والظرف مغاير للمظروف ، فذلك الذي هو ظرف المجموع ووعاؤه ، لا بد وأن يكون خارجاً عن ذلك المجموع ، لوجب كون الظرف والوعاء مغاير للمظروف ، ويجب أن لا يكون خارجاً عنه ، لوجوب أن يكون الفرد من أفراد الشيء داخلاً في مجموعه ، فهذا يقتضي أن يكون الشيء الواحد بالنسبة إلى المجموع الواحد ، داخلاً فيه وخارجاً عنه ، وذلك محال . فيثبت بهذا البرهان : أن تقدم بعض أجزاء الزمان على البعض قسم سادس مغاير للأقسام الخمسة ، وإذا عقل ذلك فليعقل مثله في تقدم عدم الحادث على وجوده .

الحجة الخامسة في تقرير هذا المطلوب : أن نقول : صريح العقل

---

(١) من (ط)

(٢) الإمتياز (ت)

حاكم[1] بأن كل أمرين يشير العقل إليهما ، فإما أن يكون أحدهما سابقاً على الآخر ، أو معه أو بعده . فأما أن يكون خارجاً عن الأقسام الثلاثة ، فهذا غير معقول ، بل هو مدفوع في بديهة العقل . إذا ثبت هذا فنقول : الباريء والعالم لا بد وأن يكونا على أحد هذه الأقسام الثلاثة. إذا ثبت هذا فنقول: إن كانت القبلية والمعية والبعدية مما لا يحصل إلا بسبب الزمان ، وقد دللنا على أن ذات الله يمتنع خلوها عن هذه الأحوال الثلاثة ، فحينئذ تكون ذات الله تعالى مفتقراً في بعض لوازمه إلى وجود غيره [وكل ما كان مفتقراً في وجوده إلى وجود غيره[2]] كان ممكناً لذاته ، فيلزم أن يكون واجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته ، وهو محال . فيثبت : أن حصول القبلية والمعية والبعدية [لا [3]] يفتقر البتة إلى الزمان . وذلك هو المطلوب .

الحجة السادسة : إن التقدم والمعية [والبعدية[4]] وإن كان لا يعقل حصولها إلا بسبب الزمان ، فلا شك أن ذلك الشيء الذي حصل في ذلك الزمان يكون حاصلاً مع ذلك الزمان ، وكونه [حاصلاً[5]] مع الزمان ، ليس لأجل زمان آخر . فقد عقلنا حصول المعية لا بسبب الزمان[6] وإذا عقل ذلك ، فلم لا يعقل حصول القبلية والبعدية ، لا لأجل الزمان ؟ فهذه جملة المباحث في هذا الباب [والله أعلم[7]]

---

(١) عالم (ط)
(٢) من (ت)
(٣) من (ط)
(٤) من (ط ، س)
(٥) من (ط)
(٦) الزمان . ولا شك إذا . . . الخ (ت) .
(٧) من (ط ، س) .

المقدمة الثالثة

في

شرح مذاهب الناس في هذه المسألة

اعلم أن هـذا العالم الجسمـاني المحسوس ، لا شـك أنه جسم مـوصـوف بصفـات مخصوصـة ، وذلك الجسم هـو المادة ، وتلك الصفـات هي الصـورة . فنقـول : العالم إمـا أن يكون محـدثاً بمـادته [وصـورته ، وإما أن يكـون قـديمـاً بمادته وصورته، وإما أن يكون قديماً بمادته ومحدثاً بصورته، وإما أن يكون محدثاً بمادته[1]] وقديماً بصورته ، وإما أن يتوقف في هذه الأقسام . فهـذه هي الأقسام الممكنة في هذا الباب .

أما القسم الأول وهو أن يقال : العالم محدث بمادته وصورتـه . فهذا قـول أكثر أرباب الملل والنحل من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس.

وأما القسم الثاني : وهو أن يقال : العالم قديم بمادته وصورته ، فهـذا هو قول أرسطاطاليس وأتباعه من المتقدمين والمتأخـرين ، ومنهم أبو نصـر الفارابي ، وأبو علي بن سينا . وتفاصيـل هذا المـذهب : أن الأجسام إمـا فلكية ، وإمـا[2] عنصرية .

أما الأجسام الفلكية فهي أزلية أبدية في ذواتها ، وفي جميع صفاتها ، وهي

---

(١) من (ط)

(٢) أو (ط)

متحركة حركة واحدة دائمة متصلة من الأزل إلى الأبد من غير سكون أصلاً. وأما الأجرام العنصرية فموادها باقية أزلاً وأبداً ، وأما صورها فهي قابلة للسكون والفساد ، فكل صورة مسبوقة بصورة أخرى ، لا إلى أول . ثم قالوا : إن هذه الأجسام سواء كانت فلكية أو عنصرية ، فهي ممكنة الوجود لذواتها ، واجبة لأجل وجوب علتها ، فيلزم من دوام علتها دوامها .

وأما القسم الثالث : وهو أن يقال : هذا العالم قديم المادة ، محدث الصورة . فهذا البحث مبني على أن المادة الأولى ما هي ؟ فقال الجمهور الأعظم من أهل العلم : إن المادة الأولى هي الجسم [فالجسم[1]] ، ذات قابلة للصفات المختلفة . ثم اختلف هؤلاء فمنهم من قال : الأجسام متماثلة في تمام الماهية والحقيقة ، وإنما يخالف بعضها بعضاً بسبب الصفات القائمة بها . ومنهم من قال : جسم النار مخالف بالماهية لجسم الأرض ، فحرارة النار عين ذاتها المخصوصة ، وبرودة الأرض عين ذاتها المخصوصة .

أما الأولون وهم القائلون بأن الأجسام متساوية في تمام ماهياتها. فقد اختلفوا في هذه الصفات التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة . فمنهم من قال : إن هذه الصفات عبارة عن وقوع تلك الأجسام على أشكال مخصوصة . فالشكل الأرضي هو الذي يحيط به ست مربعات . وهو المكعب ، فإنه إذا كان واقعاً على هذا الشكل ، امتنع كونه غائصاً [في غيره[2]] وذلك هو الكثافة والأرضية . والشكل الناري هو الذي يحيط به أربع مثلثات متساويات ، ومتى كان كذلك ، نفذ في غيره برأسه ، وإذا نفذ في غيره ، لزم أن يفرق اتصال ذلك الغير ، وهذا هو الإحراق والتفريق . فكل جسم كان شكله هو المكعب ، لزم كونه كثيفاً وهو الأرض . وكل جسم كان شكله هو [هذا[3]] الشكل المذكور ، لزم كونه نفاذاً في غيره[4] ومفرقاً لأجزاء ذلك الغير ، فيكون محرقاً

---

(١) من (ط)
(٢) من (ط ، س)
(٣) من (ت)
(٤) نفاذاً غواصاً في الغير ، مفرقاً . . . ألخ (ت)

مفرقاً وهو النار ، وكل جسم أحاط به ثمان مثلثات ، كان سريع الإنقلاب من ضلع إلى ضلع وهو الهواء ، وكل جسم أحاط به عشرون مثلثاً فهو الماء . وعلى هذا المذهب فهذه الصفات أعني النارية والمائية والهوائية والأرضية عبارة عن حصول هذه الأشكال المخصوصة . ومن الناس من أنكر ذلك . وزعم : أن هذه الكيفيات الأربعة ، أعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، أعراض زائدة على هذه الأشكال مغايرة لها . وهذا هو القول الأظهر .

إذا عرفت هذه التفاصيل فتقول : الذين قالوا : المادة الأولى هي الجسم ، وزعموا : أن الأجسام متماثلة في تمام الماهية[1] . فهؤلاء لهم قولان :

الأول : أن الأجسام كانت موجودة في الأزل ، وكانت خالية عن جميع الصفات ، ثم إنه حدثت الصفات فيها ، وعلى هذا التقدير فهنا أيضاً احتمالان :

أحدهما[2] : أن يقال : إن الكل كان [جسماً[3]] واحداً متصلاً ، ثم إنه انفصل البعض عن البعض فيما لا يزال ، وهذا هو الذي يشعر به قوله تعالى : ﴿ أو لم ير الذين كفروا : أن السموات والأرض : كانتا رتقاً . ففتقناهما ﴾[4] .

وثانيهما[5] : أن يقال : إن تلك الأجزاء[6] كانت متباينة متفاصلة ، وعلى هذا التقدير ففيه أيضاً احتمالان :

أحدهما : أن يقال : إن تلك الأجزاء كانت متباينة ، وكانت واقفة ساكنة من الأزل إلى الأبد ، ثم إنها تحركت وامتزجت ، وحدث من امتزاجها هذا العالم . وأول التوراة مشعر بهذا ، لأنه قال : « إنما حدث العالم ، لأن ريح الله

---

(١) الماهية (ط) الملازمات (ت)
(٢) الأول (ت)
(٣) من (ت)
(٤) الأنبياء ٣٠ .
(٥) والثاني (ت)
(٦) الأجرام (ت)

هبت في الظلمات » فتلك الأجزاء الواقفة لا شك أنها كانت في الظلمات ، لأن الظلمة عدم النور ، فلما حركها الله [تعالى[1]] كان ذلك عبارة عن قوله : « وريح الله هبت عليها ».

وثانيها[2] : أن يقال : إن تلك الأجزاء كانت متحركة من الأزل إلى الأبد ، وهذا مذهب ديمقراطيس ، فإنه زعم : أن هذه الأجسام المحسوسة مركبة[3] من أجزاء لا تتجزأ ، وكل واحد منها قابل للتجزئة الوهمية ، وغير قابل للتجزئة الوجودية ، وكل واحد منها على شكل الكرة ، لأن الطبيعة البسيطة لا تفيد إلا شكلاً متشابه الجوانب ، وهو الكرة . والخلاء أيضاً متشابه الأجزاء ، فلم يكن بأن يبقى كل واحد من تلك الأجزاء في حيز معين ، أولى من أن يحصل في حيز آخر ، فلهذا السبب وجب في كل واحد من تلك الأجزاء ، أن ينتقل من حيز إلى حيز ، فلهذا السبب وجب فيها ، أن تكون متحركة لذواتها من الأزل إلى الأبد ، ثم اتفق في أثناء تلك الحركات أن تضامت تلك الأجزاء على وجه خاص وتدافعت ، واعتمد البعض على البعض ، فاستدارت على نفسها ، فذلك المستدير هو الفلك . وأما الأجسام التي كانت موجودة في جوف الفلك ، فكل ما كان متصلاً بقعر[4] الفلك حصلت السخونة القوية فيه ، وهو النار . والذي كان في غاية البعد من الفلك ، وهو الذي حصل في المركز ، حصلت البرودة العظيمة فيه ، والكثافة العظيمة ، وذلك هو الأرض . ثم الذي حصل في جوف كرة النار هو الهواء ، لأن بين النار وبين الهواء مشابهة ومناسبة . والذي حصل فوق الأرض هو الماء . فحصل بهذا الطريق : هذه

---

(١) تعالى من (ت) ونص التوراة هو حسب ترجمة الآباء اليسوعيين في بيروت « في البدء خلق الله السموات والأرض . وكانت الأرض خربة وخالية ، وعلى وجه الغمر ظلمة . وروح الله يرف على وجه المياه . وقال الله : ليكن نور ، فكان نور . . . الخ » [تكوين ١ : ١ - ٢] والمؤلف - يرحمه الله - نقل النص عن توراة اليهود . لأن في توراة اليهود : « وريح الله » بدل « وروح الله » في تراجم النصارى .

(٢) والثاني (ت)

(٣) مشتركة (ت)

(٤) بعنصر (ت)

الأمهات الأربعة . ثم إنها اختلطت وامتزجت بسبب الحركات الفلكية ، فتولدت المواليد الثلاثة . فهذا هو سبب تكون هذا العالم الجسماني على مذهبه .

القول الثاني للقائلين بأن الأجسام متماثلة في تمام ماهيتها :

أن قالوا : إن الأجسام كانت موصوفة في الأزل ببعض هذه الكيفيات ، ولا شك أنها تكون قابلة للكون والفساد ، على هذا المذهب . لأن الذوات لما كانت متساوية ، فكل ما يصح على واحد منها وجب أن يصح على الآخر ، فالنار يمكن أن تنقلب أرضاً وبالعكس ، وكذا القول في سائر العناصر . ثم اختلف القائلون بهذا القول . فقال بعضهم : الأصل [في العناصر[١]] هو التراب . فإذا تلطف يحصل الماء ، فإذا زادت اللطافة حصل الهواء ، فإذا وصلت اللطافة إلى الغاية حصلت النار .

وقالت طائفة ثانية : بل الأصل هو النار ، فإذا تكاثف قليلاً ، حصل [الهواء[٢]] فإذا تزايدت الكثافة حصل الماء ، فإذا بلغت الكثافة إلى الغاية ، حدثت الأرض .

وقالت طائفة ثالثة : الأصل هو البخار ، فإذا تلطف البخار حصل الهواء ، فإذا تكاملت اللطافة حصلت النار ، وأما إذا تكاثف [البخار[٣]] حصل الماء ، وإذا تكاملت الكثافة حصلت الأرض .

وقالت طائفة رابعة : الأصل هو الماء فلما تحرك الماء ، حصل على[٤] وجهه زبد ، وارتفع منه دخان ، فتكونت الأرض من ذلك الزبد ، [وتكونت[٥]] السموات من ذلك الدخان .

---

(١) من (ط)
(٢) من (ط)
(٣) من (ط)
(٤) من (ت)
(٥) من (ط)

وذهب إلى هذا القول جمع [عظيم[1]] من أصحاب الآثار والأخبار .

وقالت طائفة خامسة : الأصل هو الهواء ، فإذا تحرك وتسخن حدثت[2] النار ، وإذا تكاثف حدث الماء ، وإذا تكاملت الكثافة حصلت الأرض .

واعلم أن هذه الأقوال متدافعة ، وكل واحد منها فهو في نفسه [محتمل[3]] فهذا تمام الكلام في التفريع على قولنا : الأجسام بأسرها متماثلة .

أما على القول بأن الأجسام مختلفة في ماهياتها. فإنه يقال : جسمية [النار جسمية[4]] مخصوصة توجب الحرارة لذاتها ، وجسمية الماء جسمية مخصوصة توجب البرودة لذاتها ، وعلى هذا التقرير فالكون والفساد على هذه العناصر : ممتنع . وهؤلاء يلزمهم أن يقولوا : إن هذه العناصر الأربعة ، كانت موجودة في الأزل ، ثم إنها لما اختلطت حصل هذا العالم بسبب اختلاطها وامتزاجها . ثم القائلين بهذا القول لهم أيضاً قولان : منهم من قال : إن الكيفيات الأصلية في هذه الأربع ، أعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، أما سائر الكيفيات فهي كيفيات تحدث بسبب الامتزاج ، فالجزية واللحمية والعسلية والخلية ، كيفيات إنما تحدث بسبب الامتزاج، فهذه الأجسام لما كانت غير ممتزجة في الأزل، كانت خالية من هذه الكيفيات . ومن الناس من قال : هذه الكيفيات أيضاً أصلية ذاتية ، فالخبزية [صفة ذاتية للخبز[5]] وكذلك اللحمية . إلا أن تلك الأجزاء صغيرة جداً ، ومختلطة بعضها بالبعض ، فلا تظهر هذه الصفات منها ، لأجل أن إختلاطها بغيرها ، يوجب تكون هذه الصفات والطبائع ، فإذا اتفق سبب أوجب انضمام تلك الأجزاء المتجانسة بعضها إلى بعض ، ظهر جسم كبير محسوس على تلك الطبيعة ، فيظن أن تلك الصفة حدثت ، وليس الأمر كذلك بل هو على الوجه الذي ذكرناه . وهؤلاء هم القائلون بالخليط الذي لا نهاية

---

(١) من (ت)

(٢) حصلت (ت)

(٣) سقط (ط)

(٤) من (ت)

(٥) من (ط ، س)

له ، وهم أصحاب أنكساغورس .

فهذا كله مذاهب القائلين بأن المادة الأولى هي الجسم [والله أعلم(١)]

القول الثاني : قول القائلين بأن المادة الأولى ليست هي الجسم ، بل المادة الأولى شيء آخر تحدث الجسمية فيه . وذلك الشيء هو المادة الأولى . والقائلون بهذا القول اختلفوا على وجوه :

[فالوجه(٢)] الأول : إن ذات الجسم مركبة(٣) من الهيولي والصورة . ومعنى هذا الكلام : أن الجسمية والحجمية ليست ذاتاً قائمة بنفسها ، وإنما هي حالة في محل ، وذلك المحل إذا اعتبرناه من حيث [هو(٤)] كان موجوداً ، ليس له حجمية ولا تحيز ، وكان مجرداً عن الحيز والجهة ، فإذا حلت الجسمية فيه ، حصل الجسم المتحيز . والقائلون بهذا القول فريقان : منهم من قال : إن ذلك المحل موجود قائم بنفسه ، ليس له تحيز ولا حجمية ولا حصول في الحيز ، وهذا هو قول أبي نصر الفارابي ، وأبي علي ابن سينا ، وهو مذهب أفلاطون وأرسطاطاليس ، ثم إن هذه الهيولى عند أفلاطون كانت خالية عن الجسمية والحجمية ، وهي قديمة أزلية . وأما الجسمية والتحيز فصفة حادثة ، ولها أول . ومنهم من قال : إن تلك الهيولى ذوات معدومة ، وهذا هو قول القائلين بأن المعدوم شيء . [وبالله التوفيق(٥)]

القول الثاني للقائلين بالهيولى : قول من قول : إن الأجسام ، إنما تتولد من الكيفيات ، التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة . وفي الأمة قوم يقولون بهذا (٦) القول ، وكذلك في القدماء أقوام يقولون بهذا القول . فهؤلاء قالوا : هذه الكيفيات موجودة في الأزل ، ثم إنه حدثت الجسمية فيها ، فيما لا يزال ، فحدثت الأجسام البسيطة من مفرداتها ، والمركبة من امتزاجاتها .

(١) من (ط ، س)
(٢) من (ت)
(٣) مركب (ط)
(٤) من (ت)
(٥) من (ط)
(٦) هذا (ت)

القول الثالث للقائلين بالهيولى : إن هيولى العالم هو النور والظلمة ، وهما قديمان ، ثم إمتزجا ، فحدث هذا العالم من امتزاجهما . ثم إن كان مذهب هؤلاء : أن النور والظلمة من قبيل الأجسام كان هذا شعبة من شعب القول الأول ، وهو قول من يقول : الهيولى هو الجسم وإن كان مذهبهم : أن النور والظلمة ليسا من الأجسام ، كان هذا قولاً خارجاً عن ذلك القول .

القول الرابع للقائلين بالهيولى : إن هيولى هذا العالم ، هو الوحدات . وهذا القول منسوب إلى فيثاغورس ، وطائفته . وتقريره : أن شيئاً من الماهيات الموجودة في هذا العالم لا ينفك عن الوحدة ، فإن كل ما كان موجوداً فله تعين ، ولسبب ذلك التعين وحدة . وأيضاً : المعدودات لها وحدة ما أيضاً ، لأن العشرة عشرة واحدة ، والعشرون عشروناً واحدة ، وكذلك القول في سائر الأشياء الواحدة والمعدودة . فثبت : أن كل موجود فإنه يمتنع دخوله في الوجود ، إلا إذا حصلت له الواحدة . وأما الواحدة فإنها غنية عن جميع الماهيات ، فإنه لا ماهية يشير العقل إليها ، إلا والوحده حاصلة متقررة مع عدمها . فثبت بهذا : أن ما سوى الوحدة ، فإنه مفتقر إلى الوحدة ، وثبت أن الوحدة غنية عما سواها ، والغني متقدم بالرتبة والوجود على المحتاج . فثبت : أن المادة الأولى لجميع الموجودات هي الوحدات .

إذا عرفت هذا فنقول : الوحدة إن كانت مجردة عن الإشارة ، فهي الوحدة ، وإن صارت مشاراً إليها فهي النقطة ، فإذا تركبت نقطتان حصل الخط ، وإذا تركب خطان حصل السطح [وإذا تركب السطحان[1]] حصل الجسم ، ثم إن الجسم إذا أحاط به أربع قواعد مثلثات فهو النار ، وإن أحاط به ثمان قواعد مثلثات فهو الهواء ، وإن أحاط به عشرون قاعدة مثلثات فهو الماء ، وإن أحاط به ست قواعد مربعات فهو المكعب ، وهو الأرض ، وإن أحاط به إثنا عشر قواعد مخمسات فهو الفلك . ثم إن العناصر إذا اختلط بعضها بالبعض حصلت المواليد [الثلاثة[2]] فيثبت بما ذكرنا : أن المادة الأولى

(١) من (ط)
(٢) من (ت)

لحدوث العالم الجسماني : هي الوحدات .

فهـذا تمام الكـلام في تفاصيـل مذهب من يقـول : العالم الجسمـاني قديم المادة ، محدث بحسب الصورة[1]] .

وأما القسم الرابع من التقسيم المذكور في أول هذا الكلام : وهو أن يكون العالم قديم الصفات ، محدث الذوات : فهذا القول معلوم الفساد بالضرورة .

وأما القسم الخامس : وهو التوقف وعدم القطع : فهذا منقول عن جالينوس فإنه يروى عنه أنه قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلامذته : « إكتب عني ، إني ما عرفت أن العالم محدث أو قديم ، [وأني ما عرفت[2]] أن النفس هو المزاج ، أو شيء آخر غير المزاج » ومن الناس من جعل هذا طعناً فيه ، وقال : « إنه خرج من الدنيا كما دخل حيث لم يعرف هذه الأشياء »

وإنا نقول[3] : هذا من أدل الدلائل على أن الرجل كان منصفاً ، طالباً للحق . فإن الكلام في هذه المسألة قد بلغ في العسر والصعوبة إلى حيث تضمحل أكثر العقول فيه . والله أعلم .

---

(١) من (ط) وفي (ت) الجسماني قديم بحسب المادة

(٢) من (س)

(٣) قال مولانا رضي الله عنه : أنا أقول . . . (ت)

المقدمة الرابعة
في
أن الكتب الإلهية تثبت حدوث العالم

إن الكتب الإلهية ليس فيها تصريح بإثبات أن العالم محدث ، بمادته وصورته معاً . وتقريره : أن الألفاظ الموجودة في القرآن المشعرة بهذا المعنى : ألفاظ معدودة .

فأولها : كونه تعالى رباً للعالمين ، فإن أول القرآن هو قوله : ﴿ الحمد لله رب العالمين[1] ﴾ ولا يلزم من كونه تعالى رباً لها ، أن يكون محدثاً لذواتها وأعيانها ، لأن رب الشيء ، هو الذي يربي ذلك الشيء ويكون له عناية بإصلاح مهماته . فمن قال : إنه تعالى هو الذي أحدث[2] هذا العالم من تلك الأجزاء ورتبها على أحسن الوجوه وألطف الأشكال ، فقد اعترف بكون تعالى [قادراً[3]] رباً للعالمين .

وثانيها : لفظ الخلق . فقال : ﴿ الحمد لله الذي خلق السموات والأرض[4] ﴾ واعلم : أن الخلق في اللغة هو التقدير . والدليل عليه قوله تعالى : ﴿ إن مثل عيسى عند الله ، كمثل آدم خلقه من تراب ، ثم قال له :

---

(١) الفاتحة ٢ .
(٢) نظم (ط) .
(٣) من (ط)
(٤) أول الأنعام .

كن . فيكـون[1] ﴾ ولا شـك أن المراد بقـولـه : ﴿ كن فيكـون ﴾ : التكـوين والإيجاد والإحداث . فـظاهر الآيـة يقتضي أنه يخلقـه ، ثم بعد الخلق يكـونه ، والخلق الذي يتقدم على التكوين ، ليس إلا علمه تعالى ، بأنه يجب تكوينه عـلى الصفـة الفلانيـة ، وعـلى الصـورة الفـلانيـة ، حتى يكـون أقـرب إلى الصـواب والصـلاح . فثبت : أن الخلق عبارة عن التقـدير . وإذا ثبت هـذا فنقول : إن بتقدير أن تكـون الأجزاء مـوجودة في الأزل ، ثم إنـه تعالى ركبهـا على التـأليف الأصـوب ، ونظمهـا على التـركيب الأصح ، فحينئـذ يكـون هـذا العـالم واقعاً بتقديره وتركيبه ، فيكون خالقاً لها . فيثبت : أن لفظ الخلق لا يفيد كونـه تعالى محدثاً لذواتها وموجداً لأعيانها.

واللفظ الثالث : لفظ الفاطر . قال تعالى : ﴿ الحمد لله فـاطر السمـوات والأرض[2] ﴾ فـالفطر في أصـل اللغـة : هـو الشق ، قـال تعـالى : ﴿ فـارجـع البصر ، هل ترى من فطور﴾[3]؟ أي : هل ترى فيـه انشقاقـاً ؟ ويقال : فـطر ناب البعير ، أي انشق الموضع ، عن ذلك الناب .

إذا عرفت هذا فنقول : بتقدير أن تكون الأجزاء ، كانت أزليـة ، وكانت عارية عن الصفات ، كانت لا محـالة ظلمـانية ، لأنـه لا معنى للظلمة إلا عـدم النور ، عما من شأنه أن يقبل الضوء . فإذا خلق الله الضوء ، وأخرج طائفة من تلك الأجزاء ، وركب منها هذا العالم ، كـان هذا المعنى في اطـلاق لفظ الفاطـر [عليـه[4]] قال ابن عبـاس : « مـا كنت أعـرف أن الفـاطـر ، مـا هـو ؟ حتى اختصم أعرابيان في بئر ، فقال أحدهما : أنا فطرتها ، أي : أنا أحدثتها » .

إذا عرفت هذا فنقول : إنه [إن[5]] كان فاطراً لتلك البئر ، لا لأجل[6]

---

(١) آل عمران (٥٩)
(٢) أول فاطر
(٣) الملك ٣
(٤) من (ت)
(٥) لأنه (ط)
(٦) لأنه (ط)

أنه أحدث [تلك الأجزاء ، بل لأنه أحدث[1]] ذلك الشكل والهيئة في تلك الأجزاء . فهذا يدل على أن لفظ الفاطر ، لا يدل على كونه تعالى محدثاً للذوات .

واللفظ الرابع : قوله تعالى : ﴿ والله الغني وأنتم الفقراء[2] ﴾ وهذا أيضاً لا يدل على هذا المطلوب ، لأن العالم يحتاج إلى البارىء ، في حصول الصفات المخصوصة ، والنعوت المخصوصة . وهذا القدر يكفي في حصول الحاجة . وأيضاً : فالذوات عند القوم ممكنة لذواتها ، واجبة بسبب [وجوب[3]] علتها ، وهذا يكفي في حصول معنى الحاجة .

اللفظ الخامس : قوله تعالى : ﴿ هو الأول ﴾ قالوا : والأول هو الفرد السابق . وهذا يدل على أنه لم يوجد في الأزل مع الله غيره . وهذا أيضاً لا يفيد هذا المقصود ، لأنه ليس من شرط كونه أولاً ، أن يكون أولاً لكل شيء ، لأن اللفظ المهمل في جانب الثبوت ، يكفي [في حصوله[4]] حصول مسماه في فرد واحد . وأيضاً : فبتقدير أنه [يجب أن[5]] يكون أولاً لكل ما سواه ، لكن القوم يقولون : العالم ممكن لذاته ، واجب بوجوب[6] علته ، والعلة سابقة على المعلول بالعلية وبالذات ، فيكون أولاً لكل ما سواه بهذا التفسير .

اللفظ السادس : قوله تعالى : ﴿ إنما قولنا لشيء إذا أردناه : أن نقول له : كن . فيكون ﴾ والمراد بقوله : ﴿ كن ﴾ : نفاذ القدرة والإرادة ، فدل على أنه [تعالى[7]] كون الأشياء بقدرته ، وهذا أيضاً لا يدل على هذا المطلوب ، لأن هذه الآية تدل على أن كل ما أراد الله تكوينه ، فإنه يكون بهذا الطريق ،

---

(١) من (ط)
(٢) محمد (٣٨)
(٣) سقط (ط ، س)
(٤) من (ط ، س)
(٥) من (ط ، س) بوجود (ط)
(٦) من (ط ، س)
(٧) السموات (ت)

وعلى هذا الوجه ، فلم قلتم : إنه تعالى أراد تكوين الذوات ، وتكوين الأجسام ؟ وهل النزاع إلا فيه ؟

فيثبت بهذه البيانات : أنه ليس في القرآن ما يدل على حدوث الذوات .

وأما التوراة . فقال في أوله : « أول ما خلق الله السماء [1] والأرض ، وكانت الأرض خربة خاوية ، وكانت الظلمة على الغمر ، وريح الله تهب وترف على وجه الماء . فقال الله : ليكن نور ، فكان نور[2] » هذا لفظ التوراة فقوله : « خلق الله السماء والأرض » لا يدل على إيجاد تلك الذوات والأجزاء ، على ما بيناه . وقوله : « وكانت الظلمة على الغمر » [يدل على أنه[3]] كان في الظلمة ، وهذا عين قول من يقول : إن تلك الأجزاء كانت مظلمة ، لأن الظلمة عدم النور ، عما من شأنه أن يستنير ، فتكون الظلمة سابقة [لا محالة[4]] على النور ، وقوله : « وريح الله تهب وترف على وجه الماء » عين قول من يقول : إنه تعالى حرك تلك الأجزاء ، بعد أن كانت ساكنة ، وأظهر فيها النور ، بعد أن كانت في الأزل مظلمة .

فيثبت بهذه البيانات : أنه ليس في القرآن ولا في التوراة : لفظ يدل بصريحه على أن هذه الذوات حادثة بعد عدمها ، كائنة بعد أن كانت نفياً محضاً ، وسلباً صرفاً . ولا شك أن هذين الكتابين أعظم الكتب الإلهية ، فلما [خلا[3]] هذان الكتابان عن التصريح بهذا المطلوب ، أوهم ذلك أن هذه المسألة بلغت في الصعوبة إلى حيث صارت في محل الصعوبة .

فإن قال قائل : النبوة فرع على الإلهية . فمن قال بقدم العالم ، لزمه القدح في الإلهية ، فكيف يستقيم معه إثبات النبوة ؟ فنقول[5] : لمن قال إن :

---

(١) أول سفر التكوين
(٢) زيادة
(٣) من (ت)
(٤) زيادة
(٥) فنقول : إن لمن قال الذوات قديمة أن نقول إنا لا نستدل . . . ألخ [الأصل]

الـذوات قديمـة . إنا لا نستـدل بوجـود تلك الذوات ، عـلى وجود الإلّـه القادر الحكيم . بـل تقـول إن تلك الـذوات اختلفت في الصفـات ، فبعضهـا لـطيفـة علوية ، وبعضها كثيفة سفلية ، فاختلافها في هذه الصفـات ، لا بد وأن يكـون لأجل القادر المختار ، وإذا ثبت وجود الإلّه بهذا الـطريق ، فحينئذ يمكن تفـريع القول بالنبوة عليه . فيثبت بمـا ذكرنـا : أن أكابـر الأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ سكتوا عن الخوض في هذه المسألة ، وذلك يـدل على أنها بلغت في الصعـوبة إلى حيث تعجز العقول البشرية عن الوصول إليها . والله أعلم .

المقدمة الخامسة

في

أن هذا العالم . هل له أول أم لا؟

القائلون بأنه يمتنع كون العالم قديماً ، ويجب كونه محدثاً : أضطربوا في إمكان وجود العالم . هل له أول ، أم لا ؟ فمنهم من قال : إنه لا أول لهذا الإمكان . ومنهم من قال : له أول .

أما الذاهبون إلى القول الأول فقالوا : لو كذب قولنا : لا أول ، لإمكان العالم ، لصدق نقيضه ، وهو أنه لا بد لذلك الإمكان من أول . وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يقال: إن قبل ذلك الأول، كان الإمكان مفقوداً، كان الحاصل، أما الوجوب بالذات أو الامتناع بالذات، فإن كان الأول، كان القول بالقدم لازم ، وإن كان الثاني لزم أن يقال : العالم كان ممتنع الوجود لذاته [ثم انقلب ممكن الوجود لذاته[1]] وهذا باطل . والذي يدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : وهو أن كل ما كان ممتنع الوجود لعينه ولذاته[2] امتنع أن يقبل الوجود البتة ، لأن مقتضى الماهية لا يتبدل ولا يتغير ، فإن كانت الماهية مقتضية لعدم قبول الوجود ، وجب أن تكون أبداً كذلك ، وإن كانت مقتضية لقبول الوجود ، وجب أن تكون [أبداً[3]] كذلك . فيثبت : أن العالم لو صدق

---

(١) من (ت)

(٢) لذاته ولعينه (ط ، س)

(٣) من (ت)

عليه في بعض الأوقات [أنه ممتنع الوجود لذاته ، لصدق عليه الحكم في كل الأوقات[1] ولما كان التالي كاذباً ، كان المقدم أيضاً كاذباً[2] . فإن قيل : هذا الكلام إنما يتم إذا قلنا : الماهيات مفتقرة حالتي الوجود والعدم ، حتى يقال : إن تلك الماهية لما اقتضت أمراً ، وجب بقاء [ذلك[3] الإقتضاء أبداً . وهذا بناء على أن المعدوم شيء ، ونحن لا نقول به ، فلا يلزمنا هذا الكلام . فنقول : الجواب عنه من وجوه :

الأول : إن جميع العقلاء يقولون : الجمع بين الضدين ممتنع لعينه ولذاته ، فلا جرم وجب بقاء هذا الامتناع أبداً ، وأن كون الواحد ضعف الاثنين ممتنع لذاته ، فوجب بقاء هذا الامتناع أبداً . ثم إن أحداً من العقلاء لم يقل : إن الممتنعات أشياء في العدم ، بل هي عدمات محضة وسلوب صرفة ، وليس لها ماهيات ولا أعيان . فإذا عقل هذا ، فلم لا يعقل أيضاً ههنا أن نقول : لو صدق على العالم في وقت من الأوقات ، أنه ممتنع لعينه ولذاته ، لوجب أن يبقى هذا الامتناع أبداً ، وإن كنا لا نقول : بأن المعدوم شيء ؟ .

والوجه الثاني : إن وصف العدم بالإمتناع والإمكان ، إنما يوجب [القول بأن[4] المعدوم شيء ، لو ثبت أن الامتناع أو الإمكان وصفان وجوديان ، أما إذا كانا وصفين عدميين ، لم يلزم من إسنادهما إلى الماهية قبل وجودها ؛ كون تلك الماهية ذاتاً وعيناً بدليل : أن إسناد المحمولات العدمية إلى الموضوعات العدمية : غير ممتنع البتة أصلاً .

الوجه الثالث : هب أن هذا السؤال يتوجه ههنا ، إلا أنا نذكر ذلك الكلام في صورة لا يتوجه عليها ذلك السؤال . فنقول : لا شك أن قدرة الله [تعالى[5]] لها صلاحية التأثير في إيجاد العالم . فهذه الصلاحية إما أن يكون لها

---

(١) سقط (ط ، س)
(٢) كذلك (ط ، س)
(٣) من (ط)
(٤) من (ط)
(٥) من (ت)

أول ، وإما أن لا يكون لها أول ، وليس لكم إيراد ذلك السؤال ههنا ، لأن قدرة الله صفة موجودة ، ولا معنى لقدرته إلا تلك الصلاحية [وإلا تلك الصحة[1]] فثبت : أن هذ السؤال مدفوع [من كل الوجوه[2]]

الحجة الثانية[3] : [إنه[4]] لو كان العالم ممتنعاً لذاته في الوقت الأول ، ثم انقلب ممكناً لذاته في الوقت الثاني ، فذلك الإمكان إما أن يحدث مع جواز أن لا يحدث ، أو يحدث مع وجوب أن يحدث . فإن كان الأول كان إمكان حدوث هذا المكان سابقاً على حدوث هذا الإمكان يقتضي حصول الإمكان ، فقد كان الشيء ممكناً [قبل كونه ممكناً[5]] وذلك محال ، وإن كان الثاني وهو أنه حدث مع وجوب أن يحدث ، فنقول : إن هذا غير معقول ، وبتقدير كونه معقولاً ، فإنه يقتضي نفي الصانع . أما أنه غير معقول ، فلأن الأوقات متشابهة متساوية ، فإن بتقدير أن يحدث قبل ذلك الوقت بتقدير يوم واحد ، لا يصير أزلياً . وإذا كانت الأوقات متشابهة متساوية ، كان القول بأنه ممتنع الحدوث قبل ذلك الوقت بتقدير يوم واحد ، وواجب الحدوث في ذلك الوقت بعينه : قول خارج عن العقل . وأما أن بتقدير صحته ، فإنه يلزم نفي الصانع وذلك [محال[6]] لأنه لو جاز أن يقال : إنه حدث ذلك الإمكان في ذلك الوقت بعينه ، حدوثاً لا على سبيل الوجوب الذاتي ، فلم لا يجوز أيضاً أن يقال : إن وجود العالم حدث في ذلك الوقت بعينه حدوثاً على سبيل الوجوب الذاتي ؟ وحينئذٍ لا يمكن الإستدلال بحدوث المحدثات على افتقارها إلى الصانع ، وذلك يوجب نفي الصانع . فثبت بهذا أن هذا القول باطل .

الحجة الثالثة[7]: إنا توافقنا على أنه تعالى كان قادراً على إيجاد

---

(١) من (ط)
(٢) من (ط)
(٣) الثانية (ط)
(٤) من (ت)
(٥) من (ط ، س)
(٦) من (ت)
(٧) الثالثة (ط) في المتن (الثالث) .

[هذا[1]] العالم قبل الوقت الذي أوجده فيه بمقدار ألف سنة ، لأن بتقدير أن يتقدم حدوثه [على هذا الوقت الذي حدث[2]] فيه بمقدار ألف سنة لا يصير أزلياً ، وإذا ثبت هذا فلا وقت يفرض كونه أولا لوقت حصول الإمكان ، إلا وكان الإمكان حاصلاً قبله بمقدار آخر متناه ، وإذا كان لا وقت يشار إليه إلا وقد كان الإمكان حاصلاً قبله لزم القطع بأنه ليس هذا الإمكان مبدأ البتة ، فوجب القطع بأنه لا أول لهذا الإمكان . وهو المطلوب .

الحجة الرابعة[3]] : [إنه[4]] لو صدق في وقت من الأوقات أنه يمتنع على قدرة الله التأثير في الإحداث والتكوين ، ثم صدق بعد ذلك على تلك القدرة أنه يصح منها التأثير والتكوين ، فإما أن يحصل هذا التبدل لأمر ، أو لا لأمر ، والقسمان باطلان . أما حصوله لا لأمر أصلاً ، فهو غير[5] معقول ، وأما حصوله لأمر [ما[6]] سواء كان ذلك وجوداً [بعد عدم ، أو كان عدماً[7]] بعد وجود ، فحصول ذلك التبدل في ذلك الوقت بعينه ، إما أن يكون واجباً أو ممكناً . فإن كان واجباً عاد التقسيم الأول فيه ، وهو أن اختصاص ذلك التبدل بذلك الوقت المعين من غير سبب : كلام لا يقبله العقل . وإن كان ممكناً فحينئذ يمكن حصول ذلك قبل ذلك الوقت ، وبتقدير حصول ذلك التبدل قبل [حصول[8]] ذلك الوقت ، لزم حصول ذلك الإمكان قبل ذلك الوقت . وإذا كان كذلك فذلك الشيء كان ممكن الوجود قبل ذلك الوقت ، وكنا فرضناه ممتنعاً . هذا خلف . فثبت : أن القول بإثبات أول لهذا الإمكان ، ولهذه الصحة : كلام لا يقبله العقل .

الحجة الخامسة[9] : إن الذي يكون ممتنعاً لذاته ، وجب أن يكون ممتنعاً أبداً . والذي يكون ممكناً لذاته ، وجب أن يكون ممكناً أبداً . ولو جاز التغير

---

(١) من (ط)
(٢) من (ط)
(٣) الرابعة (ط)
(٤) من (ت)
(٥) فغير (ط)
(٦) ما (ت)
(٧) من (ط ، س)
(٨) من (ت)
(٩) الخامسة (ط)

على هذه المعاني ، فحينئذ لا يبقى للعقل أمان في الحكم بجواز الجائزات ، واستحالة المستحيلات . فلعل الجمع بين الضدين وإن كان ممتنعاً ، فسيجيء وقت يصير فيه واجباً لعينه ، ولعل كون الأربعة زوجاً ، وإن كان واجباً لذاته ، فسيجيء وقت يصير فيه ممتنعاً لعينه . وبالجملة : فالعقل إنما يمكنه تركيب المقدمات بناء على أن ما يكون ممتنعاً لعينه ، وجب أن يكون كذلك أبداً ، وما كان واجباً لعينه ، وجب أن يكون كذلك أبداً . فإن أدخلنا الطعن والتكذيب في هذه المقدمة ، فحينئذ لا يبقى عند العقل مقدمة يمكنه الجزم بها ، وذلك [دخول في السفسطة[1]]

وأما القائلون بإثبات الأول لهذا الإمكان . فقد إحتجوا عليه ، وقالوا : إنه [إذا كان [2]] لا أول لإمكان وجود العالم في نفسه ، ولا أول أيضاً لإمكان تأثير قدرة الله تعالى فيه ، فعلى هذا التقدير ، لا امتناع في تأثير قدرة الله تعالى في وجود العالم من الأزل إلى الأبد . وإذا كان الأمر كذلك ، لزم [القطع[3]] بأنه لا امتناع في كون العالم موجوداً في الأزل ، ولا امتناع في كونه تعالى موجداً للعالم في الأزل . وإذا كان الأمر كذلك ، كان القول بأن العالم يمتنع أن يكون قديماً مع ذلك القول ، يوجب الجمع بين النقيضين ، وهو محال . وأيضاً : فالفعل ما له أول ، والأزل ما لا أول له ، والجمع بينهما محال .

واعلم أن هذا الكلام مشكل جداً ، وقد أجبنا عنه في كتاب « الأربعين » فقلنا : إنا إذا وجدنا[4] الشيء المعين ، بشرط كونه مسبوقاً بالعدم ، فإنه مع هذا الشرط لا أول لصحة وجوده ، ثم لا يلزم من قولنا : لا أول لصحة وجوده مع هذا الشرط ، صدق قولنا : إنه يصح أن يكون أزلياً ، لأنه مع شرط كونه مسبوقاً بالعدم ، يمتنع أن يكون أزلياً . فيثبت : أنه لا يلزم من قولنا : إنه لا أول لصحة وجوده ، قولنا : إنه يصح أن يكون أزلياً .

---

(١) من (ط ، س)
(٢) من (ط)
(٣) من (ط ، س)
(٤) أخذنا (ط)

واعلم أن هـذه المعارضـة قويـة واقعـة جـداً ، لأن المسـألـة في نفسهـا : مشكلة . فإنا لما سلمنا أنـه لا أول لإمكان وجـودها ، كـان معناه : أن إمكـان وجودها حاصل في الأزل ، فإذا قلنا : إنـه يمتنع كـونه أزليـاً ، كان معنـاه : أن إمكان وجوده غير حاصل في الأزل ، فهذا يقتضي الجمـع بين الضـدين . وهب أن هذه المسألـة ، صعبت على الكـل في الصورة المـذكورة ، لكن كيف أجتمـع فيها صدق القولين مع كونها متناقضين ؟ ولا شـك أنه في غـاية الصعـوبة [والله أعلم[1]]

(1)من (ط)

المقدمة السادسة
في
ذكر دلائل أصحاب القدم
ودلائل أصحاب الحدوث

اعلم أنا ذكرنا دلائل أصحاب القدم أولاً [ثم[1] نتبعها بذكر دلائل أصحاب الحدوث . واعلم أن العالم الجسماني موجود مركب ، وكل مركب فلا بد له من علل أربع وهي : الفاعل ، والقابل ، والصورة ، والغاية . فالوجوه التي يتمسك القائلون بالقدم بها : أنواع . فبعضها مستخرج من اعتبار حال العلة الفاعلية ، وبعضها من اعتبار حال العلة القابلية ، وبعضها من اعتبار حال العلة [الصورية وبعضها من اعتبار حال العلة[2]] الغائية .

واعلم أن أكثر الوجوه مستخرج من اعتبار حال العلة الفاعلية ، ثم هذا النوع من الوجوه بعضها مستخرج من اعتبار حال كونه فاعلاً ، وبعضها فاعلاً ، وبعضها من اعتبار حال كونه قادراً ، وبعضها من اعتبار حال كونه مريداً ، وبعضها من اعتبار حال كونه حكيماً وبعضها من اعتبار حال كونه عالماً ، فهذا هو الإشارة إلى ضبط معاقد هذه الوجوه . ونحن نذكر كل قسم منها في مقالة إن شاء الله تعالى[3]

---

(١) من (ت)

(٢) من (ت)

(٣) بعد إن شاء الله من ت : « المقدمة الأولى في الوجوه . . . الخ . وفي (ط) المقالة الثانية في تقرير الوجوه . . . الخ .

المقالة الثانية

في

تقرير الوجوه المستخرجة من اعتبار حال الفاعلية، والمؤثرية

الفصل الأول
في
حكاية الحجة القوية
التي لهم في هذا الباب

قالوا : كل ما لا بد منه في كونه تعالى موجداً للأشياء ، ومكوناً لها : حاصل في الأزل [ومتى كان الأمر كذلك ، وجب أن يكون موجداً للأشياء ، ومكوناً لها في الأزل(١)]

أما المقام الأول : فالذي يدل على صحته : أنه لو لم يكن كل ما لا بد منه في الموجودية والمؤثرية حاصلاً في الأزل ، لصدق أن ذلك المجموع ما كان حاصلاً في الأزل ، ثم صار حاصلاً . فحصول ذلك المجموع بعد أنه ما كان حاصلاً ، إما أن يفتقر إلى مؤثر أو لا يفتقر . والثاني قول باستغناء الحادث عن المؤثر ، وذلك باطل بالاتفاق ، فبقي أنه لا بد لحدوث ذلك المجموع من مؤثر، والكلام في كيفية تأثير المؤثر في حدوث ذلك المجموع، عائد بتمامه. فيلزم إما التسلسل في الأسباب والمسببات ، وهو محال ، وإما الانتهاء إلى الاعتراف بأن كل ما لا بد منه في الموجودية والمؤثرية : حاصل في الأزل .

وأما المقام الثاني : وهو أنه لما ثبت أن كل ما لا بد منه في المؤثرية ، كان حاصلاً في الأزل . فإنه يجب صدور الأثر عنه . فنقول : الدليل عليه : وهو أنه عند حصول كل تلك الأمور ، إما أن يكون الأثر واجب الصدور عنه مطلقاً ،

---

(١) من (ط ، س)

أو لا يكـون كذلـك . والأول هو المطلوب ، والثاني بـاطل . لأنـه إن لم يكن الأثـر واجب الصدور ، فمـع تقديـر حصول [كـل[1]] تلك الأمور كـان ممكن الحصول ، وكل ما كان ممكناً ، فإنه لا يلزم من فرض حصوله محـال ، فلنفرض مع حصول كل تلك الأمور ، حصـول ذلك الأثـر تارة ، ولا حصـوله أخـرى . فاختصاص أحد الوقتين بحصول ذلك الأثر دون الوقت الثاني ، مـع أن حصول ذلك المجموع بالنسبة إلى الوقتين على السوية ، إما أن يتـوقف على انضمـام قيد زائد إليه ، أو لا يتوقف . [فإن توقف[2]] فحينئذ يكـون هذا القيـد الزائـد ، أحد الأمور التي لا بد منها في كونه تعالى مصدراً للأفعال ، لكنـا كنا قـد فرضنـا أن جملة الأمـور الحاصلة قبـل هذا القيـد ، كانت كـافيـة في المصـدريـة . هـذا خلف . وأيضـاً : فعند انضمـام هذا القيـد إليه ، إمـا أن يكون الأثـر ممكنـاً أو واجباً . ويعود التقسيم الأول فيه . وأما إن قلنـا : إن امتياز أحـد هذين الـوقتين بحصول الأثر فيه دون الوقت الثـاني ، لا يتوقف عـلى انضمام قيـد زائد إليـه ، فحينئذ يلزم رجحان أحد طرفي الممكن المتسـاويين[3] عـلى الآخر ، لا لمرجح . وهو محال . فثبت بما ذكرنا : أن كل ما لا بد منه في كونه تعالى مؤثراً موجـود في الأزل . [وثبت : أنه متى كان الأمر كذلك ، وجب حصول الأثر في الأزل[4]] وذلك ينتج المطلوب .

فهذا هو العمدة الكبرى للقوم في هذه المسألة [والله أعلم[5]]

فـإن قيل : الكـلام على هـذه الحجة من وجهـين : تارة يـذكر بحسب[6] الجواب ، وتارة بحسب إيراد المعارضات .

أما المقام الأول . وهو ذكر الجـواب : فنقول : لم لا يجـوز أن يقال : إن

---

(١) من (ت)
(٢) من (ت)
(٣) المتساوي (ت) .
(٤) من (س ، ط)
(٥) من (ط) .
(٦) بحسب ذكر (ط) .

كل ما لا بد منه في كونه تعالى مؤثراً وموجداً ، ما كان حاصلاً في الأزل [كان[1]] من جملة تلك الأمور : كونه تعالى مريداً لإحداث العالم ، وأنه تعالى [كان[2] يريد إحداث العالم في وقت معين ، فيما لا يزال .

فلهذا السبب اختص حدوث العالم بذلك الوقت . فإن قلتم فلم إقتضت إرادة الله تعالى إحداث العالم في ذلك الوقت [المعين[3]] دون ما قبله أو ما بعده ؟ فنقول الجواب عنه من وجوه :

[الوجه[4]] الأول [في الجواب[5]] : أن نقول : لم لا يجوز أن يقال : [إن[6]] إرادة الله تعالى أوجبت . بحقيقتها المخصوصة تخصيص إحداث العالم بذلك الوقت المعين ، وتلك الإرادة ليس لها صلاحية اقتضاء إحداث العالم في وقت آخر ، وعلى هذا التقدير يسقط قول القائل : [لم[7]] تعلقت تلك الإرادة بإحداث العالم في ذلك الوقت المعين ، ولم تتعلق بإحداثه في سائر الأوقات ؟ لأن تلك الإرادة لما كانت بحقيقتها المخصوصة ، يجب تعلقها بإحداث العالم في ذلك الوقت المعين ، وامتنع تعلقها بإحداث العالم في غير ذلك الوقت ، وكان ذلك الوجود[8] المخصوص ، والامتناع المخصوص ، من لوازم ماهية تلك الإرادة ، وامتنع قول القائل : لم وقعت تلك الإرادة على ذلك الوجه المعين ، دون سائر الوجوه ؟

الوجه الثاني في الجواب : أن يقال : لم لا يجوز أن يقال : إنما تعلقت إرادة الله تعالى بإحداث العالم في ذلك الوقت المعين ، لأن إحداث العالم في ذلك

---

(١) من (ط)
(٢) من (ت) .
(٣) سقط (ط) .
(٤) من (ت) .
(٥) من (ت) .
(٦) يقال : أراد الله (ت) .
(٧) من (ط) .
(٨) الوجوب (ط ، س) .

الوقت أصلح للمكلفين من إحداثه في سائر الأوقات فلأجل هذا المعنى إختص إحداث العالم بذلك الوقت المعين ؟

أقصى ما في الباب أن يقال : إنا لا نعرف لذلك الوقت المعين خاصية معينة ، إلا أنا نقول : عدم علمنا بذلك لا يقدح في حصوله [في ذلك الوقت[1]]

الوجه الثالث في الجواب : أنه تعالى عالم بجميع الجزئيات ، وهذا يقتضي أنه تعالى كان عالماً في الأزل ، بأن العالم يحدث في الوقت الفلاني بعينه . ومعلوم الله تعالى واجب الوقوع ، ممتنع التغير . والإرادة لا تعلق لها بالمحالات ، فلا جرم تعلقت إرادة الله [تعالى[2]] بإيقاع العالم في ذلك الوقت المعين ، ولم تتعلق بإيقاعه في سائر الأوقات .

الوجه الرابع في الجواب : لم لا يجوز أن يقال : إنما لم تتعلق الإرادة بإحداث العالم في الأزل ، لأن الحدوث عبارة عن الوجود الذي سبقه العدم ، والأزل عبارة عن نفي الأولية ، والجميع بينهما محال ، والمحال غير مقدور ولا مراد . وإذا ثبت هذا ، ظهر أن حصول الأزل مانع من الحدوث ، فكان الحدوث في الأزل محالاً ، فلهذا السبب لم تتعلق إرادة العالم في الأزل .

الوجه الخامس في الجواب : لم لا يجوز أن يقال : العالم قبل أن حدث ، كان ممتنع الوجود لعينه ولذاته ، ثم انقلب ممكن الوجود لعينه ولذاته ، فلهذا السبب لم تتعلق إرادة الله تعالى بإحداثه قبل الوقت الذي أحدثه فيه .

الوجه السادس في الجواب : لم لا يجوز أن يقال : إن قول القائل لم تعلقت إرادة الله تعالى بإحداث العالم في هذا الوقت : سؤال باطل ، لأن تلك الإرادة لو تعلقت بإحداث العالم في وقت آخر ، لا في هذا الوقت ، لكان ذلك السؤال المذكور عائداً ، ولما كان ذلك السؤال عائداً على كل التقديرات كان باطلاً ؟

---

(١) من (ط)
(٢) من (ت)

الوجه السابع في الجواب : لم لا يجوز أن يقال : إن قول القائل : لم تعلقت إرادة الله تعالى بإحداث العالم في ذلك الوقت ، ولم تتعلق [بإحداثه[٣]] في الوقت المتقدم على ذلك الوقت ، إنما يصح لو حصل قبل ذلك الوقت ، وقت آخر . وهكذا قبل كل وقت ، وقت آخر ، لا إلى أول . وهذا الكلام إنما يصح لو ثبت القول بقدوم الزمان ، وهذا [هو[١]] عين محل النزاع . فإن من اعتقد أن الزمان محدث ، اعتقد أنه لم يحصل قبل ذلك الأول وقت آخر البتة ، وعلى هذا التقدير امتنع أن يقال : لِمَ لَمْ يحدث العالم قبل أن حدث؟ لأن هذا الكلام إنما يصح لو حصل قبل ذلك الوقت وقت آخر ، فإذا لم يكن الأمر كذلك [امتنع قول القائل : لم[٢]] لم تتعلق إرادة الله بإحداث العالم قبل ذلك [الوقت[٣]] ؟

الوجه الثامن في الجواب : إن الإرادة لها صلاحية التعلق بإحداث العالم في هذا الوقت المعين ، صلاحية التعلق بإحداث العالم في سائر الأوقات ، بدلاً عن تعلقها بذلك الوقت المعين . ثم [إن[٤]] رجحان أحد الجانبين على الآخر ، يمتنع أن يتوقف على انضمام مرجح إليه . إذ [لو[٥]] كان الأمر كذلك ، لكانت تلك الإرادة عند حصول ذلك المرجح ، واجبة التعلق بذلك المتعلق الخاص ، وعند فقدانه ، تكون ممتنعة التعلق بذلك المتعلق الخاص ، وحينئذ لا يبقى بين الموجب بالذات ، وبين الفاعل المختار فرق . ولما كان هذا الفرق معلوماً بالضرورة ، ثبت أن القادر المختار يمكنه ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح أصلاً . والذي يقوي ما ذكرناه صور كثيرة :

فإحداها : أن الهارب من السبع إذا وصل إلى طريقين متساويين من كل الوجوه ، فإنه يختار أحدهما دون الثاني لا لمرجح .

وثانيتها : أن العطشان إذا خير بين شرب قدحين ، والجائع إذا خير بين

---

(١) من (ط)
(٢) من (ت)
(٣) سقط (ط) .
(٤) سقط (ط) .
(٥) من (ت) .

أكل رغيفين ، فإنه يختار أحدهما دون الثاني لا لمرجح .

وثالثها : أن الإنسان يبدأ بكسر جانب معين من جوانب الرغيف الواحد ، دون سائر الجوانب ، لا لمرجح .

وإذا عرفت هذه الصور الثلاثة ، أمكنك معرفة الحال في صور أخرى تشابهها .

الوجه التاسع في الجواب : أن يقال : إنه تعالى خلق العالم إظهاراً لقدرته ، وليستدل به على إلهيته . قالوا : وهذا [هو[1]] الجواب المذكور في القرآن وهو قول [الله[2]] تعالى ﴿ الله الذي خلق سبع سموات ، ومن الأرض مثلهن ، يتنزل الأمر بينهن ، لتعلموا : أن الله على كل شيء قدير ، وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً[3] ﴾ فبين : أنه تعالى إنما خلق هذه الأشياء ليستدل بها على كمال إلهيته ، وكمال قدرته .

وأما تعيين الوقت ، فغير لازم . لأنه لما كان الداعي له إلى خلق هذه الأشياء : هو الإحسان والتفضل . فالمحسن والمتفضل مختار في تعيين الوقت . فلم يكن هذا التعيين محتاجاً إلى سبب زائد . فهذه الوجوه التسعة هي الأجوبة المذكورة عن الحجة المذكورة .

وأما المقام الثاني وهو ما يتعلق بالمعارضات : فنقول : قصاري الحجة المذكورة أن يقال : إن تخصيص إحداث العالم بوقت معين ، مع كون ذلك [الوقت[4]] مساوياً لسائر الأوقات ، يوجب رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح ، فنقول : هذا أيضاً لازم على الفلاسفة .

وبيانه من وجوه :

---

(١) من (ط ، س)
(٢) قوله تعالى (ط) .
(٣) الطلاق (١٢) .
(٤) من (ط ، س) .

الأول : إن جرم الفلك [جرم[1]] بسيط عند القوم ، فتكون جميع النقط فيه متشابهة ، فاختصاص نقطتين معينتين من تلك النقط الغير المتناهية بالقطبية دون سائر النقط ، يوجب رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح .

الثاني : إن جميع المدارات المفترضة في الفلك متساوية ، لأن الفلك جسم بسيط ، فكما يكون قابلاً للحركة من المشرق إلى المغرب ، فكذلك يكون قابلاً للحركة من الشمال إلى الجنوب ، وكذلك القول في سائر المدارات التي لا نهاية لها، فوقوع الحركة على مدار واحد بعينه مع كونه مساوياً لسائر المدارات التي لا نهاية لها ، يوجب رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح .

الثالث : إنَّ الكوكب مركوز في موضع معين من أجزاء الفلك ، وجميع الأجزاء المفترضة في الفلك متشابهة . لما بينا : أنه بسيط . فحصول النقرة التي هي المكان لذلك الكوكب في ذلك الجانب المعين من ذلك الفلك ، دون سائر الجوانب ، يكون ترجيحاً لأحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح .

الرابع : إن الفلك الممثل إذا انفصل عن ثخنه فلك خارج المركز ، فإنه يبقى منه متممان : أحدهما : من داخل . والآخر : من خارج . والمتمم يكون مختلف الثخن لا محالة ، وذلك المتمم في نفسه جسم بسيط ، والبسيط [له[2]] طبيعة واحدة ، ثم إن تلك الطبيعة إقتضت في أحد جانب ذلك المتمم ثخناً عظيماً ، وفي الجانب الآخر منه رقة عظيمة وذلك يقتضي رجحان أحد طرفي الممكن [على الآخر[3]] لا لمرجح .

الخامس : إن الفلك جسم متشابه الأجزاء في الطبيعة ، ثم إن تلك الطبيعة اقتضت حصول سطح [محدب في الخارج ، وحصول سطح[4]] مقعر في الداخل ، والسطح المحدب ، يخالف السطح المقعر في أمور :

---

(١) من (ط) .
(٢) من (ط) .
(٣) من (ت) .
(٤) من (ط) .

أحدها : في كون أحدهما محدباً ، وكون الثاني مقعراً .

وثانيها : في كون المحدب خارجاً ، والمقعر داخلاً .

وثالثها : في كون المحدب أعظم ، كون المقعر أصغر . فههنا الطبيعة واحدة ، مع أنه حصل هذا النوع من الاختلاف .

السادس : الفلك جسم ثخين ، فيفترض في عمقه أجزاء ، وفي كل واحد [من[1]] سطحيه أجزاء أخرى . وجملة تلك الأجزاء متشابهة في تمام الماهية ، بناء على أن الفلك جسم بسيط ، وإذا كان الأمر كذلك ، كان اختصاص بعض تلك الأجزاء بالوقوع في العمق ، والبعض في الوقوع في السطح ورجحاناً للممكن ، لا لمرجح .

لا يقال : الفلك جسم واحد متصل وليس فيه أجزاء بالفعل ، فسقط ما ذكرتموه ، لأنا نقول : قد بينا بالدلائل القاطعة في مسألة الجوهر الفرد ، أن كل ما يقبل القسمة ، فإنه لا بد وأن يكون مركباً من أجزاء ، كل واحد منها يكون ممتازاً عن صاحبه امتيازاً بالفعل ، وإذا كان كذلك فقد سقط هذا العذر .

السابع : إن بديهة العقل حاكمة بأنه حصل خارج العالم أحياز لا نهاية لها ، فإنا نعلم بالضرورة أن الجانب الذي يحاذي القطب الشمالي ، مغاير للجانب الذي يحاذي القطب الجنوبي ، وهذا الامتياز في تلك الجوانب أمر يشهد به صريح العقل . لا يقال : الحكم بهذا المعنى هو فطرة القوة [الوهمية لا فطرة القوة[2]] العقلية . لأنا نقول : [إن[3]] هذا الكلام يوجب[4] القول بالسفسطة . لأنا إذا وجدنا من صريح [الفطرة[5]] حكماً جازماً ، لا شبهة فيه البتة ، وجب علينا أن نحكم بصحته . إذ لو قلنا : إنه حصل عندنا قوة وهمية

---

(١) من (ط) .
(٢) من (ط) .
(٣) من (ت) .
(٤) لا يوجب (ط ، س) .
(٥) من (ط ، س) .

لايجوز قبول حكمها ، وقوة عقلية يجب قبول حكمها ، فعلمنا بـأن هذا الحكم الجزم . حكم الوهم لا حكم العقل ، لا يكون معلوماً بالبديهة ، بل بالنظر . فحينئذ لا يصير حكم العقل مقبولاً ، إلا بعد هذا التمييز الذي لا يعرف إلا بالنظر ، وعلى هذا التقدير فإنه تتوقف صحة البديهات على صحة النظريات ، لكن من المعلوم بالبديهة أن صحة النظريات موقوفة على صحة البديهيات ، وحينئذ يتوقف كل واحد منهما على الآخر ، وذلك دور ، وهو باطل . فعلمنا : أن قول القائل : إن هذا الجزم مقتضى الوهم الكاذب ، لا مقتضى العقل الصادق : يوجب السفسطة . وذلك باطل . فثبت : أن كل ما جزمت به الفطرة الأصلية ، كان حقاً وصدقاً . لكن الفطرة الأصلية جزمت بأنّ الجانب الذي يلي القطب الشمالي ، متميز عن الجانب الذي يلي القطب الجنوبي ، وهذا يوجب القطع بصحة أحياز لا نهاية لها خارج العالم . وإذا ثبت هذا فنقول : وقوع كرة العالم في بعض جوانب ذلك الخلاء دون البعض ، يكون رجحاناً لا لمرجح .

الثامن : النطفة . إما أن تكون جسماً بسيطاً أو لا تكون ، فإن كان الأول فنقـول : القوة المصـورة عند القـوم قوة عديمة الشعـور والإدراك ، فتأثيـرهـا في حصـول الصـورة القلبيـة وبعض[1] أجـزاء تلك النـطفـة ، وحصـول الصـورة الدماغية في الجزء الآخر منها ، يكـون رجحانـاً لأحد طـرفي الممكن لا لمرجـح ، وإن كان الثاني [وهو[2]] إن لا تكون النطفة جسماً بسيطاً ، فنقول : إذا لم يكن بسيطاً كان مركباً ، والمركب مركب عن البسائط ، فكل واحـد من تلك البسائط إذا تكوّن عنه عضو ، وجب أن يكون ذلك العضو كرة ، لأن تأثير القوة الخـالية عن الشعور والإدراك في المادة البسيطة ، لا يكون إلا تـأثيراً واحـداً ، وحيث لم يكن الأمر كذلك ، بل حصلت أشكال مختلفة ، ومخالفة لشكل الكرة ، فحينئـذ يلزم منه رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر ، لا لمرجح .

التـاسع : لـو لزم من حصـول المؤثر التـام ، حصول الأثـر معه ، بحيث

(١) في بعض (س ، ط) .

(٢) من (ط ، س) .

يمتنع انفكاك ذلك المؤثر عن ذلك الأثر ، لزم كون ذلك المؤثر ممكن الوجود لذاته ، وهذا محال ، فذلك محال . بيان الشرطية : إنا نشاهد أن هذه الصور والأعراض ، قد تبطل بعد وجودها . وإن كان كذلك ، فحينئذ يلزم من عدمها ، عدم لوازم تلك المؤثرات ، ويلزم من عدم اللازم عدم الملزوم . ينتج : أنه يلزم من عدم هذه الصور والأعراض ، عدم مؤثراتها . ثم ذلك المؤثر إما أن يكون واجباً لذاته ، أو كان ممكناً لذاته ، فإن كان واجباً لذاته ، فحينئذ يلزم من عدم هذه الصور والأعراض ، عدم الموجود الذي هو واجب الوجود لذاته ، لكن كل ما كان قابلاً للعدم لم يكن واجب الوجود لذاته . ينتج : أن الواجب لذاته ليس واجباً لذاته . هذا خلف . وأما إن كان المؤثر في هذه الصور والأعراض الزائلة [أشياء[1]] ليست واجبة الوجود لذواتها ، بل كانت ممكنة لذواتها . فنقول : يلزم من عدم هذه الآثار والصفات ، عدم ما كان مؤثراً منها ، ثم عدمه لا بد وأن يكون أيضاً لعدم مؤثره ، ولا يزال يكون [عدم[2]] كل معلول ، أسفل لعدم علته التي هي فوقه ، حتى ينتهي إلى العلة الأولى ، وحينئذ يلزم من عدم هذه الآثار عدم ذاته ، وذلك باطل . فيثبت : أنه لا يلزم من حصول المؤثر التام ، وجوب حصول الأثر معه .

وأجاب الشيخ الرئيس عن كلام يشبه هذا السؤال : وذلك لأنه قال في كتاب الإشارات : « إنه يلزم من فرض ارتفاع المعلول ، [ارتفاع[3]] العلة ، لا على معنى [أن[4]] ارتفاع المعلول علة لارتفاع العلة ، . . بل على معنى أن ارتفاع [المعلول[5]] يدل على أن العلة ارتفعت أولاً ، حتى لزم من ارتفاعها ارتفاع المعلول ، وعلى هذا التقدير فقد اندفع السؤال » .

---

(١) من (ط) .
(٢) من (ط) .
(٣) من (ط ، س) .
(٤) من (س) .
(٥) من (ت) .

واعلم أن أبا الحسين البصري ، ذكر أيضاً هذا الجواب في كتابه[1] « التصفح » وارتضاه .

[قال مولانا رضي الله عنه[2]] : إنه مر بي زمان طويل ، وكنت أظن أن هذا الجواب حق ، ثم لاح لي : أنه ضعيف ، وأن السؤال باقي ، وتقريره : أن نقول : هب أن ارتفاع المعلول لا يوجب ارتفاع العلة ، بل يكشف عن أن العلة ارتفعت أولاً ، حتى لزم من ارتفاعها ارتفاع المعلول ، إلا أنا نقول : إنا نشاهد أن هذه الصور والأعراض قد تعدم بعد وجودها ، فوجب أن يدل ارتفاعها وزوالها على أن علتها قد ارتفعت وزالت ، حتى لزم من ارتفاع علتها ارتفاعها ، وإذا كان الأمر كذلك ، فارتفاع هذه الصور والأعراض ، يدل على ارتفاع [عللها ، وارتفاع عللها يدل على ارتفاع[3]] علل عللها ، ولا يزال يدل عدم كل علة نازلة ، على عدم العلة الفوقانية ، فوجب أن يتأدى أجزاء الأمر إلى أن يدل ارتفاع هذه الصور والأعراض ، إما على ارتفاع ذات العلة الأولى ، أو على ارتفاع قيد من القيود المعتبرة في كونه علة لما بعده ، وعلى التقديرين فإنه يلزم أن يكون واجب الوجود لذاته [ممكن الوجود لذاته[4]] قابلاً للفناء والعدم ، وذلك محال . وإذا بطل هذا ، ثبت أنه لا يلزم من وجود العلة التامة المستجمعة لجميع الجهات المعتبرة في العلية ، كون المعلول موجوداً معه ، وذلك [يبطل[5]] أصل الحجة المذكورة .

العاشر : أن نقول : إن لزم من دوام العلة دوام المعلول ، لزم [من دوام ذلك[6]] المعلول : دوام معلول ذلك المعلول . ثم الكلام في المعلول الثالث كما في المعلول الثاني والأول ، وعلى هذا التقدير ، لزم من دوام وجود العلة الأولى ، دوام وجود جملة الموجودات ، حتى لا يحصل في العالم شيء من

(١) من كتاب (ت) .
(٢) وأقول : إنه (ط) .
(٣) من (ط) .
(٤) من (ت) .
(٥) من (ت) .

التغيرات [البتة[1]] ومعلوم : أن ذلك باطل .

قالت الفلاسفة : الجواب عن هذا السؤال : أن المبدأ [الفياض[2]] موجود أزلاً وأبداً ، إلا أن شرط فيضان كل حادث عنه انقضاء الحادث الذي كان موجوداً قبله ، فلهذا السبب قلنا : إنه يجب أن يكون كل حادث مسبوقاً بحادث آخر ، لا إلى [أول[3]] والعلة الموجودة للكل ، المؤثرة في حصول الكل هو ذلك القديم . قالوا والذي يقرر أن الأمر كذلك : أن الحركات إما طبيعية أو قسرية ، وإما إرادية . والمعنى الذي ذكرناه حاصل في الكل من هذه الأقسام الثلاثة .

ما الحركات الطبيعية ، فهي مثل نزول الحجر من فوق إلى أسفل . وتقريره . أن الموجب لذلك النزول هو الثقل الحال في جوهر الحجر ، وذلك الثقل باقي في جميع الأوقات غير متبدل إلا أن تأثيره في إيجاب كل جزء من أجزاء تلك الحركة ، مشروط بانقضاء الجزء المتقدم ، وذلك لأنه لولا أن ذلك الجسم انتهى بحركته المتقدمة ، إلى ذلك الحد المعين من المسافة ، وإلا لامتنع كون الثقل القائم به ، موجباً انتقاله من ذلك الحد المعين إلى حد آخر ، فالموجب لكل جزء من أجزاء تلك الحركة هو ذلك الثقل . أما شرط كون ذلك الثقل مؤثراً في ذلك الجزء المعين من الحركة ، هو وصوله بالجزء المتقدم من الحركة إلى ذلك الجزء المعين من المسافة . وأما الحركات القسرية ، فالأمر أيضاً كذلك ، وذلك لأن الإنسان إذا رمى الحجر إلى فوق ، فقد أودع فيه قوة توجب صعود ذلك الحجر إلى فوق قسراً ، فالموجب لجميع أجزاء تلك الحركة ، إلا أن تأثير القوة في الجزء المعين من تلك الحركة ، مشروط بإنتهائه بالجزء المتقدم من الحركة ، إلى ذلك الحد المعين ، وأما في الحركات الاختيارية ، فالأمر أيضاً كذلك . لأن الإنسان إذا أراد أن يذهب إلى البلد الفلاني ليجد غريمه فيطالبه بالدين .

---

(١) من (ط ، س) .
(٢) من (ط) .
(٣) من (ت)

فهذه الداعية هي الموجبة لانتقاله من هذا البلد إلى ذلك ، وهذه الداعية باقية مع جميع الأجزاء الحاصلة في تلك الحركة ، إلا أن الخطوة المتقدمة ، شرط لكون تلك الداعية مؤثرة في حصول الخطوة الثانية ، فإنه لولا أن ذلك الحصول[1] إن إنتهى بسبب الخطوة الأولى إلى ذلك الحد المعين من المسافة ، وإلا امتنع كون تلك الداعية موجبة لانتقاله من ذلك الحد المعين إلى حدا آخر . فيثبت بهذا : أن المؤثر في جميع هذه الحوادث موجود باقي مبرأ عن جميع جهات التغيرات ، إلا أن تأثيره في حدوث كل حادث متأخر ، مشروط بتقدم الحادث المتقدم ، وهذا يقتضي أن يكون كل حادث مسبوقاً بحادث آخر ولا إلى أول . وعند هذا قالوا : ظهر أنه لو انقطع حدوث الحوادث لحظة واحدة ، لامتنع حدوث الحوادث بعد ذلك أبداً ، وظهر أنه لا يمكن إسناد الحوادث المتعاقبة إلى المؤثر القديم ، إلا[2] بهذا الطريق . قالوا : وهذا طريق معقول يتيسر على مذهبنا ، ولم يتيسر لأحد من أرباب المذاهب سوانا ، فكان ذلك دليلاً على شرف قولنا ، وقوة كلامنا .

قال المتكلمون والمحققون : لا شك أنكم بالغتم في التدقيق والتحقيق ، إلا أن البحث الغامض باقي كما كان ، وذلك لأنا نقول : لا شك أن العلة المؤثرية القديمة ، ما كانت موجودة لهذا الحادث المعين ، حال ما كان الحادث المتقدم عليه موجوداً ، ثم صارت في الوقت الثاني موجدة لهذا الحادث ، فصيرورة تلك العلة موجدة لهذا الحادث بعد أنها ما كانت كذلك : حكم حادث . فهذا الحكم الحادث ، إما أن يفتقر إلى مؤثر ، وإما أن لا يفتقر إليه . فإن كان الثاني فقد حدث أمر من الأمور لا لمؤثر ، وإذا عقل هذا في البعض ، فليعقل مثله في الكل . وهذا يوجب استغناء الممكن المحدث عن المؤثر . وهو محال .

وأما القسم[3] الأول : وهو أن يقال : حدوث تلك المؤثرية والموجدية ،

---

(١) الحيوان انتهى

(٢) لا (ت) .

(٣) والقسم (ت)

لا بـد له من علة . فـذلك المؤثـر إما أن يكـون عدمـاً ، أو وجوداً . فـإن كـان الأول ، وهـو أن يقال : المؤثـر في حدوث هـذه المؤثرية ، عدم ذلـك الحـادث السابق ، فهذا باطل . لأنه لو جـاز اسناد المعلول المـوجد إلى العـدم المحض في بعض الصور ، فلم لا يجوز مثله في سائر الصور ؟ وإذا كان كذلك ، فحينئذ لا يمكن الاستدلال بوجود شيء من الممكنات على مؤثر موجود .

وأما القسم الثاني : وهو أن يقال : تلك المؤثرية الحـادثة ، لا بـد لها من مؤثر موجود . فنقول : ذلك الموجود إما أن يقـال : إنه هـو الذي كـان متقدمـاً عليه ، أو يجب أن يكون مقارناً لـه [فإن كـان الأول[1]] فلنجوز مثله في سـائر الحـوادث ، وحينئذ يلزم من تجـويزه[2] أن يقـال : المقتضي لوجـود كل حـادث [حادث[3]] آخر سابق [عليه[4]]

أقصى ما في الباب أن يقال : هذا يوجب حدوث حوادث ، لا أول لها . إلا أنا نقول : هـذا غير ممتنـع عند جميـع الفلاسفـة ، بل هـذا عين مـذهبهم ، وصريح معتقدهم . وإذا كان الأمر كذلك ، فحينئذ لا يمكن الاستدلال بوجـود هـذه الممكنات عـلى وجود واجب الـوجود ، وأمـا إن قلنـا : إن تلك المؤثـريـة المتجددة ، لا بد لها من مؤثر موجود يكون حاصـلاً معها ، فـذلك[5] المؤثـر إن كان هو الذي فرضناه أثراً له ، لزم الدور ، وإن كان موجوداً آخر ، لزم وقـوع التسلسـل[6] في أسباب ومسببـات لا نهاية لهـا ، تحصل دفعـة واحـدة ، وذلـك محال . فظهر بهذا التقسيم اليقيني : أن حدوث الحوادث اليـومية لا بـد فيها من التزام [أحد[7]] أمور خمسة :

---

(١) سقط (ط ، س) .
(٢) يلزم تجويز أن (ط) .
(٣) من (ط ، س)
(٤) كم (س) .
(٥) وذلك (ت) .
(٦) من (ط) .
(٧) من (ت) .

أولها : وقوع الحادث لا عن [سبب[1]] مؤثر .

وثانيها : إسناد الأثر الموجود إلى مؤثر معدوم .

وثالثها : إستناد الأثر الموجود في الحال ، إلى مؤثر كان موجوداً قبل ذلك .

ورابعها : التزام الدور .

وخامسها : التزام التسلسل .

ومتى التزم الفيلسوف واحد من هذه المقدمات الخمس ، فسد عليه دليل إثبات الصانع . فهذا سؤال قاهر في هذا المقام .

وههنا آخر الكلام في إيراد السؤالات على الدلالة التي لخصناها للفلاسفة [والله أعلم[2]]

قالت الفلاسفة : أما الجوابات التسعة التي ذكرتموها ، فالكلام عليها من وجهين :

الأول : أن نقول : حاصل هذه الوجوه[3] التسعة ، يرجع إلى حرف واحد ، وهو أن كل ما لا بد منه في إيجاد العالم ما كان حاصلاً في الأزل ، أو[4] أن الممكن لا يحتاج إلى المرجح .

أما الجواب الأول : فلأنكم قلتم : إن إرادة الله تعلقت بإيجاد العالم في ذلك الوقت المعين ، ثم إن ذلك الوقت ما كان حاضراً في الأزل ، فالحاصل : أن العالم إنما لم يوجد في الأزل ، لأن حضور ذلك الوقت ، شرط لحدوث

---

(١) من (ت) .
(٢) من (ت) .
(٣) الأجوبة (ط ، س) .
(٤) وأن (ت) .

العالم ، وذلك الوقت ما كان حاضراً في الأزل ، ففات التخليق [والإيجاد [1]] لفوات شرطه .

وأما الجواب الثاني : فهو أن شرط دخول العالم في حضور ذلك الوقت ، المشتمل على تلك المصلحة ، وذلك الوقت ما كان حاضراً في الأزل ، فلم يحصل العالم لفوات شرطه .

وأما الجواب الثالث : فهو أن الوقت الذي علم الله ، أن العالم يوجد فيه ، شرط لحدوث العالم فيه ، وذلك الوقت ما كان حاضراً في الأزل ، فالعالم لم[2] يوجد ، لأن شرطه ما كان حاضراً .

وأما الجواب الرابع : فهو أن انقضاء الأزل ، شرط لحدوث العالم ، وذلك الشرط ما كان حاصلاً في الأزل ، ففات الإيجاد لفوات الشرط .

وأما الجواب الخامس : فهو أن كون العالم ممكن الوجود ، شرط لصدوره عن المؤثر ، وهذا الإمكان ما كان حاصلاً في الأزل ، ففات حدوث العالم لفوات شرطه .

وأما الجواب السادس : فحاصله يرجع إلى أنه وقع في ذلك الوقت المعين ، مع جواز وقوعه في سائر الأوقات ، لا لمخصص ولا لمرجح . فههنا التزام أن رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر ، وقع لا لمرجح .

وأما الجواب السابع : فحاصله راجع إلى أن جواز التقديم مشروط بحصول الوقت قبل ذلك [الوقت[3]] ولم يحصل الوقت ، فامتنع حصول التقديم ، ففات الإحداث قبل ذلك لفوات شرطه .

وأما الجواب الثامن : فحاصله راجع إلى أنه يمكن رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح ، وهكذا القول في الجواب التاسع .

---

(١) من (ت) .
(٢) إنما يوجد .
(٣) من (ت) .

فثبت : أن هذه الجوابات التسعة راجعة ، إما إلى[1] القول بأن الممكن المتساوي [الطرفين[2] غني عن المرجح والمؤثر [وإما[3]] [إلى[4]] القول بأن كل ما لا بد منه في المؤثرية ، ما كان حاصلاً في الأزل . إلا أنا نقول : القول بأن الممكن غني عن المؤثر : قول باطل ، من وجهين :

الأول : أنه مقدمة[5] بديهية أولية فالقدح فيه قدح في البديهيات

والثاني : إنا إذا حكمنا بأن الممكن قد يترجح أحد طرفيه على الآخر لا لمرجح أصلاً ، فحينئذ لا يمكننا أن نستدل بحدوث المحدثات ، وبإمكان الممكنات على افتقارها إلى مرجح ومؤثر ، وحينئذ ينسد علينا باب إثبات الصانع ، وأما القول بأن [كل[6]] ما لا بد منه في المؤثرية ما كان حاصلاً في الأزل ، فقد أبطلناه . حيث ذكرنا : أن مجموع ما لا بد منه في المؤثرية ، إن لم يكن حاصلاً في الأزل ، ثم صار حاصلاً فيها لا يزال ، فحينئذ إن قلنا : إنه حدث لا عن مؤثر ، عاد المحال المذكور .

وإن قلنا : إنه حدث لمؤثر، عاد التقسيم في كيفية تأثير المؤثر في تحصيل ذلك المجموع . فثبت : أن هذه الأجوبة [التسعة[7]] ليست أجوبة عن تلك الحجة البتة أصلاً .

واعلم أن قولنا : كل ما لا بد منه في المؤثرية ، يدخل فيه ذات المؤثر ، والشرائط المعتبرة في مؤثرية المؤثر ، وزوال جميع الموانع ، وحضور الوقت المناسب[8] وحضور المصالح المعتبرة . والأجوبة التسعة مشتركة في أن أحد هذه

---

(١) على (ط ، س) .
(٢) من (ت) .
(٣) من (ط ، س) .
(٤) من (ت) .
(٥) في (ط) تكرير .
(٦) من (ت) .
(٧) من (ت) .
(٨) الموافق (ط ، س) .

الأمور المعتبرة فاتت ، وحينئذ لا يكون المؤثر التام ، حاصلاً في الأزل .

فهذا بحث شريف عالي .

المقام الثاني : في بيان ضعف كل واحد من تلك الجوابات .

أما الجواب الأول ، وهو قوله : « إن تعلق إرادة الله تعالى بإحداث [العالم[1]] في ذلك الوقت واجب ، والواجب غني عن العلة » فنقول : هذا الكلام باطل .

ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : إن إرادة الله [تعالى[2]] إذا اقتضت إحداث العالم في ذلك الوقت المعين ، كان حضور ذلك الوقت المعين ، أحد الأمور التي عند حضوره ، تتم المؤثرية والموجدية . فنقول : ذلك الوقت ، إن كان حاضراً في الأزل ، وجب حصول الأثر ، وإن لم يكن حاضراً ، كان أحد الأمور المعتبرة في كونه تعالى موجداً للعالم ، فإننا [كنا[3]] بينا بالبرهان القاطع : أن كل الأمور المعتبرة في مؤثرية الله [تعالى[4]] في وجود العالم ، قد كان حاضراً في الأزل .

الحجة الثانية في بيان فساد هذا الجواب : أن نقول : إرادة الله [تعالى[5]] إما أن يقال : إنها صالحة لاقتضاء إحداث العالم في سائر الأوقات ، أو غير صالحة ، إلا لاقتضاء إحداث العالم في ذلك الوقت المعين . فإن كان الأول ، فحينئذ يكون نسبة تلك الإرادة إلى اقتضاء إحداث العالم في ذلك الوقت ، كنسبتها إلى اقتضاء إحداث العالم في سائر الأوقات . وإذا كان الأمر كذلك ، فحينئذ اقتضاء تلك الإرادة ، إحداث العالم في ذلك الوقت دون سائر الأوقات ، يكون أمراً جائزاً . فإن كان قد حصل الرجحان ، لا عن مرجح ،

---

(1) من (ط) .
(2) من (ت) .
(3) من (ط ، س) .
(4) من (ط) .
(5) من (ت) .

فقد جوزتم حصول رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح، وذلك باطل. وإن أحوجتموه إلى مرجح، عاد البحث في أن ذلك المرجح، هل هو صالح للطرفين، أو غير صالح إلا للطرف الواحد؟ وأما إن كان الحق هو القسم الثاني، وهو أن تلك الإرادة متعينة لاقتضاء إحداث العالم في ذلك الوقت المعين، وليس لها صلاحية اقتضاء إحداث العالم في سائر الأوقات، فحينئذ لا يكون الله تعالى مختاراً بل كان موجباً بالذات لهذا الأمر المعين [فإن ذاته مستلزمة لتلك الإرادة، وتلك الإرادة مستلزمة لإحداث العالم في ذلك الوقت المعين[1]] ومستلزم المستلزم: مستلزم. فتكون ذات الله [تعالى[2]] مستلزمة لإحداث العالم في ذلك الوقت المعين، وليس له إمكان إحداثه في وقت آخر، فلا معنى للموجب إلا ذلك. وهذا يقدح في قولكم: إن إله العالم فاعل مختار.

الحجة الثالثة في بيان ضعف هذا الكلام: أن نقول: [إن[3]] تلك الإرادة [لما[4]] اقتضت إحداث العالم في ذلك الوقت المعين. فذلك الوقت المعين هل هو حاضر في الأزل أو غير حاضر في الأزل؟ فإن كان حاضراً في الأزل، لزم حصول الأثر لا محالة في الأزل، وإن كان غير حاضر في الأزل، فذلك الوقت المعين أمر حادث، فلا بد وأن يكون حدوثه بإحداث الله [تعالى[5]] فإما أن يقال: إنه تعالى أراد إحداث ذلك الوقت، من غير أن يختص إحداثه بوقت معين، أو يقال: إنه أراد إحداثه بشرط أن يختص إحداثه بوقت معين، فإن كان الأول، لزم أن يكون ذلك الوقت حاصلاً [في الأزل[6]] وحينئذ يعود ما ذكرنا من أنه يلزم قدم الأثر، وإن كان الثاني وهو أنه تعالى أراد إحداث ذلك الوقت في وقت آخر معين، لزم افتقار ذلك الوقت إلى

---

(١) من (ط ، س).
(٢) من (ت).
(٣) من (ت).
(٤) (ط ، س).
(٥) من (ت).
(٦) من (ط).

وقت آخر ، ولزم التسلسل . ثم [إن[1]] ذلك التسلسل إن وقع دفعة واحدة فهو محال ، لما ثبت أن القول بإثبات أسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة واحدة : محال . وإن كان بحيث يكون كل واحد منها مسبوقاً بآخر ، لا إلى أول ، كان هذا قولاً بأنه تعالى موجد لهذه الحوادث من الأزل إلى الأبد . وهو المطلوب .

الحجة الرابعة : هي : أن تلك الإرادة ، لما لم تقتض إحداث العالم فيما قبل ذلك ، وإنما[2] اقتضت إحداث العالم في ذلك الوقت [المعين[3]] فهذا يوجب أن يكون وقت الفعل متميزاً عن وقت الترك ، بخاصية لأجلها اقتضت الإرادة إيقاع الفعل فيه لا في غيره ، وذلك يقتضي قدم الأوقات . والخصم لا يقول به .

الحجة الخامسة : أن نقول : إن ذلك الوقت ، إما أن يكون مساوياً لسائر الأوقات في تمام الماهية ، أو لا يكون . فإن كان الأول كانت نسبة تلك الإرادة إلى ذلك الوقت ، كنسبتها إلى سائر الأوقات ، ضرورة [أن [4]] المتماثلات يجب استواؤها في جميع الأحكام ، وذلك يبطل القول بأن تعلق الإرادة بإحداث العالم في ذلك الوقت واجب ، وأن تعلقها بإحداث العالم في غير ذلك الوقت ممتنع : كلام باطل . وإن كان الثاني ، وهو أن كل جزء من أجزاء الزمان ، فإنه مخالف بالماهية للجزء الآخر ، فحينئذ يلزم أن يكون مرور الوقت عبارة عن تعاقب تلك الحوادث المختلفة ، وتوالي تلك الحقائق المتلاصقة ، وهذا عين القول بأن كل حادث مسبوق بحادث آخر ، لا إلى أول .

الحجة السادسة : إنا سنبين بالوجوه الكثيرة : أن قولنا : إنه تعالى أراد في الأزل أن يحدث العالم فيما لا يزال في الوقت المعين ، يفيد أنه تعالى كان في الأزل ، قد عزم على الإيجاد فيما لا يزال .

---

(١) من (ت) .
(٢) وإن (ت)
(٣) من (ط)
(٤) من (ط ، س)

وسنبين أيضاً : أن الإيجاد والتكوين لا يمكن إلا بالقصد[1] إلى الإيجاد ، ونبين أن ماهية العزم مخالفة[2] لماهية القصد ، ونبين أن العزم على الفعل ، يمتنع أن ينقلب بعينه قصداً إلى الفعل ، وأنه لا بد من الاعتراف بأنه يبطل ذلك العزم ، وأنه يحدث القصد[3] وعند هذا يظهر فساد قول من يقول : إن ذلك العزم يكفي في إحداث العالم في الوقت المعين .

فهذه جملة الدلائل المذكورة على إبطال الجواب الأول .

وأما الجواب الثاني : وهو قولهم : إنما اختص حدوث العالم بذلك[4] الوقت المعين ، لأجل أن إحداث العالم في ذلك الوقت أصلح وأنفع للمكلفين .

فنقول : هذا الجواب أيضاً في غاية الضعف . والذي يدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : إن الوقت المشتمل على المصلحة الراجحة . هل كان حاصلاً[5] في الأزل ، أو ما كان حاصلاً . فإن كان حاصلاً ، لزم حصول الفعل في الأزل . وإن قلنا : إنه لو كان حاصلاً في الأزل ، مع أن ذلك الوقت أحد الأمور المعتبرة في المؤثرية ، فحينئذ يكون هذا قولاً بأن كل ما لا بد منه في كونه تعالى مؤثراً في الفعل ، وموجداً له : ما كان حاصلاً في الأزل . لكنا بينا بالدليل أن ذلك باطل .

الحجة الثانية : أن نقول : هب أن ذلك الوقت ، اختص بهذه الزيادة من المصلحة . إلا أنا نقول : اختصاص ذلك الوقت بتلك الزيادة من المصلحة ، هل يقتضي وجوب تخصيص إحداث العالم بذلك الوقت ، أو لا يقتضي وجوب هذا التخصيص ؟ فإن كان الأول فحينئذ يكون إله العالم موجباً بالذات لا فاعلاً

---

(١) إلا بقصد الإيجاب (ت) .
(٢) مخالفة الفعل ونبين العزم (ت) .
(٣) بالقصد (ت) .
(٤) العالم بالوقت (ت) .
(٥) حاضراً (ت) .

بالإختيار ، وإن كان الثاني فنقول : [فعلى[1]] هذا التقدير لا يمتنع مع اختصاص ذلك الوقت المعين ، بهذا النوع من المرجح أن لا يحدث العالم في ذلك الوقت ، لأن كل ما كان ممكناً ، فإنه لا يلزم من فرض وقوعه محال ، فليفرض مع حصول هذا المرجح تارة ، حصول هذا الاختصاص ، وتارة لا حصول . فامتياز الحصول عن اللاحصول، إن توقف على انضمام مرجح إليه ، فحينئذ لا يكون مجرد اختصاص ذلك الوقت بذلك القدر من المصلحة ، كافياً في حصول الرجحان . وإن لم يتوقف على انضمام مرجح زائد إليه ، فحينئذ يلزم رجحان أحد طرفي الممكن المتساوي[2] على الآخر لا لمرجح . وهو محال .

الحجة الثالثة في إبطال هذا الكلام : أن نقول : اختصاص ذلك الوقت بتلك المصلحة الراجحة ، إما أن يكون لذات ذلك الوقت ، أو لشيء من لوازمه ، ولا لشيء من لوازمه . والأول باطل من وجهين :

الأول : إنه لما كان ذلك الوقت المعين موجباً لذلك الأثر الخاص ، سائر الأوقات لم تكن كذلك ، لزم أن تكون هذه الأوقات ماهيات مختلفة وحقائق متباينة . لأن الاختلاف في اللوازم ، يدل على الإختلاف في الملزومات ، وحينئذ يلزم أن تكون الأوقات عبارة عن حوادث متعاقبة ، وأمور متلاصقة متلاحقة ، فيكون هذا قولاً بأن كل حادث مسبوقاً بحادث آخر[3] لا إلى أول .

الثاني : إنه لما كان للوقت المعين ، صلاحية اقتضاء الأثر المعين لذاته ، [وهذا[4]] هو المصلحة المعينة ، كان هذا حكماً بأن الوقت المعين صالح لأن يكون علة للأثر المعين ، وإذا كان هذا جائز ، فلم لا يجوز أن يكون [مقتضى[5]] الوقت المعين ، علة لحدوث الحوادث المعينة ؟ وإذا كان محتملاً ،

---

(١) من (ط ، س)
(٢) المساوين (ط) .
(٣) من (ط) .
(٤) من (ط ، س) .
(٥) من (ط)

فلم لا يجوز أن يكون المقتضى لحدوث العالم في الوقت المعين ، [هو ذلك الوقت المعين[1]] وحينئذ يلزم نفي الصانع وهو باطل ؟

أما القسم الثاني : وهو أن يقال : المقتضى لحدوث تلك الخاصية المعينة لازم من لوازم ذلك الوقت ، فكل ما ذكرناه في إبطال القسم الأول فهو عائد ههنا ، لأن ههنا قد جعلنا ذلك الوقت علة لتلك الخاصية ، وجعلنا تلك الخاصية علة لتلك المصلحة .

وأما القسم الثالث : [وهو[2]] أن اختصاص ذلك الوقت بتلك الخاصية لما لم يكن لذاته ، ولا لشيء من لوازم ذاته ، فحينئذ يكون اختصاص ذلك الوقت بتلك المصلحة من الجائزات ، فكل ما ذكرناه في اختصاص ذلك الوقت بحدوث العالم فيه ، فإنه عائد في اختصاص ذلك الوقت بتلك المصلحة . فيثبت بما ذكرنا : أن هذا الجواب فاسد .

الحجة الرابعة في إبطال هذا الجواب : أن نقول : هذا الكلام بناء على أنه تعالى لا يفعل الأفعال [إلا[3]] على وفق مصالح العباد ، وقد سبق الكلام المستقصى في إبطال هذا الأصل .

الحجة الخامسة في إبطاله : أن نقول : هب أنه تعالى يراعي المصالح ، إلا أن من المعلوم بالضرورة أنه تعالى لو قدم خلق العالم على الوقت الذي خلقه فيه بجزء من ألف جزء من لمحة واحدة ، أو أخر خلقه عن ذلك الوقت بهذا القدر من الوقت ، فإنه لا يتفاوت شيء من مصالح المكلفين البتة ، لا سيما إذا قلنا : إن الله تعالى لا يطلعهم على [هذا[4]] القدر من التفاوت ، ولا يوقفهم عليه . ولو أنه زاد في مقدار الفلك [الأعظم[5]] جوهراً فرداً ، أو نقص هذا

---

(١) من (ت) .
(٢) من (ط ،س) .
(٣) من (ط) .
(٤) من (ط) .
(٥) من (ت) .

المقدار عنه . فإنه لا يتفاوت شيء من مصالح المكلفين البتـة . فيثبت : أن هذا الذي قالوه فاسد .

الحجة السادسة : إن كل مصلحـة يمكن عودهـا إلى واحد من المكلفين ، فتلك المصلحة لا معنى لها إلاّ إيصال نفع في الدنيا أو في الآخرة إليه ، ولا معنى للنفع إلا اللذة والسرور ، أو دفع الألم والغم ، وكل ذلـك فإنـه تعالى قـادر على إيصاله إلى المكلف ، سواء خلق [العالم][1] في ذلك الوقت ، أو خلقه في وقت آخر . فيثبت : أنه لا تختلف أحوال الخلق في المصالح والمفاسد ، بسبب حدوث العـالم في الوقت المعـين ، أو عدم حـدوثـه في ذلـك الـوقت : فقـد ظهـر بهـذه البيانات : ضعف هذا الجواب . [والله أعلم[2]]

وأمـا الجواب الثـالث : وهو قـولهم : إنه تعـالى إنما خص إحـداث العالم بذلك الـوقت ، لأنه تعـالى علم[3] في الأزل أن العالم يحـدث في ذلك الـوقت ، وخلاف معلوم الله ممتنع الوقوع . فنقول : هذا الجـواب أيضاً ضعيف . ويـدل عليه وجوه :

[الوجه] الأول[4] : أن نقول : إن على سياق كلامكم ، يكـون حصول ذلك الوقت الذي علم الله تعالى ، أن العـالم يحدث فيه أحد الأمـور التي لا بد منها في حدوث العالم . فنقول : ذلك الوقت هل[5] كان حاضراً في الأزل أو مـا كان حاضراً في الأزل ؟ فإن كـان الأول لزم حصـول العالم في الأزل ، وإن كـان الثاني فنقول : إن حضور[6] ذلك الوقت أحد الأمور المعتبرة في حـدوث العالم ، وأنه ما كان حاضراً . فهذا يقتضي أن جملة الأمور المعتبرة في كونه تعالى موجـداً للعـالم ، ما كـانت حاضـرة . فيثبت : أن حاصـل هذا الجـواب يرجـع إلى هذا

---

(١) من (ط ، س) .
(٢) من (ط ، س) .
(٣) عالم (ط) .
(٤) من (ط) .
(٥) هل (ط) .
(٦) حصول (ت) .

الحرف . لكنّا بالدليل(١) القاهر بينا صحته .

الوجه الثاني في بيان ضعف هذا الجواب : أن نقول : تعليل الإرادة بالعلم باطل . وذلك لأن العلم يتبع المعلوم ولا يستتبعه(٢) فالعلم يتعلق بالشيء على ما هو عليه ، فإن كان حدوث العالم مختصاً بذلك الوقت ، فحينئذ يتعلق علم الله باختصاص حدوث العالم بذلك الوقت ، وإذا ظهر أن العالم يتبع المعلوم فنقول : علم الله إنما يتعلق باختصاص حدوث العالم بذلك الوقت ، لو كان [ذلك(٣)] الحدوث مختصاً بذلك الوقت ، لكنكم زعمتم : أن الحدوث إنما اختص بذلك الوقت ، لأن إرادة الله تعالى اقتضت تخصيص إحداث العالم بذلك الوقت ، فلو عللنا هذه الإرادة بذلك العلم ، لزم الدور . وأنه باطل .

والوجه الثالث في إبطال هذا الجواب : أن نقول : إن مع حصول هذا العلم المخصوص ، إما أن تكون الإرادة صالحة لتخصيص إحداث العالم بسائر الأوقات ، أو لا تصلح . فإن صلحت لم يكن هذا العلم(٤) سبباً لذلك الاختصاص ، وإن لم تصلح فحينئذ يكون إله العالم موجباً بالذات ، لا فاعلاً بالاختيار . وهذا عندكم باطل . وبتقدير ثبوته فيلزم قدم العالم .

وأما الجواب الرابع : وهو قولهم : إنما امتنع حصول الإيجاد في الأزل ، لأن الأزل مانع من الإيجاد . فنقول : هذا الجواب أيضاً ضعيف . ويدل عليه وجوه :

الأول : إن على هذا التقدير يكون أحد الأمور المعتبرة في صحة الإيجاد هو زوال الأزل . فيرجع حاصل هذا الكلام إلى أن كل ما لا بد منه في المؤثرية ، ما كان حاصلاً في الأزل . لكنا أبطلنا هذا الكلام بالبرهان اليقيني .

الثاني : إنا سنقيم الدلائل القاهرة على أن إستناد(٥) الممكن إلى المؤثر أزلاً

---

(١) بالدلائل القاهرة (ط) .
(٢) يسبقه (ت) .
(٣) من (ت) .
(٤) العالم (ت) .
(٥) إن إسناد .

وأبداً غير ممتنع . ونبين أن الحدوث ليس علة للحاجة ، ولا جزء من هذه العلة ، ولا شرطاً لهذه العلة . وحينئذ يسقط هذا الكلام .

الثالث : إنا نقول : هذا الأزل الذي جعلتموه مانعاً من الإيجاد والتكوين ، إما أن يكون واجب الثبوت لذاته ، أو ممكن الثبوت لذاته . فإن كان الأول ، فإنه يمتنع[1] الزوال . فحينئذ يلزم أن لا يوجد الفعل أبداً . وإن كان الثاني فحينئذ يكون ممكناً ، فيفتقر إلى المرجح . وكل مفتقر إلى المرجح ، فإنه ليس أزلياً عند القائلين بهذا الجواب .

ينتج : أن مسمى الأزل واجب أن لا يكون أزلياً . وعلى هذا التقدير فإن الذي جعلوه [مانعاً[2]] من الفعل غير حاصل في الأزل . وذلك هو المطلوب .

الرابع : إن هذا الذي سميتموه بالأزل ، هل هو وقت متعين في نفسه ، موجود في ذاته ، أم لا ؟ فإن كان وقتاً متعيناً في نفسه موجوداً بذاته ، فهو وقت مشار إليه ، فهو ليس بالأزل . بل كل ما يقع فيه فإنه يكون واقعاً في وقت محدود له أول . فلا يكون المانع من الفعل والتكوين حاصلاً . وأما إن كان ذلك الوقت ليس وقتاً موجوداً في نفسه ، متعيناً في ذاته ، فهذا مما لا وجود له في الخارج البتة ، وإنما وجوده في الأوهام والأذهان . ومثل هذه الخيالات والأوهام لا تكون مانعة من الشيء في نفس الأمر .

وأما الجواب الخامس : وهو قولهم : [لم[3]] لا يجوز أن يقال : العالم كان ممتنع الوجود بعينه ، ثم انقلب ممكن الوجود لعينه ؟ فنقول : هذا أيضاً ضعيف . ويدل عليه وجهان :

الأول : إن إمكان العالم أحد الأمور المعتبرة في كونه تعالى موجداً للعالم ، فإن[4] كان هذا الإمكان غير حاصل في الأزل ، لم تكن كل الأمور المعتبرة في

---

(١) كان ممتنع .
(٢) من (ط) .
(٣) من (ط) .
(٤) فإذا (ط) .

كونه تعالى موجداً للعالم ، حاصلاً في الأزل . لكنا بينا أن هذا الكلام باطل .

الثاني : إن [ما[1]] كان ممتنعاً لذاته ، يستحيل أن ينقلب ممكناً [لذاته[2]] ويدل عليه وجوه :

الأول : إن كون الممكن ممكناً ، إما أن يكون من لوازم تلك الماهية ، أو من عوارضها . فإن كان الأول [لزم[3]] أن يقال : الممكن ممكن أبداً . وعلى هذا التقدير [فإنه يمتنع أن يقال : الممتنع لذاته ينقلب ممكناً لذاته . وإن كان الثاني فحينئذ[4]] يكون الإمكان من عوارض تلك الماهية . فتكون تلك الماهية قابلة لذلك الإمكان ، إن كان من اللوازم . فقد حصل المطلوب . وإن كان من العوارض كان الكلام فيه كما[5] في الأول . فيلزم التسلسل .

الثاني : وهو أن هذه الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن كل ما سواه ، إما أن يحصل [فيها[6]] تنزه[7] عن قبول الموجودات[8] أو لا يحصل فيها هذا التنزه[9] فإن كان الأول وجب أن يكون ممتنع الوجود أبداً ، وإن كان الثاني وجب أن يكون ممكن الوجود أبداً . فأما القول بأنه يكون ممكناً لذاته في بعض الأوقات ، وممتنعاً لذاته في غير تلك الأوقات ، فهو على خلاف صريح العقل .

الثالث : إنا لو جوزنا انقلاب الممتنع لذاته ممكناً لذاته ، فلم لا نعقل أن ينقلب الممكن لذاته واجباً لذاته ، وينقلب الممتنع لذاته واجباً لذاته ؟ وحينئذ لا يبعد أن يقال : إن المحدث قبل وجوده كان ممتنعاً لذاته ، وعند دخوله في الوجود انقلب واجباً لذاته ، وحينئذ لا يمكنكم الإستدلال بحدوث المحدثات ، وإمكاناتها على واجب الوجود لذاته .

---

(1) من (ت) .
(2) من (ط ، س) .
(3) من (ت)
(4) من (ت) .
(5) كالكلام (ط) .
(6) من (ط) .
(7) نبوة (ط) .
(8) الوجود (ط)
(9) هذه النبوة (ط) .

وأما الجواب السادس[1] : وهو قولهم : إن إرادة الله تعالى لو تعلقت بإحداث العالم في وقت آخر ، لكان السؤال المذكور عائداً ، وهو أن يقال : ولم تعلقت إرادته سبحانه بإحداث العالم في ذلك الوقت دون هذا الوقت ؟ ولما كان هذا السؤال عائداً على كل التقديرات ، كان [السؤال[2]] ساقطاً . فنقول : هذا الجواب أيضاً ضعيف . ويدل عليه وجوه :

الأول : أن نقول : بأن تأثير قدرة الله تعالى في وجود العالم إما أن يكون مختصاً بوقت معين ، أو لا يكون مختصاً بوقت معين . والأول باطل ، لأن تخصيص ذلك الوقت [المعين[3]] بذلك الإيجاد من غير مخصص يوجب رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح . وهو محال . ولما بطل هذا القسم تعين القسم الثاني ، وهو أن يقال : تأثير قدرة الله [تعالى[4]] في وجود العالم غير مختص بوقت معين ، بل هو دائم الحصول في كل الأوقات . وذلك يقتضي كون[5] العالم موجوداً أبداً سرمداً . وعند هذا يظهر أن المحال غير لازم على كل الأقسام ، بل هو لازم على أحد القسمين ، ولما كان هذا القسم مستلزماً للمحال ، ثبت أن مستلزم المحال : محال ، ثبت أن هذا القسم [محال[6]] ولزم منه : أن يكون الحق هو القسم الثاني ، وهو أن يكون تأثير قدرة الله تعالى في وجود[7] العالم غير مختص بشيء من الأوقات البتة ، بل هو ثابت أزلاً وأبداً .

فيثبت : أن هذا الجواب في غاية الضعف . فإن قالوا : وكذلك القول بالتأثير الدائم أيضاً : باطل . لأن إيجاد الفعل في الأزل : محال . فنقول : فهذا

---

(١) الثالث (ت) .
(٢) السؤال (ط)
(٣) من (ط ،س)
(٤) من (ت) .
(٥) وجود (ط) .
(٦) من (ط) .
(٧) حق (ت) .

عود إلى الجواب المتقدم ، من كون الأزل مانعاً عن التأثير . وقد سبق الكلام عليه .

الوجه الثاني في بيان ضعف هذا الجواب : أن نقول : إن كان الكلام الذي ذكرتم صحيحاً ، لزمكم أن تحكموا بأن الحادث يحدث لا لمؤثر ، وأن يترجح الممكن لا لمرجح ، وذلك لأنا إذا قلنا : ليس حدوث هذا الحادث في هذا الوقت ، أولى من حدوثه في سائر الأوقات ، [فوجب أن يكون اختصاص هذا الحادث بهذا الوقت لمرجح . فيقال [1] :] ولو أنا قدرنا : أن هذا الحادث حدث في وقت آخر ، لا في هذا الوقت ، لكان [هذا[2]] السؤال عائداً . فيثبت : أن هذا السؤال عائد على جميع التقديرات ، وما كان كذلك [كان[3]] سؤالاً باطلاً ، فوجب أن يكون طلب هذا المرجح باطلاً ، وأن يحكم بأنه يجوز[4] أن يختص حدوث هذا الحادث المعين بهذا الوقت لا لمرجح ، وكما أن هذا الكلام باطل ، فكذلك الكلام الذي ذكرتموه يجب أن يكون باطلاً .

الوجه الثالث في دفع [هذا[5]] الجواب : أن نقول : لما سلمتم أن هذا الطلب عائد على كل التقديرات ، كان [هذا[6]] من أدل الدلائل على صحة هذا الطلب ، وذلك لأنا [إذا[7]] ادعينا أن اختصاص الحادث بالوقت المعين ، مع جواز حصوله قبل ذلك الوقت وبعده ، لا بد وأن يكون لمرجح . فلو قدرنا أنه حصل اختصاص حادث بوقت معين لا لمرجح ، كان ذلك نقضاً على تلك القضية ، ومبطلاً لها . أما لما كانت هذه القضية مطردة سليمة عن النقض ، كان ذلك من أدل الدلائل على صحتها . فيثبت : أن عود هذا الطلب على كل

---

(١) من (ت)
(٢) من (ت)
(٣) من (ت)
(٤) يحكم بجواز (ط)
(٥) من (س)
(٦) ذلك (ط)
(٧) من (ط ، س)

التقـديـرات ممـا يـوجب صحـة هـذه القضيـة ، ولا يـوجب فسـادهـا . [والله أعلم[1]]

وأما الجواب السابع : وهو قولهم : إن قـول القائـل : لم حدث العـالم في هذا الوقت ، ولـم[2] يحدث قبله ؟ إنما يصـح لو حصـل قبل هـذا الوقت وقت آخر ، وعندنا : أن هذا الوقت هو أول الأوقات ، فلم يحصل قبله وقت آخـر . فسقط هذا السؤال . فنقول : هذا الجواب أيضاً ضعيف . ويدل عليه وجوه :

الأول : إنا نعلم بالضرورة أن عدم كل حادث سابق على وجوده ، فلولا حصول القبلية قبل ما فرضتموه أول الحوادث[3] وإلا لما شهدت الفطرة بأن عدم كل شيء قبل وجوده .

والثاني : إن إله العالم إما أن يكـون مقارنـاً[4] لوجـود العالم ، أو يكـون سابقاً عليـه . **والأول** يوجب [إمـا[5]] قدم العـالم أو حدوث الإلـه ، وكلاهمـا محالان . والثاني على قسمين . لأنه تعالى إمـا أن يكون سـابقاً عـلى العالم بمـا لو فرضنا الحوادث موجودة ، لكانت إمـا متناهيـة أو غير متنـاهية ، والأول يـوجب حـدوث الإله ، فبقي الثـاني وهو أن الإلـه متقدم عـلى العـالم ، بمـا لـو فـرضنـا الحـوادث موجـودة ، لكانت تلك الحـوادث غير متنـاهية ، وحينئذ نقول : إنـا مرادنا من القبلية هذا المعنى .

والوجه الثالث في إبطال هـذا الجواب :إنانفرض أن فلك الثوابت دار من [أول][6] حدوث العالم إلى يومنا هذا، ألف ألف دورة. فنقول: هـل كان يمكن

---

(١) من (ت) .
(٢) ولم لا (ط) .
(٣) الجواب (ت)
(٤) أن يقارن بوجود (ت)
(٥) إما (ت) .
(٦) من (ط ، س)

أن يحدث فلك الثوابت بحيث [كان[1]] يحصل من أول حدوثه إلى الآن ألف ألف دورة ، أم لا ؟ فإن كان ذلك ممتنعاً ، فقد عاد الحديث[2] المذكور من أن العالم كان ممتنع الوجود لعينه ، ثم انقلب ممكن لعينه ، وهو محال ، وإن كان ذلك ممكناً ، فهذا هو المراد من القبلية والبعدية ، سواء عبر عنه بهذا اللفظ أم لا .

وأما الجواب الثامن : وهو قولهم : القادر يمكنه ترجيح أحد الطرفين على الآخر لا لمرجح . فنقول : هذا الجواب : ضعيف وذلك لأن القادر هو الذي يكون متمكناً من الفعل، ومن تركه ، بدلاً عنه . فنسبة هذه القادرية إلى الطرفين على السوية ، فإما أن يكون هذا القدر كافياً في أن يكون مصدراً للفعل بعينه ، وإما أن لا يكون كافياً فيه . فإن كان كافياً فيه كان ذلك ترجيحاً[3] لأحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال . وأيضاً : فنحن نجد من أنفسنا وجداناً ضرورياً أن هذا القدر لا يكفي في وقوع أحد الطرفين ، بل ما لم يرجح أحد الطرفين على الآخر بسبب قصد وميل وترجيح ، لم يحصل[4] الرجحان . وأيضاً : فعلى هذا التقدير يكون وقوع هذا الفعل : محض الاتفاق العاري عن كل الأسباب . وأما [إن[5]] لم يكن مجرد القادرية كافياً في حصول هذا الرجحان ، فحينئذ يجب انضمام أمر آخر إليه ، وحينئذ يسقط هذا الجواب بالكلية .

واعلم أن قول القائل : القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر فهل لقولنا : يرجح مفهوم زائد على كونه قادراً ، أو ليس له مفهوم زائد ؟ فإن كان الأول ، فحينئذ ظهر أن رجحان الفعل على الترك : ما حصل لمجرد كونه قادراً ، وإنما حصل عند انضمام هذا المفهوم الزائد إلى أصل القادرية . وإذا

(١) كان (ط)
(٢) البحث (ط) .
(٣) رجحاناً(ط)
(٤) ثم حصل (ت)
(٥) من (ط)

كان [الأمر[1]] كذلك ، فقولنا بعد هذا الكلام : إنه حصل ذلك الرجحان لا لمرجح زائد : كلام متناقض لما سبق . لأنا على هذا التقدير ، سلمنا أن المفهوم من قولنا : يرجح ، زائد على المفهوم من كونه قادراً . فقولنا : إنه لا لمرجح زائد : يكون جمعاً بين النفي والإثبات ، وأنه محال . فقولنا : القادر يرجح : يفيد إثباتاً زائد على كونه قادراً . وقولنا : لا لمرجح : يفيد نفيه . فكان هذا جمعاً بين النقيضين . وأنه فاسد .

وأما الاحتمال الثاني : وهو أن يقال : [إنه[2]] ليس لقولنا : يرجح : مفهوم زائد على كونه[3] قادراً . فحينئذ يرجع حاصل هذا الكلام : إلى أن القادر الذي نسبته إلى الفعل وإلى الترك على السوية ، والمريد الذي كانت نسبة إرادته إلى الفعل وإلى الترك على السوية : فإنه حال [بقائه[4]] على هذا الاستواء يدخل ذلك الفعل في الوجود ، من غير أن يخصصه ذلك القادر بالإيقاع والترجيح . ومعلوم أن ذلك مدفوع في بدائه العقول ، بل هذا تصريح بأن هذا الفعل وقع [لا[5]] بإيقاع الفاعل ، بل على سبيل الاتفاق من غير تأثير مؤثر ، وإيجاد موجد . ومعلوم أنه باطل . وأما الأمثلة التي ذكروها ، فهي محض التلبيس . [وذلك[6]] لأن المخير بين شرب قدحين من الماء فإنه [ما[7]] لم يمد يده إلى أخذهما [وما لم يخص أحدهما[8]] بالقصد إلى أخذه ، فإنه لا يترجح أخذ [ذلك[9]] القدح على أخذ القدح الثاني . فرجحان ذلك القدح على غيره ، إنما كان لأن ذلك الفاعل خصه بتوجيه القصد إليه ، وبمد اليد إليه . فكيف يقال : إنه ترجيح أحد المقدورين على الآخر لا لمرجح ؟ بل المثال المطابق لقولهم : أن يقال : إن ذلك الإنسان بقي متردداً بين أخذ [أحد[10]] هذين القدحين ، ولم يخص واحداً منهما بتوجيه القصد إليه ، ولا يمد اليد إليه . ثم إن أحد ذلك القدحين ، ارتفع بنفسه وانصب في حلقه .

---

(1) من (ط ، س)
(2) من (ط)
(3) من (ت)
(4) من (ط)
(5) من (ط)
(6) من (ت)
(7) من (ط ، س)
(8) من (ت)
(9) هذا (ط)
(10) من(ط ، س) .

ومعلوم أن امتناع ذلك : معلوم في بديهة العقل . فيثبت : أن المثال الذي ذكروه محض التلبيس .

بقي ههنا لهم[1] سؤالان :

السؤال الأول : أن يقال : هب أنه مد اليد إلى أحد القدحين ، ووجه القصد إليه . فلم حصل هذا القصد دون القصد الثاني ؟

وجوابه : أن يقال : الإرادات والقصود ، لا يجب استناد كل واحد منها إلى آخر ، على سبيل التسلسل ، بل تنتهي تلك الإرادات والقصود إلى إرادة ضرورية ، قصد ضروري ، يحصل فيه من العالم الأعلى ، بحسب أسباب معينة ، واستعدادات مخصوصة . لا اطلاع للخلق على كيفياتها .

السؤال الثاني : أن يقال : إن كان الأمر على ما ذكرتم[2] من أن القادر ما لم ينضم إليه المرجح ، فإنه يمتنع أن يصدر عنه الأثر . فحينئذ [لا يبقى[3]] بين القادر وبين الموجب : فرق لكن الفرق معلوم بالبديهة ، فكان ما ذكرتموه باطلاً .

والجواب : أنا ذكرنا في باب الدواعي والصوارف : أن الفرق بين الموجب ، وبين المختار من وجهين :

الأول : أن الموجب لا شعور له بما يصدر عنه البتة ، والقادر المختار هو الذي يحصل له الشعور بالآثار الصادرة عنه .

والثاني : أن الواحد منا حال كونه متساوي القدرة والإرادة بالنسبة إلى وجود الفعل وعدمه ، فإنه يمتنع أن يصدر عنه الفعل ، والعلم [بذلك[4]] ضروري ، أما إذا حصلت الداعية القوية ، والإرادة الجازمة ، وانضمت إلى

---

(١) تحكم (ت) .
(٢) كما ذكرتم (ط)
(٣) من (س)
(٤) من (س)

أصل القدرة ، صار مجموع القدرة مع الداعية الجازمة موجباً للفعل [لا تلك الداعية الجازمة موجباً للفعل[1]] لا أن تلك الداعية الجازمة ليست واجبة الدوام والبقاء ، بل سريعة التبدل والزوال ، وأما الطبيعة الموجبة فإنها باقية غير متبدلة .

فهذان الوجهان من الفرق معقول بين القادر وبين الموجب . فأما إن أريد بالقادر [أنه[2]] حال كونه متساوي النسبة إلى الفعل والترك يكون مصدراً [للفعل[3]] فهذا معلوم الفساد في بديهة العقل .

إذا ثبت هذا فنقول : المبدأ الأول [أنه[4]] تعالى عالم بكل ما يصدر عنه ، فلا جرم كان قادراً لا موجباً . وأما القول بأن إرادته تبدلت من حالة إلى حالة أخرى ، فهذا في حقه محال . لأنها لو تبدلت لافتقرت إلى إرادة أخرى تسبقها ، والكلام فيها كما في الأول، وأنه محال . [فلا جرم[5]] قلنا : إن إرادته [للفعل[6]] دائمة ، وتلك الإرادة مطلقة غير موقوفة على شرط حادث ، ومتى كان الأمر كذلك ، لزم كونه تعالى مؤثراً في الإيجاد والإبداع على سبيل الدوام .

وأما الجواب التاسع : وهو قولهم : إنه تعالى إنما خلق الخلق إظهاراً لقدرته . فنقول : هذا أيضاً ضعيف . لأن هذه الداعية إما أن يقال : إنها ما كانت حاصلة في الأزل ، أو كانت حاصلة في الأزل .

أما الثاني وهو أن تلك الداعية كانت حاصلة في الأزل ، فإما أن يقال : إن تلك الداعية كانت مشروطة بحدوث شيء بعد ذلك ، أو ما كانت كذلك . والأول باطل . لأن السؤال عائد في كيفية حدوث ذلك الشرط ، فبقي أن تلك

---

(١) سقط (ط)
(٢) من (س)
(٣) من (ط ، س)
(٤) زيادة
(٥) من (ط ، س)
(٦) من (ت)

الـداعية أزلية ، وما كـانت موقـوفة عـلى حدوث شـرط بعد . فنقـول : إما أن يقال : كان المانع حـاصلاً في الأزل أو مـا كان . والأول بـاطل . وإلا لما زال [المانع[1]] الأزلي ، فـوجب امتناع الفعـل مطلقـاً . وأما الثـاني فهو يقتضي أن يقال : الداعي إلى التكوين موجود في الأزل ، وما كانت تلك الداعية مشروطـة بشـرط حادث ، ومـا كان المـانع مـوجوداً في الأزل . وهـذا يقتضي أن يكـون موجوداً في الأزل . فيثبت : أن هذا الجواب ضعيف ساقط .

وههنا آخر الكلام على الأجوبة المذكورة [والله أعلم[2]]

ولنشرع الآن في الجواب عن المعارضات المذكورة .

واعلم أنا قبل الخوض في الجوابات [المفصلة[3]] نذكر كلامـاً كلياً عقليـاً في دفعها : فنقول : إن النقوض المذكورة ، إنما أوردتموها على قولنا : الممكن لا يترجح أحد طرفيـه على الآخـر إلا لمرجـح . فهل أنتم[4] تعتـرفون بصحـة هذه المقـدمة أو تنكـرونها ؟ فـإن سلمتم صحتهـا فقـد زالت [تلك[5]] النقـوض . وتلك المعـارضات ، لأنها بـأسرهـا واردة عـلى هـذه المقـدمـة [فلما كـانت هـذه المقـدمة[6] صحيحـة . كانت [تلك[7]] النقـوض والمعارضـات كلهـا فـاسـدة مـدفوعـة باطلة . وأمـا إن منعتم صحة هـذه المقـدمـة ، فحينئـذ لا يمكنكم أن تستدلوا بإمكان الممكنات ، وحدوث المحـدثات ، عـلى وجود مـوجود[8] واجب الوجود . وذلك في نهاية الفساد والبطلان . فهذا كلام كلي في دفع هذه النقوض والمعارضات على سبيل الإجمال .

---

(١) من (ط ، س)
(٢) من (ت)
(٣) من (ت)
(٤) ثانتم هل (ط) .
(٥) من (س)
(٦) من (ط)
(٧) من (ط)
(٨) كوجودات (ت)

ولنرجع إلى التفصيل ، فنقول :

أما النقض الأول : وهو قولكم : «النقط المعترضة في سطح الفلك ، متساوية في تمام الماهية ، فتعين نقطتين في جملة [تلك[1]] النقط القطبية ، دون سائر النقط ، يكون رجحاناً لأحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح» فنقول : الجواب عنه : إن الحركة ومتى وقعت على الوجه المخصوص المعين ، وجب تعين هاتين النقطتين للقطبية ، لأنه محال عقلاً : أن تقع الحركة على هذا الوجه الخاص ، إلا وتتعين هاتان النقطتان للقطبية ، فإن قالوا : هب أن الأمر كذلك ، إلا أنا نقول : فلم وقعت حركة الفلك على هذا الوجه الخاص المعين ، دون سائر الوجوه المحتملة[2] ؟ فنقول : هذا هو **النقض الثاني** ، ولنا في الجواب عنه مقامات :

المقام الأول : إنا قد دللنا على[3] حدوث العالم في الوقت الذي حدث فيه [وحدوثه [4]] أيضاً قبل ذلك ممكناً . إذ لو كان حدوثه قبل ذلك ممتنعاً لذاته ، ثم انقلب ممكناً لذاته لكان الشيء الواحد قد انقلب[5] من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي ، وهو محال . وأيضاً : فحدوثه بعد أن حدث بدلاً عنه أيضاً ممكن بعين هذا الدليل . فيثبت : أن ابتداء حدوث العالم في ذلك الوقت وقبله وبعده : ممكن . وأن ذلك الإمكان ثابت في كل الأوقات على السوية . وإذا كان الأمر كذلك ، فإن اختصاص حدوث العالم بذلك الوقت المعين ،مع كونه مساوياً لسائر الأوقات ، رجحاناً لأحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح ، وأنه محال . فهذا [تمام[6]] تقرير الدليل المذكور . وإذا عرفت هذا فنقول : النقض المذكور إنما يتوجه على هذا الدليل ، إذا أقمتم البرهان على أن جرم هذا الفلك المعين ، قابل للحركة على هذا الوجه المعين ، وقابل لسائر الحركات المضادة لها ، وعلى

(١) من (ط)
(٢) المحصلة (ت)
(٣) أن (ط)
(٥) إنتقل(ط)
(٦) تمام (ط)

هذا التقرير فإنه يلزم أن يكون اختصاص جرم الفلك المعين ، وبهذه الحركة المعينة ، رجحاناً لأحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح . فعليكم أن تقيموا الدلالة على أن ذات الفلك المعين قابلة لجميع أنواع الحركات المختلفة ، حتى يتوجه النقض . ومعلوم أن هذه المقدمة ليست بينة لذاتها ، لأن الحركة من المشرق إلى المغرب مضادة للحركة من المغرب إلى المشرق ومخالفة لها . ولا يلزم من كون الشيء قابلاً لصفة ، كونه قابلاً لما يخالف تلك الصفة وتضادها . لأنه لم يثبت في العقل : أن الماهيات المختلفة يجب استواؤها في اللوازم والأحكام ، فمن المحتمل أن يقال : جرم هذا الفلك لا يقبل إلا هذا النوع من الحركة ، وبهذا التقدير لم يكن اختصاص هذا الفلك المعين[1]] بهذه الحركة المعينة رجحاناً لأحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح ، بخلاف الدليل الذي ذكرناه . لأنا قلنا : العالم لما حدث في ذلك الوقت ، فلو كان حدوثه قبل ذلك ممتنعاً لزم أن يقال : إنه انتقل من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي ، وهو محال . أما ههنا فجرم الفلك لم ينتقل من نوع من الحركة إلى نوع آخر ، بل الحاصل فيه [ليس[2]] إلا هذا ، فلم [يبعد[3]] أن يقال : الممكن ليس إلا هذا النوع ، أما سائر الأنواع فهي ممتنعة أبداً . فظهر الفرق بين البابين . فإن قالوا : هذا الفرق الذي ذكرتم إنما يتلخص لو ثبت أن الحركة الواقعة على هذا الوجه الخاص مخالفة بالماهية ، للحركة الواقعة على سائر الوجوه ، فما الدليل على أن الأمر كذلك ؟

بل نقول : الدليل على تساوي هذه الحركات في تمام الماهية وجهان :

الأول : إنه لا معنى للحركة إلا الانتقال من جهة إلى جهة ، والحركات بأسرها متساوية في هذا المعنى ، فوجب كونها متساوية في تمام الماهية .

الثاني : إن الأجسام متساوية في تمام الماهية[4] وكل ما صح على شيء ،

---

(١) من (ط)
(٢) من (ط)
(٣) من (س)
(٤) من (س)

فإنه يصح على مثله . ثم إن الفلك الأعظم متحرك من المشرق إلى المغرب ، وفلك الثوابت متحرك من المغرب إلى المشرق ، وإذا ثبت تماثل الأجسام بأسرها ، وجب أن يصح على كل واحد من هذين الفلكين ، ما حصل للآخر من الحركة . وحينئذ يعود الإلزام . هذا تمام [تقرير[1]] هذا السؤال .

واعلم أن هذا الكلام ضعيف . أما قولهم : ما الدليل على أن هذه الحركات مختلفة بالماهية ؟ قلنا : الدليل لا يلزمنا في المقام . وذلك لأنا قلنا : اختصاص حدوث العالم بوقت معين : يقتضي رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح . وأنتم ادعيتم أن مثل هذا الإلزام لازم في صورة الحركة . فما لم تقيموا الدليل على أن قبول الفلك المعين لجميع أنواع الحركة[2] على السوية ، فإنه لا يتم إلزامكم . فيثبت : أنكم أنتم المطالبون بذكر هذا الدليل . بل نقول : لو كانت الحركتان متساويتين بالنسبة إلى ذلك الفلك المعين ، لكان اختصاصه بتلك الحركة المعينة دون سائر الحركات رجحاناً لأحد طرفي الممكن لا لمرجح ، وهو محال .

وأما الذي احتجوا به أولاً على تماثل هذه الحركات في تمام الماهية : فضعيف . لأنا نقول : لم لا يجوز أن يقال : [المفهوم[3]] الذي ذكرتموه من الحركة : مفهوم جنسي . ويدخل تحته أنواع كثيرة ، ويكون كل نوع من أنواع الحركة : ممتازاً عن الآخر بفصل [4] مقوم لماهيته المخصوصة . ألا ترى أن العقلاء اتفقوا على أن الحركة من المركز إلى المحيط ، مخالفة بالماهية للحركة من المحيط إلى المركز ، مع كون كل واحدة منهما مشاركة للأخرى في كونها انتقالاً من حيز إلى حيز . فكذا ههنا .

وأما الذي احتجوا به ثانياً من أن الأجسام متساوية في تمام الماهية ، فوجب ،

---

(١) من (ط)
(٢) الحركات (ط)
(٣) من (ت)
(٤) ممتازاً عن الحركة (ت).

أن يصح على كل مواحد منها ما يصح على الآخر. فنقول: هذا بناء على أن الأجسام متساوية في تمام الماهية. وهذه المقدمة ضعيفة. وأيضاً: فلو سلمنا ذلك، إلا أن مذهب الفلاسفة: أن الجسمية صورة حالة في مادة. ومذهبهم: أن مادة كل فلك مخالفة لمادة الفلك الآخر، وإذا كان كذلك، لم يلزم من كون أحد الفلكين قابلاً لنوع مخصوص من أنواع الحركة، كونه قابلاً لسائر أنواع الحركة[1] ولأجل هذا الحرف. زعموا: أن الخرق والإلتئام ممتنعان على الأفلاك. وأيضاً: فبتقدير أن يثبت تماثل الأجسام، لزم القول بأن كل ما يصح على هذه الأجسام السفلية فإنه يصح أيضاً على الأجرام الفلكية، وحينئذٍ لا يختص الإلزام المذكور بتعين النقطتين للقطبية، وتعين تلك الحركة المخصوصة بأن تكون أولى بالوقوع. بل يعود الإلزام في اختصاص جرمية ذلك الفلك، بذلك الشكل المخصوص [وبذلك الحيز المخصوص[2]] وبتلك الصفات المخصوصة [والله أعلم[3]].

وأما النقض الثالث: وهو اختصاص موضع معين من أجزاء الفلك بحصول الكواكب فيه. فهذا الإلزام صعبٌ مشكل. والذي يمكن أن يقال فيه: وجوه:

الأول: إن الذي ذكره الحكماء على كون الفلك بسيطاً: مختص بالفلك الأعظم، الذي هو فلك المحدد للجهات، أما سائر الأفلاك فلم يحصل لهم دليل على كونها بسيطة. وهذه الكواكب مركوزة في سائر الأفلاك، وأما الفلك الأعظم فلم يثبت حصول شيء من الكواكب فيه، فالفلك الذي اختلفت طبائع جوانبه، بسبب حصول الكواكب[4] في بعض جوانبه دون البعض، لم يثبت بالدليل كونه بسيطاً، والفلك [الذي[5]] ثبت بالدليل كونه بسيطاً، لم

---

(١) الأنواع من الحركة (ط)
(٢) من (ط).
(٣) من (ت)
(٤) الكوكب (ط)
(٥) من (ط، س)

يحصل فيه شيء من الكواكب ، فزال السؤال .

الوجه الثاني في الفرق : أن يقال : إن القوم لا يقولون : إن الفلك حصل فيه ذلك التجويف ، ثم حصلت الكواكب[1] فيه ، لأن هذا يقتضي حصول الخرق والإلتئام على الفلك ، بل يقولون[2] : حصول الكوكب مقارن لحصول الفلك ، فما كان الفلك حاصلاً قبل حصول ذلك الكوكب حتى يقال ليس حصول الكوكب ههنا أولى من حصوله في موضع آخر ، ولما ثبت أن حصول الكوكب ، وحصول الفلك معاً ، فبعد ذلك يمتنع انتقال الكوكب من ذلك الموضع ، لأن تجويزه يوجب تجويز الخرق والالتئام على الفلك ، وأنه محال . فلهذا السبب بقي ذلك [الكوكب في ذلك[3]] الوضع المعين من الفلك .

الوجه الثالث : لا يبعد أن يقال[4] : إن تركيب جرمية الفلك ، إنما صدر عن نفس أو عقل ، ويكون ذلك الشيء قابلاً للإرادات المختلفة بحسب الشرائط المختلفة ، أما المبدأ الأول فإنه لا يقبل الصفات المتغيرة[5] فظهر الفرق .

وأما النقض الرابع : وهو اختلاف جانبي المتمم الواحد في الغلظ والرقة .

فالأجوبة المذكورة في اختصاص الكوكب بالجانب المعين من الفلك عائدة فيه . ثم ههنا جواب آخر وهو : أن هذا السؤال إنما يتم لو كان كل واحد من جانبي المتمم ، مساوياً للجانب الآخر في الشرائط المعتبرة ، في حصول الغلظ والرقة . وهذا ممنوع . وذلك لأن الجانب الرقيق لو فرضناه غليظاً لزم تداخل

---

(١) حصل الكوكب (ط)
(٢) يقول (ت)
(٣) من (ط ، س)
(٤) أن يقال : أن ركب تركيب (ت)
(٥) المعتبرة (ت)

الأجسام ، والجانب الغليظ لـو فرضنـاه رقيقاً لـزم حصول الخـلاء ، وكل ذلـك محـال . فثبت : أن الشرائط المعتبـرة في حصـول الغلظ والـرقـة مختلفـة بحسب اختلاف الجانبين .

وأمـا النقض الخامس : وهـو قولهم : السـطح المحـدب مخـالف للسـطح المقعر في الصفات الكثيـرة . فنقول : الـطبيعة وإن كـانت واحدة إلا أن إيجـابها لمعلولها ، يختلف بحسب اختلاف الشرائط . فظاهر الكرة ، لا يقبل إلا السطح [المحدب[1]] الواسع ، وباطنها لا يقبل [إلا[2]] السـطح المقعر ، الصغـير . ولما اختلفت الشرائط لم يبعد اختلاف الأثر .

وأما النقض السادس[3] : وهو قولهم : « الجزء الحـاصل في ثخن الفلك ، مشـارك للجزء الحـاصل في سـطحـه ، في تمـام مـاهيتـه[4] » فنقـول : الجواب [عنه[5]] أن يقال : هذا السؤال غير لازم ، على مذهب الحكـاء . وذلك لأن عندهم جسم الفلك متصل واحد ، وهو غير مركب من الأجزاء أصلاً ، بـل هو في نفسه شيء واحد، كما أنه عند الحس شيء واحد، إلا أنه قد يعرض للجسم المتصل أسباب خارجية فيحصل بسبب تلك الأسباب الخارجية أجزاء بالفعـل ، كالوهم واختلاف المجاذبات، إلا أن على هذا [التقدير[6]] فالجزء يفترض بعد[7] حصول الكل ، لكن حصول صورة الكل لذلك الجسم الذي هـو الكل ، يمنـع من انفصـال [بعض[8]] تلك الأجـزاء عن بعض ، لمـا ثبت أن الخرق عـلى الأفلاك : محال . فلهذا السبب امتنع أن يحصـل الجزء المفترض في عمق الفلك في سطحه ، وبالعكس .

---

(١) من (ت)
(٢) من (ط ، س)
(٣) الثالث (ت)
(٤) الماهية (ط)
(٥) من (س)
(٦) من (ط)
(٧) قبل (ت)
(٨) بعض (ط)

واعلم أن هذا الجواب حسن بناء على أصولهم . أما على مذهب من يثبت الأجزاء التي لا تتجزأ ، ويقول : كل ما يقبل الانقسام فهو نفسه مركب من الأجزاء . فهذا الجواب لا يستقيم على قوله . إلا أن لصاحب هذا القول أن يجيب عنه بجواب آخر ، فيقول : السماء مكونة من اجتماع هذه الأجزاء ، وكل واحد من تلك الأجزاء إنما اختص بموضعه المعين ، ووضعه المعين [بسبب[1]] أن واضعه[2] السابق أعده لحصول الوضع اللاحق . وهذا عين ما يقول الفلاسفة المتأخرون ، في اختصاص كل واحد من أجزاء العناصر ، بوصفه الخاص ، وموضعه الخاص .

وأما النقض السابع : وهو القول بإثبات أحياز خالية ، خارج العالم . فالكلام فيه مشهور والبحث فيه طويل . فإن أصحاب أرسطاطاليس ينكرون ذلك . ويقولون : إنه ليس خارج العالم لا خلاء ، ولا ملاء . والكلام فيه سيأتي في كتاب مفرد ، إن شاء الله [تعالى[3]]

وأما النقض الثامن : وهو تولد الأعضاء المختلفة من النطفة المتشابهة الأجزاء . فنقول : لم لا يجوز أن يقال : إن الله تعالى ملكاً يصور من تلك النطفة تلك الأعضاء المختلفة ، بحسب المصلحة [والحكمة[4]] وذلك الملك فاعل مختار ، وعلى هذا التقدير يسقط السؤال . وأما أصحاب أرسطاطاليس . فقد اتفقوا على إسناد تصوير الأعضاء إلى القوة المصورة الحالة في جرم النطفة ، ولا شك أن القول به في غاية البعد ، على ما قررناه في كتاب « القوى الطبيعية » من علم النفس .

وأما النقض التاسع : وهو قولهم : لو كان المعلول من لوازم العلة ، لكان ارتفاع المعلول يدل على ارتفاع العلة . فجوابه : إنه يدل إما على ارتفاع العلة ،

---

(١) من (ط ، س)
(٢) وضعه (ط)
(٣) من (س)
(٤) من (س)

أو على ارتفاع ما كان شرطاً لتأثير العلة ، في جانب المعلول . وذلك الشرط حادث آخر قبله .

وأما النقض العاشر : وهو النقض بالحوادث اليومية . فجوابه : ما تقدم من أن العلة المؤثرة أزلية ، عامة الفيض . إلا أن صدور كل حادث معين عن تلك العلة الأزلية ، مشروط بذلك الحادث الذي كان سابقاً عليه . أما قوله : « إن ذلك القديم ما كان علة لهذا المعلول الحادث ، ثم صار علة له ، فهذه العلة صفة حادثة ، فلا بد لها من مؤثر » فنقول : الذي يمكن أن يذكر في دفع هذا السؤال : إن علية الشيء لغيره ، لا يمكن أن يكون وصفاً زائداً على ذات العلة . وذات المعلول ، وإلا فذلك الزائد ، وصف محتاج إلى الغير ، فيكون ممكناً لذاته ، فيفتقر إلى علة ، فتكون علية العلة لتلك العلية زائدة عليها ، ولزم التسلسل . فهذا أقصى ما يمكن أن يقال في دفع هذا السؤال . وقد مضى في باب إثبات واجب الوجوب : أبحاث عميقة في أن كون الشيء علة [لغيره[1]] هل هو وصف زائد على ذات العلة [أم لا[2]] ؟

واعلم : أن هذا العذر[3] الذي ذكره الفلاسفة في الفرق بين تكوين كل العالم الجسماني ، وبين تكوين الحوادث اليومية . لو صح واستقام ، فإنه لا يمكنهم مع ذلك أن يحتجوا بالحجة التي ذكروها على قدم الأجسام، وقدم السموات والأرضين . فإن لقائل أن يقول : لما جوزتم أن تلك العلة القديمة يصدع عنها المعلولات المحدثة ، لأجل أن كل حادث مسبوق بحادث [آخر[4]] وكان حصول الحادث المتقدم ، شرطاً لفيضان الحادث المتأخر عن تلك العلة القديمة ، فلم لا يجوز أيضاً أن يقال: جملة الأجسام حادثة، ولها أول ومبدأ، إلا أنه كان قد وجد في الأزل عقل أو نفس ، وكان ذلك الجوهر المجرد محلاً للحوادث

---

(١) من (ط ، س)
(٢) سقط (ط)
(٣) القدر (ت)
(٤) من (ط ، س)

النفسانية[1] والتغيرات الادراكية ، وكـان كل واحـد منها مسبـوقاً بـآخر ، لا إلى أول ، ثم لما انتهت تلك التصورات المتعـاقبـة ، والادراكـات المتـلاحقـة[2] في جانب لا يزال إلى تصور خاص ، وتعقـل خاص ، وكـان حدوث ذلـك التصور شرطاً لفيضان وجود العـالم الجسماني عن العلة القـديمة [فـلا جرم حـدث العالم الجسماني عن العلة القديمة[3]] في ذلك الوقت . وإذا كان هذا الاحتمال قائماً ، فحينئذ لا يمكن الاستدلال بالحجة المذكورة على كون العـالم الجسماني : قـديماً ؟ فهذا سؤال واقع ولا يكاد يمكن دفعه . وهذا آخر الكلام في تقرير هذه الحجة . ومن الله التوفيق [والإرشاد[4]]

---

(١) الجسمانية (ط) .

(٢) المتعاقبة (ط)

(٣) سقط (ط)

(٤) من (ت)

الفصل الثاني
في تقرير وجوه أخرى من الدلائل
متفرعة على فاعلية المبدأ الأول

اعلم أن للقوم أن يقولوا : الصانع والفاعل من مقولة المضاف . فالصانع مقول بالقياس إلى المصنوع ، كما أن المصنوع مقول بالقياس إلى الصانع ، والمضافان موجودان معاً. فإن كان المصنوع موجوداً بالقوة ، كان الصانع صانعاً بالقوة ، وإن كان المصنوع موجوداً بالفعل ، كان الصانع صانعاً بالفعل .

وإذا ثبت هذا ، فنقول : لو لم يكن العالم أزلياً ، لما كان المصنوع موجوداً بالفعل في الأزل [بل[1]] بالقوة . ولو كان الأمر كذلك ، لما كان الصانع صانعاً بالفعل [في الأزل ، بل بالقوة . ثم إذا وجد فيما[2] لا يزال المصنوع[3]] فقد صار الصانع فيما لا يزال صانعاً بالفعل . فيثبت : أن العالم لو كان محدثاً ، لزم أن يقال : الصانع كان صانعاً بالقوة ، ثم صار صانعاً بالفعل . وكل ما كان بالقوة ثم صار بالفعل ، فانتقاله من القوة إلى الفعل ، ومن العدم إلى الوجود لا يكون لذاته ، وإلا لكان بالفعل أبداً . بل لا بد وأن يكون ذلك الانتقال لأجل أن غيره نقله من القوة إلى الفعل ، فلو كان العالم محدثاً ، لاحتاج الصانع إلى شيء ينقله من كونه صانعاً بالقوة إلى كونه صانعاً بالفعل ، وكل من كان

---

(١) من (ط ، س)
(٢) في لا يزال (ط ، س)
(٣) سقط (ت)

كذلك ، ، كان محتاجاً في لوازم ذاته إلى الغير ، وكل من كان كذلك ، كان ممكناً لذاته . وهذا على واجب الوجود : محال . وأيضاً : فإن هذا الشيء لا يكون مبدأ أولاً ، بل هو يفتقر إلى مبدأ آخر . فيثبت : أن واجب الوجود لذاته ، يجب أن يكون صانعاً بالفعل أبداً . ومتى[1] كان الأمر كذلك ، كان الصانع موجوداً أبداً ، ضرورة أن المضافين لا بد وأن يوجدا معاً [والله أعلم[2]]

الحجة الثانية للقوم : قالوا : المفهوم من كون واجب الوجود لذاته مبدأ لغيره ، أمر مغاير لذات [واجب الوجود ، ولذات[3]] العالم ، ومتى كان الأمر كذلك ، لزم دوام الأثر بدوام المؤثر . بيان المقام الأول من وجوه :

الأول : إنه يمكننا أن نعقل ذات واجب الوجود ، وأن نعقل ذات العالم ، مع الشك في أن ذات واجب الوجود مؤثر في العالم ، ومع الشك في أن ذات العالم أثر لواجب الوجود ، والمعلوم[4] مغاير لما هو غير معلوم ، فمؤثرية واجب الوجود في العالم يجب أن يكون زائداً على ذات واجب الوجود ، وعلى ذات العالم .

الثاني : إن كون إحدى الذاتين مؤثرة في الأخرى نسبة بين الذاتين . والنسبة بين الشيئين موقوفة عليهما ، والموقوف على الشيء ، مغاير له . فهذه المؤثرية والأثرية وصفان مغايران للذات .

الثالث : إنا نصف ذات واجب الوجود ، بأنها مؤثرة في وجود العالم ، والمحكوم به لابد وأن يكون مغايراً للمحكوم عليه . فالمؤثرية صفة زائدة على ذات واجب الوجود .

---

(١) وإذا (ط)
(٢) من (ت)
(٣) من (ط ، س)
(٤) المعلول (ت)

والرابع : إنا نقول : إن ذات واجب الوجود ، أو[1] نقول : إن قدرة واجب الوجود أثر في وجود العالم ، بعد أنه ما كان مؤثراً فيه ، فتجدد صفة المؤثرية مع بقاء الذات في الحالتين ، يدل على أن المؤثرية أمر زائد على ذات المؤثر . لا يقال : لم لا يجوز أن يقال : المراد من كون الذات مؤثرة في ذلك الأثر [هو[2]] نفس حصول ذلك الأثر ؟ لأنا نقول : هذا باطل . فإنا نقول : إنما وجد هذا الأثر، لأجل أن هذا المؤثر أثر في وجوده، فعللنا وجود الأثر بكون المؤثرمؤثراً فيه فلو كان [كون[3]] المؤثر [مؤثراً فيه[4]] نفس ذلك الأثر ، لكان هذا تعليلاً لوجود ذلك الأثر بنفسه وبعينه ، ولكن وجود الأثر بنفسه ، يمنع من تعليله بغيره . فيثبت : أن القول بأن المؤثرية نفس [الأثر[5]] يمنع من كون ذلك الأثر ، أثراً لذلك المؤثر ، وما أفضى ثبوته إلى نفيه ، كان باطلاً . وأيضاً : كون الله موجداً للعالم ، وخالقاً له : صفة لذات الله تعالى ، وذات العالم ليست صفة لذات الله تعالى . فيثبت : أن مؤثرية المؤثر في الأثر : مفهوم زائد على [ذات[6]] المؤثر ، وعلى ذات الأثر .

أما المقام الثاني : وهو أنه لما ثبت هذا ، لزم من قدم المؤثر قدم الأثر . والذي يدل عليه : هو أن هذه المؤثرية إما أن تكون حادثة أو قديمة ، لا جائز أن تكون حادثة ، وإلا لافتقرت إلى محدث ، فيكون إحداث تلك المؤثرية [من[7]] مؤثرية أخرى. ولزم التسلسل وهو محال. فيثبت: أن تلك المؤثرية قديمة . لكن كون الشيء مؤثراً في غيره : صفة إضافية ، لا يعقل ثبوتها إلا مع ثبوت المضافين ، لأن المؤثر في الأثر ، كما أن الأثر [أثر[8]] للمؤثر . فلما ثبت

---

(١) أن (ت)
(٢) هو (ت)
(٣) كون (ط)
(٤) من (ط ، س)
(٥) من (ط ، س)
(٦) من (ت)
(٧) من (ت)
(٨) من (ط ، س)

أن المؤثرية قديمة ، لزم من قدمها . قدم الأثر . وهو المطلوب .

فإن قيل : السؤال عليه من وجهين :

الأول : إن هذا يشكل بكون [الله[1]] مبدأ للحوادث اليومية . .

الثاني : إنه [إن[2]] كان كون الصانع صانعاً بالفعل ، يتوقف على كون المصنوع مصنوعاً بالفعل ، فحينئذ يكون الصانع محتاجاً إلى الوجود المصنوع .

والجواب عن الأول : ما تقدم ذكره في الحجة الأولى ، حيث ذكرنا : أن حدوث كل حادث ، مشروط بحدوث حادث قبله ، لا إلى أول ، فيكون المبدأ الموجب المؤثر ، وهو المبدأ الأول الأزلي القديم [إلا[3]] أن التخصيص والحدوث ، إنما حصل بسبب هذه الشرائط المتعاقبة .

والجواب عن السؤال الثاني : إن ذات العلة ، موجدة لذاته المعلول ، ثم إذا حصل هاتان الذاتان [حصلت[4]] بينهما إضافة العلية والمعلولية ، فذات العلة مؤثرة في ذات المعلول بالاتفاق[5] ثم إذا وجدت ذات المعلول ، فحينئذ تكون هاتان الذاتان موجبتين للإضافتين المخصوصتين ، أعني العلية والمعلولية . هذا تمام تقرير هذا الوجه .

واعلم أن مدار هذه الحجة على أن مؤثرية المؤثر في الأثر : صفة زائدة على ذات المؤثر، وذات الأثر. وهذا مشكل لأنه لو كان الأمر كذلك، لكانت تلك المؤثرية صفة مفتقرة إلى ذات المؤثر . والمفتقر إلى الغير ممكن لذاته ، والممكن لذاته محتاج إلى المؤثر ، فكانت مؤثرية المؤثر في حصول تلك المؤثرية زائدة . ولزم التسلسل ، وهو محال [والله علم[6]]

---

(١) من (ط)
(٢) من (ط ، س)
(٣) من (ط ، س)
(٤) من (ط)
(٥) بالاستدلال
(٦) من (ت)

وقد يعبر عن هذه الحجة بعبارة أخرى : فيقال : لو كان العالم حادثاً ، لامتنع أن يدخل في الوجود إلا بإيجاد الفاعل . فنقول : إيجاد الفاعل . إما أن يكون عبارة عن ذات الفاعل ، أو عن ذات المفعول ، أو عن أمر ثالث . فإن كان الأول ، لزم من دوام ذات الفاعل [دوام[1]] ذات المفعول . وإن كان الثاني كان معناه : أن العالم [إنما[2]] وجد بنفسه . لأنا لما قلنا : إن العالم وجد بإيجاد الفاعل . ثم قلنا : إن إيجاد الفاعل للعالم هو نفس العالم ، كان معنى هذا الكلام : أن العالم وجد بنفسه ، لكن كونه كذلك ، يمنع من إسناده إلى الفاعل ، وذلك محال . فبقي الثالث . فنقول : لا شك أن الموجدية صفة لذات الفاعل ، فهي إن كانت حادثة افتقرت إلى إيجاد آخر . وهو محال . وإن كانت قديمة ، لزم من قدمها قدم المفعول ، لأن كون الموجد موجداً ، حال بقاء المفعول على عدمه الأصلي: محال . [وبالله التوفيق[3]]

الحجة الثالثة : لو كان العالم حادثاً ، لكان حدوثه في الوقت المعين ، إما أن يكون لمجرد كونه قادراً ، أو ليس كذلك . بل لأجل أن الله تعالى أوجده في ذلك الوقت . والأول باطل . لأنه تعالى كان قادراً قبل حصول هذا الوقت ، فكان يجب أن يحدث هذا الحادث قبل حدوث هذا الوقت . بل كان يجب أن يدوم الأثر بدوام كونه [قادراً[4]] وكما أن [5] قادريته أزلية، لزم أن يكون هذا الأثر أزلياً . وهو المطلوب .

وأما القسم الثاني : [وهو[6]] أن يقال : العالم إنما[7] حدث في هذا الوقت ، لا لأجل أن الله [تعالى قادر ، بل لأجل أنه تعالى[8]] خلقه في هذا

(١) من (ط)
(٢) من (ط ، س)
(٣) من (ت)
(٤) من (ط ، س)
(٥) من (ت)
(٦) من (ت)
(٧) لما (ط)
(٨) من (ت)

الوقت المعين . فنقول : صدق هذا النفي والإثبات ، يوجب التغاير لا محالة ، فوجب أن يكون المفهوم من كونه تعالى خالقاً للعالم في هذا الوقت [المعين[1]] مغاير للمفهوم من كونه تعالى قادراً. وإلاّ لصار مورد النفي والإثبات، أمراً واحداً. وذلك محال. وأيضاً: يجب أن يكون المفهوم من كونه تعالى خالقاً للعالم، مغايراً لنفس العالم . وذلك لأن سبب وجود العالم هو خالقية الله تعالى له ، والمؤثر مغاير للأثر . فيثبت : أن المفهوم من الخالقية أمر مغاير للقادرية ، وأمر مغاير لذات المخلوق . وإذا ثبت هذا فنقول : لما كان العالم إنما حدث في هذا الوقت لا قبله ولا بعده ، وجب أن يقال : إن كونه تعالى خالقاً له ، إنما حصل في هذا الوقت لا قبله ولا بعده ، لأن قبل حدوث العالم كان العالم باقياً على عدمه الأصلي [ومتى كان الأثر باقياً على عدمه الأصلي [2]] امتنع أن يصدق على المؤثر كونه مؤثراً فيه . فيثبت : أنه لو كان العالم حادثاً ، لكان كونه تعالى خالقاً للعالم صفة حادثة في ذات الله تعالى . فنقول : وهذا محال لوجهين :

الأول : إن الحادث إما أن يكون مفتقراً إلى المقتضى ، أو لا يكون كذلك . فإن كان الأول لزم افتقار تلك الخالقية الحادثة إلى خالقية أخرى[3] ولزم التسلسل . وإن كان الثاني وهو أن لا يفتقر الحادث إلى الخالق ، فحينئذ يلزم أن يستغني حدوث العالم في ذلك الوقت عن الخالق ، وذلك يقتضي نفي الخالق . فيثبت : أن القول بحدوث العالم ، يوجب نفي المؤثر ونفي الخالق ، وذلك محال . فما أدى إليه كان محالاً .

الثاني : إن حدوث الصفة في ذات الله تعالى ، يقتضي كون ذاته محلاً للحوادث ، وأنه محال . على ما بيناه بالبراهين القاطعة ، فكان هذا القول باطلاً [والله أعلم[4]]

---

(١) من (ط)
(٢) من (ط ، س)
(٣) إلى حادثية أخرى (ت)
(٤) من (ت)

الحجة الرابعة : قالوا : لو كان العالم حادثاً ، لكان الفاعل الأول لم يزل[1] غير فاعل ، وكل ما لم يكن [فاعلاً[2]] فإنه يصير فاعلاً على وجه الحكمة ، إلا عند تغير شيء ، لا يكون ذلك التغير[3] من قبله . وذلك في حق الله تعالى محال . فكان يجب أن يمتنع أن يصير فاعلاً [بعد أن لم يكن فاعلاً[4] ولما كان [هذا[5]] باطلاً ، علمنا أنه كان فاعلاً لم يزل . فيفتقر ههنا إلى تقرير مقامين :

المقام الأول : إن الفاعل الحكيم يمتنع أن يكون فاعلاً بعد أن كان غير فاعل ، إلا عند تغير شيء لا يكون ذلك التغير من قبله . والدليل عليه : إنا إذا فرضنا رجلاً [كان[6]] جالساً عندنا مدة طويلة باختياره [ثم إنه قام عنا باختياره[7]] فهذا التبدل إنما حصل ، لأنه حصل تبدل في حالة من الأحوال ، إلا [8] باختياره ، مثل إنه قرب وصول الليل ، فقام الرجل عن ذلك المكان ، لذلك السبب . أو تذكر مهما كان [قد [9]] نسيه ، أو وصل إليه خبر كان غافلاً عنه . فإذا لم يحدث البتة حادث ، ينقل هذا الرجل عن الرأي الأول إلى ضده ، امتنع أن يتبدل حاله في الفعل والترك . ونقول : هذا إما أن يكون ممتنعاً ، أو أن لم يمتنع . لكنه يكون سفهاً ، فإن الرجل إذا كان جالساً في داره مدة سبعين سنة ، ولم يتحرك ولم يشتغل بمصلحة [10] ولا بإصلاح حال ، ثم نفر بعد ذلك دفعة واحدة بجد عظيم ، واجتهاد شديد ، وشرع في الأعمال ، وفي نظم المهمات . فإذا قيل له . وما السبب الذي اقتضى الانتقال من الفراغ المتقدم، إلى هذا الاشتغال التام؟ فإذا لم يذكر فيه سبباً البتة، كان ذلك إما ممتنعاً في نفسه، أو كان محض العبث والسفه. فيثبت بهذا: أن القائل المختار الحكيم لا ينتقل من الترك إلى الفعل إلا بسبب متغير ، ويجب أن يكون ذلك التغير لا من

---

(١) يكن (ت)
(٢) من (ط ، س)
(٣) المتغير (ت)
(٤) من (ط)
(٥) من (ط)
(٦) من (س)
(٧) من (ط)
(٨) لا (ط)
(٩) من (ط ، س)
(١٠) بمهم (ط)

قبله، إذ لو كان من قبله، لعاد السؤال [الأول[1]] فيه. وهو أنه لم غيره في هذا الوقت دون ما قبله وما بعده ؟ وأما إذا كان [ذلك [2]] التغير ليس من قبله ، صح ذلك . مثل : [أنه [3]] لما انتهى النهار إلى آخره ، قام الرجل من مكانه ، وذهب إلى الدار ، ولما قرب هجوم الشتاء أقدم الرجل على تحصيل مهمات الشتاء ، فيثبت بما ذكرنا : أن كل ما كان غير فاعل لم يزل ، فإنه يصير فاعلاً إلا لتغير حصل ، لا من قبله . وهذا في حق الفاعل الأول محال . لأن جميع التغيرات إنما حصل بتكوينه وإيجاده ، فإمتنع أن يكون تغيره من ترك الفعل إلى تحصيل الفعل ، لأجل تغير وقع لا من جهته ، فلو كان غير فاعل في الأزل ، وجب أن لا يصير فاعلاً في لا يزال [وحيث صار فاعلاً في لا يزال[4]] علمنا : أنه كان أيضاً فاعلاً في الأزل ، ولا يقال : الغرض من الإيجاد : إيصال النفع إلى الخلق ، لأن هذا الغرض كان مطلوباً قبل ذلك . فلم لم يشرع في الفعل ، قبل ذلك ؟ ولا يقال : ذلك الوقت إنما اختص بالإحداث ، لأنه أصلح للمكلفين ، أو لأنه تعين بسبب الإرادة[5] لأنا نقول : ذلك الوقت الذي هو أصلح لإحداث العالم من سائر الأوقات ، إما أن يحدث بإحداث الله [تعالى[6]] أو لا بإحداثه . فإن حدث بإحداث الله تعالى ، عاد السؤال في أنه : لم فعله ، ولم يفعل غيره ؟ وإن كان لا بإحداث الله تعالى ، فهذا قول بأنه قبل إحداث الله [تعالى[7]] العالم ، كانت الأوقات موجودة ، والتغيرات حاصلة ، فيصير إحداث الله العالم في ذلك الوقت ، جارياً مجرى ما إذا قصد الواحد منا ، إلى السفر حال اعتدال الحر والبرد ، فإنه كان الداعي [له[8]] إلى تحصيل الربح موجوداً قبل ذلك ، إلا أنه كان ينتظر حضور الوقت

(١) من (ت)
(٢) من (ط ، س)
(٣) من (ط ، س)
(٤) سقط (ط)
(٥) لأنه تغير بالإرادة (ت)
(٦) من (ط ، س)
(٧) من (ت)
(٨) من (ط ، س) .

الموافق لهذا العمل . فلما حضر الوقت الموافق ، أقدم ذلك الفاعل على ذلك العمل . فهذا يقتضي أن تكون الأوقات والتغيرات حاصلة ، لا بإحداث الفاعل الأول . وذلك محال . وتمام الكلام في إبطال هذه السؤالات : قد تقدم ، ولا فائدة في الإعادة .

وههنا آخر الوجوه المستنبطة من كونه تعالى فاعلاً وموجداً ، وبالله التوفيق .

المقالة الثالثة

في

الدلائل المستنبطة من صفة القدرة

في الدلائل
المستنبطة من صفة القدرة

قالت الفلاسفة : القادر هو [المؤثر(١)] الذي يكون عالماً بصدور أثره [عنه(٢)] ومن الناس من قال : المؤثر إما أن يؤثر ، مع أنه يمتنع أن لا يؤثر . أو يؤثر [مع(٣)] أنه لا يمتنع أن لا يؤثر . والأول هو الموجب ، والثاني [هو(٤)] القادر. فعلى هذا: القادر هو الذي يكون متمكناً من الفعل بدلاً عن الترك ، ومن الترك بدلاً عن الفعل ، بحسب الدواعي المختلفة . إذا ثبت هذا ، فنقول : اتفق الكل على أنه لو كان تأثير الله [تعالى (٥)] في وجود الآثار على سبيل القسم الأول ، لزم دوام الآثار بدوامه . فنقول : إنه يمتنع أن يؤثر شيء في شيء على سبيل القسم الثاني ، وهو التأثير على سبيل الصحة ، فتعين أن يكون على سبيل القسم الأول ، وهو التأثير على سبيل الوجوب . وحينئذ يحصل المقصود(٦) فنقول : الذي يدل على أنه يمتنع كونه مؤثراً على سبيل الصحة : وجوه :

(١) من (ت).
(٢) من (س)
(٣) من (ط ، س)
(٤) من (س)
(٥) من (ت)
(٦) المطلوب (ط)

الحجة الأولى : لو كان قادراً على الفعل بمعنى كونه ممكناً من الفعل والترك على سبيل الصحة ، لكان إما أن يكون قادراً على الفعل حال بقاء الفعل ، أو حال حدوثه ، أو حال عدمه . والأقسام الثلاثة باطلة ، فكان القول بثبوت القادرية على هذا التفسير باطلاً . أما صحة الحصر في الأقسام الثلاثة فبديهية . وإنما قلنا : إنه يمتنع كونه قادراً ، حال بقاء الفعل . وذلك لأنه يقتضي إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل . وهو محال. وإنما قلنا: إنه يمتنع كونه قادراً على الفعل حال حصوله[1] وذلك لأن المراد من هذه القادرية الممكنة من الفعل بدلا عن الترك ، ومن الترك بدلاً عن الفعل . وحصول هذه الممكنة[2] حال حدوث الفعل : محال . لأن حال حدوث الفعل يمتنع كونه معدوماً ، وإلا لزم حصول الوجود والعدم دفعة واحدة ، وهو محال . وإذا[3] كان عدم الفعل حال حدوث ذلك الفعل محالاً، امتنع [حصول المكنة[4]] من ترك الفعل، حال حدوث الفعل . لأن الممكنة من الترك مشروط بكون ذلك الترك ممكناً في نفسه ، لما قلنا[5] : إن حصول الترك : محال ، حال [حصول الفعل[6]] كانت[7] المكنة من الترك محالاً حال حصول الفعل ، وإنما قلنا: إنه يمتنع أن يكون قادراً على الفعل قبل حدوث الفعل . وذلك [لأن[8]] حال عدم الفعل يكون وجوده محالاً . وإن كان وجوده محالاً ، كانت القدرة على إيجاده في ذلك الوقت أيضاً محالاً . فثبت : أن القدرة على الفعل والترك ، يمتنع حصولها في هذه الأحوال الثلاثة ، فوجب أن يكون القول بحصول هذه القدرة محالاً . فإن قيل : فهذا الذي ذكرتم في إبطال القادرية[9] : وارد بعينه في الموجب .

---

(1) حصول الفعل (ط)
(2) المكنة (ط)
(3) وإن (ط)
(4) من (س)
(5) ولما بينا (س)
(6) حصوله (ط)
(7) كان (ط)
(8) من (س ، ط)
(9) القادر (ط ، س)

فيلزمكم نفي الموجب ، كما ألزمتم نفي القادر ، وذلك يقتضي نفي المؤثر على الإطلاق ، [وإنه باطل[1]] ثم نقول : لم لا يجوز أن يقال : القادر إنما يقدر على الفعل قبل وجوده ، بمعنى : أنه حال عدم الفعل يقدر على أن يوجد الفعل في الزمان الثاني منه ؟

والجواب عن السؤال الأول : أن نقول : العلة الموجبة لوجود المعلول ، تكون موجودة حال وجود المعلول ، وذلك لا امتناع فيه . أما القادر بمعنى كونه متمكناً من الفعل والترك ، فإنه يمتنع أن يكون قادراً على الفعل حال وجود الفعل . لأنّا بينا : أن التمكن من الترك مشروط ، بما إذا كان الترك في نفسه ممكناً ، لكن عدم الفعل حال حدوثه : محال . لأن الفعل حال حدوثه : موجود . ووجوده في تلك الحالة[2] ينافي عدمه في تلك الحالة . وإلا لزم كونه موجوداً ومعدوماً معاً ، وهو محال . فيثبت : أن كون القادر متمكناً من الفعل ومن الترك ، حال وجود ذلك الفعل محال ، أما كون المؤثر الموجب مؤثراً في وجود ذلك الأثر [حال وجود ذلك الأثر[3]] ليس بمحال . فظهر الفرق .

[وأما[4]] الجواب عن السؤال الثاني : فهو أن نقول : إذا قلنا : القادر حال عدم الفعل ، يقدر على أن يوجده في الزمان الثاني ، فهذا الكلام يحتمل وجهين :

الأول : أن [يقال[5]] القادر حال عدم الفعل ، يقدر على إيجاد ذلك [الفعل في ذلك[6]] الوقت ، الذي هو وقت عدمه .

والثاني : أن يقال : إن القادر في حال عدم الفعل ، يقدر على إيجاد ذلك الفعل في الزمان الثاني منه ، والأول باطل ، لأن وجود الفعل حال عدمه ممتنع

(١) من (ت)
(٢) من (ط ، س)
(٣) أما (ت)
(٤) من (ط)
(٥) من (ط ، س)
(٦) من (ط،س)

لعينه ، لامتناع الاجتماع بين العدم وبين الوجود معاً ، وإذا كان ممتنع الوجود ، كانت القدرة عليه أولى بالامتناع والثاني أيضاً : باطل . لأن القدرة على إيقاع الفعل في الزمان الثاني، مشروط بحضور(١) الزمان لكن حضور الزمان الثاني في الزمان الأول ممتنع عقلاً، والموقوف على الممتنع : ممتنع . فيلزم [أن يكون(٢)] كون القادر قادراً على إيقاع الفعل [في الزمان الثاني محالاً . ممتنعاً عقلاً، وما كان كذلك، امتنع كونه مقدوراً ، فثبت أن كون القادر(٣) قادراً على الفعل] بمعنى كونه متمكناً من الفعل والترك ، إما أن يثبت حال بقاء الفعل ، أو حال حدوثه ، أو حال عدمه . وثبت : أن الكل باطل فكان القول بإثبات القادر بهذا التفسير : محالاً [والله أعلم(٤)]

الحجة الثانية : لو كان [القادر(٥)] قادراً بهذا التفسير ، لكانت هذه القادرية [إما(٦)] أن تكون ثابتة في الأزل ، أو لا تكون . والقسمان باطلان . فبطل(٧) القول بثبوت القادرية . إنما قلنا : إنه يمتنع ثبوتها في الأزل ، لأن القادر هو الذي يمكنه الإحداث والإخراج من العدم إلى الوجود ، والقدرة على الشيء مشروطة بإمكان وجود ذلك المقدور في نفسه ، لكن حقيقة الخروج من العدم إلى الوجود محال في الأزل ، لأن هذه الحقيقة تقتضي المسبوقية بالغير ، وحقيقة الأزل تنافي المسبوقية بالغير ، والجمع [بينهما(٨)] محال . فيثبت : أن حصول الحدوث في الأزل : محال لعينه . وما كان محال لعينه ، امتنع أن يكون مقدوراً ، وإذا امتنع كونه مقدوراً ، امتنع كون القادر قادراً عليه . فيثبت : أنه يمتنع ثبوت القادرية في الأزل . وإنما قلنا : إنه يمتنع أن تكون تلك القادرية صفة حادثة ، لأنها لو كانت حادثة لإفتقر إحداثها إلى تقدم قادرية أخرى ، ولزم

(١) بحصول (ط)
(٢) من (ط ، س)
(٣) من (ط)
(٤) من (ت)
(٥) من (ط)
(٧) فثبت (ت)
(٨) من (ط ، س)

التسلسل . فيثبت : أنه لو حصلت القدرة بمعنى المكنة من الفعل والترك ، لكانت إما أن تكون أزلية ، وإما أن تكون حادثة .

وثبت فساد كل واحد من هذين القسمين ، فكان ثبوت الملزوم : محالاً .
فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : إنه تعالى في الأزل كان موصوفاً بالقدرة على الإيجاد ، إلا أن قيام الأزل يجري مجرى المانع من الإيجاد ، ولا يمتنع في العقل أن يكون القادر قادراً على الفعل إلا أنه يتعذر عليه الفعل لمانع . ثم نقول : هذا أيضاً لازم على القائلين بالتأثير الذاتي ، لأنه يلزم كونه مؤثراً في وجود العالم في الأزل ، مع أن العالم كان موجوداً في الأزل ، وذلك يقتضي تحصيل[1] الحاصل ، وهو محال .

والجواب عن الأول : أن نقول : المكنة من الفعل والترك يمتنع حصولها ، إلا حيث كان حصول الفعل ممكناً في نفسه ، فلما كان حصول الفعل في الأزل ممتنعاً ، امتنع كون القادر قادراً عليه . بقي أن يقال : لم لا يجوز أن يقال : القادرية كانت حاصلة في الأزل ، إلا أنه تعذر الفعل لمانع[2] ؟ فنقول : هذا باطل . ويدل عليه وجوه :

الأول : إنه لما كانت المكنة حاصلة في الأزل ، فتعذر الفعل يمتنع أن يكون لعدم المقتضى ، بل لا بد وأن[3] يكون لوجود المانع وعلى هذا التقدير يكون المانع من الإيجاد : أزلياً . وعندكم : أن الأزلي يمتنع زواله ، فيلزم امتناع زوال ذلك المانع . ولو كان الأمر كذلك ، لما زال الامتناع [فقط[4]]

الثاني : إنه لو حصل مانع يمنع من حصول ذلك الأثر . فإما أن يكون ذلك المانع . بحيث يزول أو لا يزول . فإن زال ، كان زواله مختصاً بوقت معين . لأن كل ما كان موجوداً ، ثم صار معدوماً . فإن أول عدمه لا بد

(١) حصول (ط)
(٢) لتمام المانع (ت)
(٣) أن (ط)
(٤) من (ط ، س)

وأن يكون مختصاً بوقت معين . وعلى هذا التقدير ، فالمكنة التامة من الإيجاد والإحداث ، ما كانت حاصلة قبل ذلك الوقت . إذ لو حصلت مكنة الإيجاد قبل ذلك الوقت ، لوقع ذلك[1]] الإيجاد في الأزل . إلا [أن[2]] هذا الكلام باطل . لأن الوقت المتقدم على ذلك الوقت بمدة متناهية ، يكون خارجاً عن الأزل ، وواقعاً في الأبد . فيلزم أن يقال : إن بعد انقضاء الأزل بقي الله عاجزاً عن[3] الإيجاد والإحداث . وذلك يبطل قولكم : إن الفعل امتنع لقيام المانع ، وهو حصول الأزل .

وأما القسم الثاني : وهو أن يقال : إن ذلك المانع لا يزول البتة . فنقول : لو كان الأمر كذلك ، لوجب أن يقال : إن[4] الله تعالى لا يقدر على الإيجاد والإحداث البتة . وذلك يبطل كونه تعالى خالقاً للعالم وهو محال .

والوجه الثالث في إبطال هذا السؤال : أن نقول : مسمى الأزل ، وهو الذي حكمتم بكونه مانعاً للقادر من الفعل والتأثير . إما أن يكون واجب الوجود [لذاته[5]] أو ممكن الوجود لذاته . فإن كان الأول ، امتنع زواله فوجب أن لا تحصل المكنة من الإيجاد البتة وإن كان الثاني كان ممكن الارتفاع نظراً إليه ، من حيث إنه [هو ، إذ[6]] لو كان ممتنع الارتفاع من حيث هو هو ، لصار واجباً . وقد فرضنا ممكناً لذاته ، وإذا كان ممكن الارتفاع من حيث هو هو ، فبتقدير ارتفاعه ، كان القادر متمكناً من الإيجاد والإحداث دائماً وقد فرضنا : أن ذلك محال : فثبت : أن القول بالأزل مانع من حصول هذه المكنة [قول[7]] يفضي إلى أقسام باطلة . فوجب كونه باطلاً . وأيضاً : فحصول

---

(١) لو وقع الإيجاد (ت)

(٢) أن من (ت)

(٣) بقي الله ممنوعاً على الإيجاد (ت)

(٤) أن يقال : إنه تعالى (ت)

(٥) من (ط)

(٦) من (ط ، س)

(٧) من (س)

ذلك المانع لما كان ممكناً لذاته ، وجب أن يكون لوجود مؤثر . وذلك المؤثر إما موجب بالذات ، أو فاعل بالاختيار . فإن كان الأول لزم من دوام ذلك الموجب دوام هذا المانع ، ويلزم من دوام هذا المانع ، دوام الامتناع . وإن كان الثاني فنقول[1] كل ما كان فعلاً لفاعل مختار ، لم يكن أزلياً . فيلزم أن يقال : إن مسمى الأزل لا يكون أزلياً ، وذلك محال .

الوجه الرابع : وهو أن حاصل ما ذكرتم ، يرجع إلى أن المكنة والقدرة على الإيجاد ، ما كانت حاصلة في الأزل . إلا أنكم تقولون : إن عدم المكنة ليس لعدم المقتضى ، لكن لقيام المانع . إلا أن على كلا التقديرين ، ففيه تسليم أن هذه المكنة غير حاصل[2] وذلك مساعدة على المطلوب . وأما السؤال الثاني وهو المعارضة بالموجب ، فساقط . وذلك لأن المعلول بدوام العلة الموجبة : أمر معقول [غير منكر . أما كون المختار موجداً بالقصد والاختيار ، لما كان موجوداً في الأزل ، فهو غير معقول[3]] فظهر الفرق بين البابين [والله أعلم[4]]

الحجة الثالثة : وهو أنه لما صح من القادر الفعل ، بدلاً عن الترك ، وبالضد منه . فإما أن لا يتوقف رجحان أحد الطرفين على الآخر على مرجح ، أو يتوقف[5]؟ وهذه الحجة [هي الحجة[6]] القوية للقوم ، وعليها تعويلهم . وقد شرحناها بالاستقصاء التام في باب القادر ، ولا بأس بأن نعيدها بعبارة أخرى . فنقول :

أما القسم الأول : وهو أنه لا يتوقف على انضمام المرجح إليه : فهذا باطل . ويدل عليه وجهان :

---

(١) فنقول ما كان فعلاً (ط ، س)

(٢) حاصلة (ط)

(٣) من (ط ، س)

(٤) من (ط)

(٥) فإما أن يتوقف . . . لا لمرجح ، أو لا يتوقف (ت)

(٦) من (س)

الأول : إنه لو حصل الرجحان لا لمرجح ، لكان قد ترجح الممكن لا لمرجح ، وهو محال .

والثاني : إنا لما جربنا أنفسنا ، وجدنا أنه لم يحصل في القلب ، ميل إلى أحد الجانبين [لم يرجح ذلك الطرف على الجانب الآخر ، ومتى كان الميل إلى الحركة إلى الجانبين][1] على التساوي ، لم يصدر الفعل البتة عن الإنسان ، بل يبقى متوقفاً في موضعه الذي هو فيه ساكناً متحيراً ، إلى أن يظهر المرجح . فحينئذ يحصل الرجحان . فظهر بما ذكرنا : أن القول بحصول رجحان أحد طرفي الجائز على الآخر لا لمرجح قول باطل .

وأما القسم الثاني : وهو أنه لا بد في حصول هذا الرجحان من مرجح . فنقول : إذا حصلت المرجحات بأسرها . وهي القدرة التامة ، والإرادة الجازمة الخالية عن الفتور [2] وحصل الوقت والآلة والمصلحة ، وزالت الموانع بأسرها ، فمع حصول هذه المرجحات ، إما أن يكون الترك ممكناً ، أو غير ممكن . فإن كان ممكناً فمع حصول هذه المرجحات ، لا يمتنع أن يحصل الفعل تارة ، والترك أخرى ، فاختصاص أحد الوقتين بالفعل ، والوقت الآخر بالترك ، إما أن يتوقف على مرجح ، أو لا يتوقف . فإن كان الأول لم يكن الحاصل قبل انضمام هذا المرجح إليه [مرجحاً تاماً . لكنا فرضناه كذلك . هذا خلف . وأيضاً : فعند انضمام هذا المرجح إليه[3]] إما أن يكون حصول الفعل واجباً ، أو لا يكون . فإن لم يكن واجباً عاد التقسيم الأول فيه ، وافتقر إلى مرجح[4] آخر ، ولزم التسلسل ، وهو محال . وإن لم يتوقف على مرجح فقد حصل الممكن المتساوي لا لمرجح ، وهو محال . ولما بطلت هذه الأقسام ، ثبت : أن الفعل واجب الحصول عند حصول كل المرجحات ، وممتنع الحصول عند اختلال قيد من القيود المعتبرة في حصول ذلك الرجحان . وإذا ثبت هذا ، فنقول : القادر

---

(١) من (ط ، س)
(٢) القيود (ت)
(٣) من (ط ، س)
(٤) المرجح (ت)

له حالتان : أحدهما : أن يكون كل ما لا بد منه في المؤثرية حاصلاً [في الأزل[1]] والأخرى : أن لا يكون هذا المجموع حاصلاً .

أما الحالة الأولى : فإنه يجب صدور الفعل عنه ، ويمتنع أن لا يصدر .

وأما الحالة الثانية : فإنه يمتنع صدور الفعل عنه ، ويجب عدمه . وعلى هذا التقدير فإنه لا يبقى فرق بين القادر وبين الموجب . بل الفرق : أن شرائط التأثير في حق القادر سريعة التغير ، فإذا حصلت بعد أن كانت معدومة ، صار القادر واجب التأثير . وإذا زالت بعد أن كانت موجودة ، صار ممتنع التأثير ، إلا أن هذا التغير إنما يعقل في حق من تكون مؤثريته موقوفة على شرائط منفصلة عن ذاته ، أما الحق سبحانه فإن تأثيره فيما سواه غير موقوف على شرائط منفصلة عن ذاته ، لأنه تعالى مبدأ لكل ما سواه ، فيمتنع أن يكون تأثيره فيما سواه موقوفاً على شرط منفصل ، بل يجب أن يكون تأثيره في غيره لمحض ذاته ، ولوازم ذاته . ولما كانت ذاته[2] ولوازم ذاته : ممتنعة التغير . كان تأثيره في غيره أيضاً : ممتنع التغير . فهذا هو الكلام القوي في هذا الباب .

فإن قيل : للمتكلمين في هذا المقام : كلامان :

الأول: قول من يقول: إن صدور الفعل عن القادر موقوف على المرجح، إلا أنه مع ذلك المرجح ، لا يصل إلى حد الوجوب ، بل يصير أولى بالوقوع ، فلأجل أنه صار أولى بالوقوع ، استغنى عن مرجح زائد . ولأجل أنه لا ينتهي إلى حد الوجوب ، بقي الفرق بين الموجب والقادر .

والقول الثاني : إن صدور الفعل عن القادر لا يتوقف على انضمام المرجح إليه وتقريره : ما حكيناه عنهم : من أن المخير بين شرب قدحين ، وأكل رغيفين ، يختار أحدهما على الآخر ، لا لمرجح . قالوا : والذي يدل على صحة ما ذكرناه : أن الفرق بين القادر المختار ، وبين العلة الموجبة : معلوم

---

(1) من (ط ، س)
(2) كان لذاته (ت)

بالضرورة . فإن كل أحد يفرق بين كون الإنسان مختاراً ، في قيامه وقعوده ، وبين كون الحجر هابطاً بالطبع . [وبين كون النار صاعدة بالطبع[1]] وتوقيف صدور الفعل عن القادر على انضمام المرجح إليه : يقدح في صحة هذا الفرق ، الذي عرفت صحته بالبديهية . وما أفضى ثبوته إلى فساد العلوم الضرورية : كان باطلاً . فيثبت : أن القادر يرجح أحد طرفيه على الآخر لا لمرجح .

هذا حاصل كلام المتكلمين في هذا الباب .

[والجواب][2] أما المذهب الأول فهو باطل . ويدل عليه وجوه :

الأول : إن أحد الطرفين حال ما كان مساوياً للآخر ، كان ممتنع [الوقوع][3] فحال ما صار موجوحاً أولى بالامتناع . وإذا صار أحد الطرفين مرجوحاً ، صار الآخر واجباً . لأنه لا خروج عن النقيضين .

الثاني : إن عند حصول ذلك القدر من الرجحان ، إن امتنع العدم فهو المطلوب . وإن لم يمتنع ، فليفرض معدوماً تارة ، وموجوداً أخرى ، مع حصول تمام ذلك القدر من الرجحان ، فحينئذ يكون اختصاص أحد الوقتين بالوقوع ، إن توقف على انضمام قيد آخر إليه ، [قدح[4]] يقدح ذلك في قولنا : إن كل ما كان حاصلاً قبله ، كان تمام المرجح ، وإن [لم[5]] يتوقف ، فقد ترجح الممكن المتساوي ، لا لمرجح .

[**الوجه**[6]] **الثالث** : إن عند حصول مرجح الوجود ، يمتنع أن يحصل معه مرجح العدم فلو حصل العدم في هذا الوقت ، لكان قد حصل الرجحان لا لمرجح . وهو محال . وإن امتنع حصول العدم ، صار الوجود واجباً . وهو المطلوب .

---

(١) من (ت)
(٢) سقط (ط ، س)
(٣) من (س)
(٤) يقدح (ت)
(٥) من (ط ، س)
(٦) من (ت)

الوجه الرابع : إن حصول مرجح الوجود ، قد حصل رجحان الوجود . فلو حصل في هذا الوقت : العدم لكان ذلك العدم راجحاً ، فيلزم أن يكون حال حصول رجحان [الوجود][1] يحصل معه رجحان العدم ، وذلك[2] محال . وإذا كان [ذلك][3] محالاً ، علمنا : أن عند [حصول][4] رجحان الوجود ، يمتنع حصول العدم . وإذا امتنع عدمه ، وجب وجوده ، فكان ذلك الداعي المرجح : موجباً .

الوجه الخامس : إن حصول مرجح الوجود ، لا بد وأن يحصل رجحان الوجود ، وإلا لزم أن يقال : إن مرجح الوجود ، لم يكن مرجحاً للوجود[5] وإذا ثبت هذا ، فلو فرضنا : أن في هذه الحالة حصل العدم ، فذلك العدم ما حصل من جهة الفاعل ولا بترجيحه ، بل بمحض الاتفاق . وهذا [يقدح] في قولنا : إنه فعله ، بل كان هذا قولاً بأنه حصل [لا][7] لمؤثر أصلاً .

الوجه السادس : إن كل عاقل[8] يجد من نفسه أنه إن شاء الفعل [فعل][9] وإن شاء الترك ترك . وهذا يفيد العلم الضروري بأن القادر إذا شاء الفعل ، ولم يكن هناك مانع البتة ، فإنه لا بد وأن يفعل ، وإذا شاء الترك ، ولم يكن هناك مانع ، فإنه لا بد وأن يترك . ونحن ما رأينا في الدنيا عاقلاً يقول : إني إذا شئت أن أفعل لم أفعل . وإذا شئت أن لا أفعل فعلت . فكان هذا دليلاً قاطعاً ، على أن العقلاء ببداءة عقولهم يعلمون أن مجموع القدرة مع الداعية الخالصة يوجب الفعل ، وعند اختلال أحد هذين القيدين يمتنع

---

(١) سقط (ط)
(٢) وهو (ط)
(٣) من (ط)
(٤) من (ط).
(٥) بالوجود (ت)
(٦) القدح (ط)
(٧) من (س)
(٨) فاعل (ت)
(٩) من (س)

الفعل . فيثبت : أن قول من يقـول : الفعل عنـد الداعيـة الخالصـة يصير أولى بالحصول ، ولا ينتهي إلى حد الوجوب : كلام باطل .

وأما المذهب الثاني : وهو قـول من يقول : القـادر يرجـح أحد مقـدوريه على الآخر لا لمرجح . فجوابه : قد سبق على الاستقصاء في الكلمات المتقدمة .

أما قولـه : [لو][1] لم يكن الأمـر كذلـك ، لم يبـق فـرق بـين القـادر المختار ، وبين الموجب بالذات . فنقول : أما الفرق الذي ذكرتموه ، فحاصله : يرجع إلى أن الممكن المتساوي [الطرفين][2] ويترجح أحد طرفيه على الآخر ، لا لمرجح .

وهذا باطل من وجهين :

الأول : أنه باطل في بديهة العقل . وأيضاً : فتجويزه يفضي إلى سد باب الاستدلال بوجود الممكن المحدث ، على وجود المؤثر .

الثاني : إن بتقدير أن يكون الأمر كذلك ، فحينئذ يكـون ذلك الـرجحان حاصلاً [لا[3]] بذلك القادر ، بل يكـون ذلك محض الاتفـاق ، وذلك يقتضي استغناء الفعل عن الفاعل ، ووقوعه من غير سبب . وكل فـرع[4] يفضي ثبوتـه إلى بـطلان الأصل : كـان باطـلاً . فيثبت : أن تميز القـادر عن المـوجب بهـذا الوجه يقدح في كون الأثر مفتقراً إلى المؤثر ، وأنه باطل . فإن قالوا : فإن فسـد هذا الفرق ، فما الفرق عندكم بين البابين[5] ؟ [قلنا[6]] هذا الفرق حاصل في الشاهد من وجهين :

الأول : [أن][7] المؤثـرات الطبيعيـة : دائمة مستمـرة ، وغير متغيـرة .

---

(١) من (س)
(٢) من (ط ، س)
(٣) من (ت)
(٤) نوع (ت)
(٥) بين البابين عندكم (ط ، س)
(٦) من (ت)
(٧) من (ط)

فالمؤثر في التسخين ، يبقى موصوفاً أبداً ، بالوجه الذي لأجله كان موجباً للتسخين ، ولا يتغير عنه ، وكذلك القول فيما يؤثر في التبريد ، بخلاف الأحوال الاختيارية ، فإن الموجب للحركة يمنة ، هو مجموع القدرة مع الداعي إلى تلك الحركة المخصوصة والموجب للحركة يسرة ، هو مجموع القدرة مع حصول الداعي إلى الحركة يسرة ، وهذه الدواعي سريعة التبدل والتغير ، فالقادر إذا حصل في قلبه داعية الحركة يمنة ، صارت القدرة مع تلك الداعية ، موجباً للحركة يمنة . ثم إن تلك الداعية تتغير[1] سريعاً ، وتحصل الداعية إلى الحركة يسرة . فيصير الآن هذا المجموع موجباً للحركة يسرة . فالحاصل : أن في الأمور الطبيعية ، ما لأجله صار موجباً للتسخين ، يبقى ولا يتغير . وأما في الأمور الاختيارية ، فتلك الاختيارات سريعة التبدل والتغير . فهذا هو أحد الفرقين بين المؤثر المختار ، وبين المؤثر الموجب ، في الشاهد .

وأما الفرق الثاني فهو أن المؤثرات الطبيعية ، لا شعور لها بما يصدر عنها ، وأما المؤثرات التي تؤثر بالاختيار ، فهي إنما تؤثر بواسطة العلم والشعور ، فإنه ما لم يحصل تصور أن ذلك الفعل يفيد نفعاً وخيراً ، لم يحصل الرغبة فيه . ولهذا السبب ، سمي هذا الفعل فعلاً اختيارياً ، وسمي هذا الفاعل فاعلاً مختاراً .

فهذان الوجهان يوجبان الفرق بين الموجب بالذات وبين الفاعل المختار .

وأما في حق الله تعالى ، فالتغير [عليه][2] في ذاته وفي صفاته : محال . فلم يبق الفرق المعتبر ، إلا الوجه الأخير [والله أعلم][3]

الحجة الرابعة : في بيان [أن][4] القدرة . بمعنى حصول المكنة من الفعل والترك بالسوية : محال .

---

(١) تزول (ت)
(٢) من (ط ، س)
(٣) من (ت)
(٤) من (ط ، س)

أن نقـول : أليس من مذهب المتكلمـين : أن التغير يمتنع في صفات الله تعالى ، وأن العدم على القديم : محال . فإذا كانت إرادة الله تعالى ، متعلقة من الأزل إلى الأبد ، بترجيح وجود الحـادث المعين عـلى عدمـه ، وكانت قـدرته من الأزل إلى الأبد متعلقة بإيجاد ذلك الحادث المعين في ذلك الـوقت المعين ، وكـان علمـه متعلقاً بـوقوع ذلـك الحادث المعـين ، في الوقت المعـين . إذا ثبت هـذا ، فنقول : إن مع حصول هذه الصفات الثلاثة واجتماعها على اقتضاء وقوع ذلـك الحادث ، إما أن يمكن أن لا يقـع ذلك الفعـل ، وإما لا يمكن والأول بـاطل ، لأن ذلك يقدح في كون هذه الصفات مؤثرة في وقـوع ذلك الفعـل ، ولأنه يلزم وقوع التغير في صفـات الله [تعالى](١) فـإنه تعـالى إذا أراد شيئاً آخـر ، غير مـا أراده في الأزل ، لـزم زوال تلك الإرادة [الأزليـة](٢) وحـدثت إرادة أخـرى . وأيضـاً : لزم أن ينقلب ذلـك العلم جهلاً ، وكـل ذلك : محـال . فيثبت : أن تغير تلك الصفات ممتنع عقلاً(٣) وإن عدم وقوع ذلك الحادث في الوقت المعين ، الذي تطابقت الصفات الثلاثة على اقتضاء وقوعه فيه ، ممتنع عقلاً . وهـذا يقدح في قولهم : إن شرط القادر : أن يكون متمكناً من الفعل والترك ، بل عـلى هذا التقدير ، يلزم أن يقال : إنه تعالى يؤثر(٤) في الأفعال على سبيـل الوجـوب ، لا على سبيل الإمكان ، المتردد بين الوجود والعدم .

الحجة الخامسة في هذا الباب : أن نقول : لا شك أنه تعالى عالم بجميـع المعلومـات . فوجب أن يعلم أن الشيء الفـلاني ، يقع في الـوقت الفلاني [وأن الشيء الفلاني لا يقع في الـوقت الفلاني](٥) وخـلاف المعلوم : محال الـوقوع ، لأن عدم وقوع الشيء ، مع العلم بوقوعه ضدان ، والجمع بين الضدين : محال عقلاً . وإذا كان كذلك ، فما علم الله وقوعه ، كان واجب الـوقوع ، ومـا علم

---

(١) من (ت)
(٢) من (ط ، س)
(٣) أصلاً (ط)
(٤) مؤثر (ط)
(٥) من (ط)

عدمه ، كان ممتنع الوقوع ، وهذا يقتضي أن يقال : إنه تعالى يؤثـر[1] في بعض الماهيات على سبيل الوجوب ، ويمتنع كونـه مؤثراً في بعض الماهيات عـلى سبيل الـوجوب . فـأما المكنـة من الفعل والترك عـلى سبيـل السـويـة[2] فهي ممتنعـة الحصول .

الحجة السادسة : أن نقول[3] : القول بكون المؤثر قادراً بـالتفسير الـذي يذكرونه ، يفضي إلى التناقض ، فكان القول به باطلاً . وإنما قلنـا : إنه يفضي إلى التناقض . وذلك لأن كون القادر قادراً على المقـدور ، موقـوف على التميـز وذلك المقدور عن غيره ، لأنه لولا سبق [هذا][4] الإمتيـاز وإلا لإمتنع القصـد عـلى إيجاد بعض المقـدورات دون بعض . فهذا يقتضي أن يكـون تعين مـاهيـة المقدور ، وامتيازهـا عن غيرهـا : سابقـاً على تعلق تلك القـدرة بها . وأيضـاً : المقدور وإنما يكون مقدوراً ، لو كان وقوعه وحصوله بالقدرة . وهـذا يقتضي أن يكون تعينه وتميزه عن غيره ، متـأخراً عن تعلق تلك القـدرة [به[5]] وإذا كـان كذلك ، فهذا يقتضي أن يكون تعين المقدور وتميزه عن غيره ، سابقاً عـلى تعلق تلك القدرة به ، ومتأخراً عن تعلق تلك القدرة : محالاً . فإن قيل : لم لا يجـوز أن يقال : ماهية المقدور . متقدمة على تعلق[6] القدرة بـه ، ووجوده متـأخر عن تعلق القدرة [به[7]] كما هو مذهب القائلين بأن المعدوم شيء . وأيضـاً : فهذا الذي أوردتموه في القادر ، قائم بعينه في الموجب .

والجـواب عن الأول : إنـه إذا كـانت المـاهيـة[8] [مفتقـرة إلى الـوجـود والعدم] وحال الـوجود كـانت ممتنعة الفنـاء والزوال في نفسهـا ، لم تكن الماهيـة

(١) مؤثر (ط)
(٢) التسوية (ت)
(٣) قالوا (ت)
(٤) من (ط ، س)
(٥) من (س)
(٦) تلك (ط)
(٧) من (ط ، س)
(٨) الماهية متقرر حال العدم ، وحال الوجود ، وكانت ممتنعة الفناء . . الخ (ت)

مقدورة البتة ، بل كان المقدور ، إما الوجود وإما جعل[1] الماهية موصوفة بالوجود ، وحينئذ يعود ما ذكرناه ، من أن هذا المعنى ، لكونه متعلق القدرة [يجب تقدمه على تعلق القدرة به . ومن حيث إنه أثر لتلك القدرة ، واقع بها يجب تأخره عن القدرة[2]] وحينئذ يلزم المحال [المذكور][3]

والجواب عن [السؤال][4] الثاني : إن الفرق[5] بين الموجب والقادر : أن القادر هو الذي يصح منه إيجاد هذا ، بدلاً عن ذاك ، وبالضد . فلولا امتياز بعض هذه الماهيات عن بعض ، قبل دخولها في الوجود ، وإلا لما صح أن يقال : إنه يقدر على إيجاد هذا بدلاً عن ذاك فهذا يقتضي أن يكون تعين تلك الماهيات ، متقدماً على تعلق القدرة [بها][6] ولما كان المقدور أثراً لتلك القدرة ، لزم كونها متأخرة عن تلك القدرة . أما الموجب . فإنه لا تأثير له ، إلا وقع الأثر به ، ولا يقتضي أن يكون تعين تلك الماهيات ، سابقاً على كونه[7] مقتضياً لها . فظهر الفرق .

الحجة السابعة : إذا قلنا القادر لا بد وأن يقدر على الفعل والترك ، لزم كون الترك مقدوراً . وهذا [محال][8] لأن الترك عبارة عن البقاء على العدم الأصلي ، وكونه عدماً ، ينافي كونه مقدوراً . وكونه باقياً ، ينافي أيضاً كونه مقدوراً . فالعدم الأصلي الباقي ، يمتنع كونه مقدوراً . وإذا ثبت هذا ظهر أن القادر لا قدرة له البتة على الترك ، وليس له صلاحية الإيجاد والتأثير . وعلى هذا التقدير ، فإنه ينقلب القادر موجباً . فإن[9] قال قائل : نحن لا نقول : الترك

---

(١) جعل (ت)
(٢) من (ط)
(٣) سقط (ت)
(٤) من (ت)
(٥) الفوات (ت)
(٦) الإرادة بها (ط)
(٧) كونها (ت)
(٨) من (ط ، س)
(٩) فإن قيل (ط)

عبارة عن البقاء على العدم الأصلي . بل [هو[1]] عبارة عن فعل ضده . وعلى هذا التقدير ، فالترك يصح أن يكون مقدوراً .

والجواب : إن هذا باطل . لأنا قلنا : الله [تعالى][2] قادر على إيجاد الجسم وعلى تركه[3] ثم فسرنا الترك بفعل الضد ، فهذا يقتضي أن يكون للجسم ضد . فنقول : إنه تعالى ، إما أن يكون قادراً على تركهما معاً ، أو لا يمكنه ذلك . فإن أمكنه تركهما معاً ، لم يكن ترك جميع الأضداد أمراً وجودياً مضاداً لها ، وإلا لزم أن يكون عدم جميع الأضداد الوجودية ضداً ، فيكون نفي الشيء عين ثبوته . وهو محال . وأما القسم الثاني ، وهو أن القادر لا يمكنه ترك الضدين [معاً][3] فنقول : لما كان الباري تعالى قادراً على فعل الأجسام في الأزل ، لزم أن يقال : إنه يجب أن يكون إما فاعلاً للأجسام في الأزل ، وإما فاعلاً لضد الأجسام ، وعلى هذا التقدير ، لزم إما قدم الأجسام ، وإما قدم ضد الأجسام . وكل ذلك عندكم باطل محال .

الحجة الثامنة : إن تلك القادرية ، إما أن تكون حادثة ، أزلية . والأول باطل ، لأنها لو كانت حادثة لافتقر حدوثها إلى سبق قادرية أخرى ، ولزم التسلسل . والثاني أيضاً باطل . لأنها [لما][4] كانت متعلقة من الأزل إلى الأبد بإيجاد [ذلك][5] الحادث المعين . فإذا وجد ذلك الحادث ، فإن بقي ذلك التعلق ، فهو محال . لأنه يقتضي القدرة على إيجاد ما هو موجود ، وهو محال . وإن لم يبق ، فحينئذ يلزم زوال القديم ، وهو أيضاً محال .

فإن قيل : إنه تعالى بعد إيجاد ذلك الحادث ، بقي قادراً كما كان . وبيانه من وجهين :

---

(١) من (ط ، س)
(٢) من (ط ، س)
(٣) الترك (ت)
(٤) من (ط)
(٥) من (س)
(٦) سقط (ط)

الأول : إنه يمكنه إيجاد عوالم[1] أخرى ، بعد إيجاد ذلك العالم فيثبت : أن القدرة باقية كما كانت . والثاني : أنه تعالى بقي أيضاً قادراً على إيجاد هذا العالم ، من بعض الوجوه . وذلك لأنه قادر على أن يعدم هذا العالم . وإذا أعدمه ، كان قادراً على أن يوجده مرة أخرى على سبيل الإعادة . فيثبت : أنه تعالى بعد إيجاد هذا العالم ، بقي قادراً على ما كان .

والجواب [أن نقول[2]] : إن محل الإلزام شيء ، مغاير لما ظننتموه[3] وهو أنه تعالى كان من الأزل إلى الأبد : قادراً على إيجاد هذا العالم [ثم][4] بعد أن أوجد هذا العالم لم يبق قادراً على إيجاد هذا العالم بعينه ، وإلا لزم أن يكون قادراً على إيجاد [الموجود وهو محال . وإذا لم يبقى قادراً على إيجاد][5] هذا العالم ، مع أنه كان من الأزل إلى وقت إيجاد هذا العالم ، كان قادراً على إيجاد هذا العالم . فحينئذ يلزم عدم القديم ، وزوال الأزلي[6] فأما أنه تعالى بقي قادراً على إيجاد عوالم أخرى[7] غير هذا العالم ، فلا تعلق له . بمحل الإلزام .

أما قوله : [ثانياً][8] بأنه تعالى بقي قادراً على إيجاد هذا العالم ، بشرط أن يعدمه أولاً ، ثم يعيده ثانياً . فنقول : هذا أيضاً بعيد من وجهين :

الأول : إن ما فني وعدم ولم يبق له ذات ولا خصوصية ، فإن عوده بعينه مما لا يقبله العقل .

الثاني : هب أنه يصح ذلك ، إلا أنه تعالى كان في الأزل قادراً على إيجاد هذا العالم من دون هذه الواسطة ، ثم إنه بعد أن أوجد هذا العالم ، ما بقيت

---

(١) من (ت)
(٢) من (ت)
(٣) طلبتموه (ت)
(٤) من (ط)
(٥) سقط (ط)
(٦) الأزل (ت)
(٧) عالم آخر (ت)
(٨) سقط (ط)

تلك القادرية على الوجه المذكور ، وإنما حدثت القادرية على الإعادة ثانياً ، بتوسط الإعدام أولاً ، ثم بعد ذلك تحصل[1] القدرة على الإعادة ثانياً . فالقدرة الثابتة في الأزل ، مغايرة لهذه القادرية الحادثة بهذه الواسطة .

وحاصل الكلام فيه : يرجع إلى الاعتراف بزوال القادرية ، ثم إدعاء نوع آخر من القادرية مغايرة للقادرية التي كانت موجودة قبل ذلك ، وهذا لا يدفع الإلزام المذكور .

الحجة التاسعة : لا شك أنه ما لم يوجد المؤثر التام ، المستجمع لجميع جهات المؤثرية، فإنه لا يقع الفعل. فذلك المؤثر [التام][2]: إما أن يكون [هو][3] ذات واجب الوجود فقط ، أو ذاته مع أمور أخرى قديمة ، أو ذاته مع أمور أخرى حادثة . فإن كان الحق هو الأول أو الثاني ، لزم من قدم ذلك المؤثر ، قدم [ذلك][4] الأثر ، وذلك يقدح في كونه متمكناً من الفعل والترك معاً ، والثالث باطل . لأن حدوث الحادث ، موقوف على[5] حصول المؤثر التام في المؤثرية ، فلو كان حصول المؤثر التام في المؤثرية ، موقوفاً على حدوث الحادث ، لزم الدور . وهو محال .

واعلم أن هذا التقسيم منحصر مضبوط ، سواء قيل : إنه يعتبر في تلك المؤثرية حضور وقت ، أو حصول مصلحة ، أو زوال مانع . فإن الكل داخل فيما ذكرناه . والأجوبة التسعة المذكورة في الحجة الأولى يرجع حاصلها إلى توقيف مؤثرية الله تعالى في وجود العالم، على حصول[6] شرط حادث. وقد دللنا

---

(١) تتحصل (ت)
(٢) من (ط)
(٣) من (ط ، س)
(٤) (ط ، س)
(٥) على الحصول التام (ت)
(٦) حصول (ط)

على أن ذلك يوجب الدور ، فكانت تلك الأجوبة ساقطة بالكلية [والله أعلم][1]

الحجة العاشرة : إن القدرة يمتنع [أن يكون[2]] لها أثر في حصول المقدور . وإذا كان الأمر كذلك ، امتنع القول بثبوت القدرة .

أما بيان المقام الأول فمن وجهين :

الأول : [إن][3] القادر . لما كان متمكناً من الفعل والترك ، امتنع أن يكون مجرد القادرية مؤثر في وقوع الفعل، لأن كونها قدرة، يقتضي أن تكون نسبتها إلى الطرفين على السوية . وكونها مؤثرة في وقوع الفعل بعينه ، يقتضي أن يكون نسبتها [إلى طرف][4] الوجود راجحة على نسبتها إلى طرف العدم . والجمع بين هذين القولين : جمع بين النقيضين ، وهو محال . فيثبت أن مجرد القادرية لا تأثير له في وقوع المقدور البتة .

الثاني : إنا إذا قلنا : لم وجد هذا الشيء ، بعد أن كان معدوماً ؟ فإن العقل لا يجوز أن نقول : إنما وجد هذا ، لأن القادر كان قادراً عليه . فإنه يقال : [5] وهو قادر على سائر المقدورات ، مع أنها لم توجد . فعلمنا : أن هذا الذي وجد . فهو إنما وجد ، لا لكون القادر قادراً عليه ، بل لأجل أن القادر أوجده وصنعه وخلقه ، وأخرجه من العدم إلى الوجود . وصدق هذا النص والإثبات يدل على أن المؤثر في وجود الأثر ، إنما هو كون المؤثر مؤثراً فيه ، وموجداً[6] [له] وأن هذا المفهوم مغاير للمفهوم من كونه قادراً على الفعل . فيثبت بما ذكرنا : أن القدرة يمتنع أن يكون لها أثر في وجود المقدورة . وإذا ثبت هذا ، امتنع أن يكون للقدرة أثر في الشيء . وذلك لأنه ثبت بما ذكرنا : أن

---

(١) من (ت)
(٣) من (ط)
(٤) سقط (ت)
(٥) تعالى (ت)
(٦) وجد جداً له ، أو أن (ت) .

الفاعلية والموجدية [أمر][1] مغاير للقدرة ، وثبت : أن المؤثر في وجود الأثر هو الفاعلية والموجدية . وإذا كان كذلك ، امتنع أن يكون للقادرية أثر فيه ، وإلا لزم أن يجتمع على الأثر الواحد سببان[2] مستقلان ، وهو محال . وأيضاً : فقد بينا أن القادرية ليس لها صلاحية التأثير البتة . فيثبت بما ذكرنا : أن القادرية لا أثر لها البتة في وجود الأثر[3] وحينئذ لا تكون [القدرة] [4] صالحة للتأثير البتة . وأما الصفة المسماة بالفعل والتكوين ، فإنها إن كانت صالحة لطرفي[5] الفعل والترك ، كانت المباحث المذكورة في القدرة عائدة فيه ، وإن كانت متعينة لطرف الوجود وغير صالحة البتة لطرف العدم ، كان ذلك موجباً بالذات ، لا قادراً متمكناً من الفعل والترك .

الحجة الحادية عشرة : إن المقتضي لحصول الفعل ، إما القدرة ، أو أثر يصدر عن القدرة[6] أو لا [القدرة ، ولا الأثر الصادر] عنها . **والأول** : باطل . وإلا لزم حصول المقدور في جميع زمان القدرة ، فيلزم كون المقدور أزلياً ، لأجل كون القدرة أزلية . **والثاني أيضاً** : لأن التقسيم المذكور عائد في تأثير القدرة في ذلك الأثر ، فإن كان كذلك بواسطة أثر آخر ، لزم التسلسل ، وهو محال . **وأما الثالث** . فإنه يقتضي أن تكون القدرة ، وجميع آثارها : غير مؤثرة في حدوث هذا[7] الأثر ، وذلك يقدح في كون القدرة : قدرة . فإن قالوا : هذا المقدور إنما وجد ، لأن القادر خلقه وأوجده ، لا لمجرد كونه قادراً . قلنا : هذا باطل . لأن المفهوم من قولنا : خلقه : إما أن يكون هو نفس القدرة ، أو أثر صادر عنها ، أو شيء مغاير لها . فيثبت : أن هذا السؤال غير وارد ، والله أعلم .

---

(١) من (ط ، س)
(٢) شيئان مستقلان (ت)
(٣) البتة في دخول الأمر في الوجود ، وحينئذ (ت)
(٤) من (ط)
(٥) لطرفي (ت)
(٦) عن القدرة ولا أثر عنها (ت)
(٧) ذلك (ط)

فهـذا أحد عشـر وجهاً ، في تقـرير أن القـول بالقـادر على التفسير الذي ذكروه[1] : محال . وإذا ثبت هذا ، ظهر أن تأثيره تعـالى في تكوين العـالم ، وفي تكوين سائر آثاره إنما كان لعين[2] ذاته ، أو للأمور الـلازمة لـذاته . وقـد اتفق الكـل على أنه متى كان الأمـر كذلـك ، فإنـه يلزم من قـدمـه الآثـار والأفعـال والنتـائج . ولهـذا السبب ، فإن المتكلمـين بعد أن أقـاموا الـدلالة عـلى حدوث العالم ، قالوا : لو كان المؤثر في [حدوث][3] العالم مـوجباً بـالذات . لـزم من قدمه ، قدم العالم . وذلك يدل على أنهم كانوا معترفـين بأن [كـل ما][4] كـان تـأثيره لـذاته ، لـزم من دوامه ، دوام الأثـر . وأيضاً : فـإذا كـان [المؤثـر][5] المـوجب بالـذات حاصـلاً . مـع أنـه كـان منفكـاً عن الأثـر ، مـدة [غـير][6] متناهية . ثم حصل الأثر بعـد ذلك ، من غـير أن اختص ذلك الـوقت ، بإرادة معينـة ، أو بنـوع آخـر من الأمـور المقتضيـة للرجحـان . فحينئـذ يكـون ذلـك الحـدوث في ذلك الـوقت : حـدوثاً ، لا لمؤثـر أصـلاً ، بـل محض الاتفـاق ، وذلـك : بـاطـل : فيثبت : أنـه يلزم من دوام المـوجب بـالـذات ، دوام الأثـر والنتيجة . والله أعلم .

ونختتم هذه المقالة [بخاتمـة][7] وهي أن الفلاسفـة قالـوا : سلمنا : أن القادر هو الـذي[8] إن شاء أن يفعـل فعل ، وإن شـاء أن يترك تـرك . إلا أن هـذا لا يقتضي صدق قـولنـا : إنـه تعـالى إن شـاء[9] الفعـل تـارة ، والتـرك أخرى . ويدل عليه وجهان :

---

(١) ذكره (ط)
(٢) لغير (ت)
(٣) من (ط ، س)
(٤) من (ت)
(٥) من (ط ، س)
(٦) من (س)
(٧) من (س)
(٨) إن شاء يفعل (ت)
(٩) إن شاء (ت)

[الوجه[1]] الأول : إن قولنا : إن شاء الفعل ، فعل : قضية شرطية [وليس][2] من شرط كون القضية الشرطية صادقة : صدق جزءيها[3] ، فإن الشرطية الصادقة قد تكون مركبة من جزءين صادقين . كقولنا : إن كان الإنسان حيواناً ، كان جسماً . وقد تكون الصادقة مركبة من كاذبتين كقولنا : إن كانت الخمسة زوجاً ، كانت منقسمة بمتساويين . وقد تكون مركبة من مقدم كاذب ، وتالي صادق . كقولنا : إن كان الإنسان حماراً[4] كان حيواناً . وأما القسم الرابع : وهو أن يكون المقدم صادقاً والتالي كاذباً . فهذا محال . لأن الحق لا يستلزم الباطل . إذا ثبت هذا فنقول : صدق قولنا : إنه إن شاء الفعل فعل ، وإن شاء الترك ترك ، لا يتوقف على صدق قولنا : إنه إن شاء الفعل فعل ، وإن شاء الترك ترك[5] لما بينا أن صدق الشرطية قد يحصل مع كون المقدم والتالي كاذبين معاً ، ومع كون المقدم وحده كاذباً . فيثبت : أن بتقدير أن يصح أن القادر ما ذكروه ، فإنه لا يلزم من كون الشيء قادراً ، صدق أنه شاء الفعل تارة ، وشاء الترك أخرى .

والوجه الثاني: وهو أن حال كونه تاركاً للفعل، يستحيل أن يصدق عليه كونه فاعلاً له ، وحال كونه فاعلاً [له][6] يستحيل أن يصدق عليه : كونه تاركاً له . وفي الحالتين يصدق عليه : أنه قادر على الفعل . فيثبت : أن صدق كونه قادراً على الفعل ، لا يتوقف على صدق أنه شاء الفعل ، ففعله . أو شاء الترك ، فتركه . إذا ثبت هذا ، فنقول : إنه حق أنه سبحانه ، إن شاء الفعل فعل ، وإن شاء الترك ترك . لكن لا يلزم منه أن يقال : إنه[7] شاء

---

(١) من (ط)
(٢) من (س)
(٣) جزئه (ت)
(٤) جماداً (ط)
(٥) ترك (ت ، ط)
(٦) من (ت)
(٧) إنه ان شاء (ت)

الترك فتركه . بل نقول : إنه يصدق عليه : أنـه إن شاء الترك ، [لتركـه][1] مـع أنه لا يصـدق عليه البتـة : أنـه شـاء التـرك . وإلا لكـانت تلك المشيئة : محـدثة . ولا افتقـرت تلك المشيئة إلى مشيئـة أخرى حـادثة ، ولكـان الكلام في تلك المشيئـة كما في الأولى[2] فيلزم أن يكـون كل مشيئـة حادثـة مسبوقـة بمشيئـة أخرى حادثة ، لا إلى أول . ويلزم كون ذاته محلاً للحـوادث . وكل ذلك محال

[والله أعلم][3]

---

(١) من (ط ، س)
(٢) الأول (ط)
(٣) من (ت)

المقالة الرابعة

في

الدلائل المستنبطة من صفة الإرادة

في
الدلائل المستنبطة من صفة الإرادة

قالت الفلاسفة : الذي نعقل من الإرادة هو أنا اعتقدنا في شيء أنه نافع ولذيذ ، صار هذا [1] الاعتقاد موجباً حصول الميل إلى تحصيل ذلك الشيء ، ثم إن ذلك الميل مع ذلك الاعتقاد ، منضمان إلى القدرة الموجودة في العضلات ، وهي المسماة بالقوة المحركة ، فيصير مجموع هذه الأشياء موجباً لحصول الفعل . إذا ثبت هذا فنقول : هذه الأحوال في حق واجب الوجود لذاته : محال . أما تصور كون الفعل المعين نافعاً له ، أو ضاراً له ، فهذا إنما يتصور في حق من يعقل في حقه الانتفاع بشيء [أو التضرر بشيء[2]] آخر وذلك في حق واجب الوجود : محال . وأما حصول ذلك الميل فهو أيضاً : محال لأن الميل إلى جلب[3] المنافع ، إنما يعقل في حق من يصح عليه النفع . وإذا ثبت هذا ، فقد ظهر أن حصول الإرادة في حق الله تعالى : محال . وأما الذي يقوله المتكلمون من أن الإرادة تقتضي رجحان أحد الميلين[4] على الآخر لا لمرجح [أصلاً ، فهذا أيضاً غير معقول البتة ، لأن الرجحان بدون المرجح[5]] محال غير

(١) لهذا (ت)
(٢) من (ط ، س)
(٣) طلب النافع (ط ، س)
(٤) الميلين (ط)
(٥) سقط (ط)

معقول . فيثبت بهذا : أنه لم يبق عند العقل من لفظ الإرادة ، معنى يمكن إثباته في حق الله تعالى . فكان القول به باطلاً . [ثم][1] قالوا : لو كان العالم حادثاً ، لوجب أن يقال : إنما حدث بقصد الفاعل وبإرادته[2] ، والتالي محال . فالمقدم مثله . بيان الشرطية : هو أن العالم لما كان مستمر العدم من الأزل إلى ذلك الوقت [المعين][3] وذات الفاعل كانت موجودة من الأزل إلى ذلك الوقت المعين ، مع أنه في الأزل ما كان لتلك الذات أثر في خروج العالم من العدم إلى الوجود ، فلو حصل العالم في ذلك الوقت من غير أن يكون لذلك الفاعل قصد واختيار ، في إيقاعه . لكان وقوع العالم في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده : رجحاناً لأحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح . وإنه محال .

وبيان أنه يمتنع أن يكون حدوث العالم في ذلك الوقت المعين ، بسبب القصد والاختيار : وجوه :

الحجة الأولى : إن ذلك القصد لو حصل ، لكان إما أن يكون قديماً أو حادثاً . والقسمان باطلان ، فالقول بوجود القصد : باطل . إنما قلنا أنه يمتنع كونه قديماً ، لأن الإرادة القديمة ، لا معنى لها إلا أنه تعالى يريد في الأزل إحداث العالم في وقت معين لا يزال . وهذه الإرادة ليست [هي[4]] نفس القصد إلى إيقاع الفعل في ذلك الوقت المعين ، عند حضور ذلك الوقت المعين والدليل عليه وجوه :

الأول : إن من عزم على أن يفعل بكرة الغد : فعلاً معيناً ، ثم جلس في بيت مظلم[5] لا يميز فيه بين النهار وبين الليل ، واستمر على ذلك الجلوس إلى أن دخل بكرة الغد ، مع أنه لا يعلم أن ذلك الوقت المعين قد حضر ، فإنه

---

(١) من (ط)
(٢) وإرادته (ط)
(٣) من (ت)
(٤) من (ت)
(٥) معين (ط)

بمجرد تلك الإرادة الأولى لا يصير قاصداً لإيقاع ذلك الفعل، في ذلك الـوقت. ولو كان العزم على أن يفعل الفعل الفلاني في الوقت المستقبل، هو نفس القصد إلى إيقـاع ذلك الفعـل عند حضـور ذلك الـوقت ، لوجب[1] في هـذه الصورة التي ذكرناها : أن يصير قاصداً إلى إيقاع ذلك الفعـل ، عند حضـور ذلك الـوقت ، سواء علم أن ذلك الوقت حضر ، أو لم يعلم ذلك . ولما لم يكن الأمر كذلـك ، علمنـا : أن العزم عـلى الفعل [الفـلاني[2]] في الـوقت المعـين ، من الأوقـات المستقبلية : ليس هو [نفس[3]] القصد إلى إيقاع ذلك الفعل في ذلك الوقت . بل الحق أنه إذا عزم [على[4]] أن يفعل الفعل الفلاني ، في وقت معين من الأوقات المستقبلة ، ثم استمر ذلك العزم [الأول[5]] إلى أن حضر ذلك الوقت ، وعلم ذلـك العازم ، حضـور ذلـك الـوقت . فـإن بقـاء العـزم [الأول[6] مـع العلم بحضـور ذلك الـوقت : يوجبـان حدوث قصـد متعلق ، بإيقـاع ذلك الفعـل . فيثبت : أن العزم المتقدم ، لا يكفي في إيقاع الفعل في الوقت الذي سيحضر ، بل لا بد من حدوث قصد متعلق بإيقاع ذلك الفعل .

الثاني : إن العزم على الإيجاد في الزمان المستقبل : له ماهية . والقصد إلى إيجـاد الفعل في الحـال[7] : لـه مـاهيـة أخـرى . إحـدى المـاهيتـين لا تسـاوي الأخرى[8] بدليل أن كل واحدة من هاتين الماهيتين ، لا تقوم مقـام الأخرى . فإن العزم على الإيجاد في المستقبل ، يوجب تركه في الحال . وفعله في المستقبل ، والقصـد إلى الفعل في الحـال ، يوجب الفعـل في الحال ، والتـرك في المستقبل . فهـذان النوعـان من الإرادة ولوازمهـا متنافيـة . واختـلاف اللوازم ، يـدل عـلى اختلاف [ماهيات][9] الملزومات . وإذا ثبت هذا ، كان القول بأن العزم على الإيجـاد في المستقبل ، يصـير غير[10] القصـد إلى الإيجاد في الحـال : معناه : أن

---

(١) يوجب (ت)
(٢) من (ط)
(٣) من (ط ، س)
(٤) من (ت)
(٥) من (ط)
(٦) من (ت)
(٧) الحادثة (ط ، س)
(٨) لا يسـاوي الآخر (ت)
(٩) من (ت)
(١٠) عين (ط)

حقيقة مخصوصة ، تصير [هي][1] بعينها عين حقيقة أخرى ، تخالفها في الماهية والنوعية . وذلك محال . فهذا لبيان أن القول بقدوم تلك الإرادة : قول باطل . وإنما قلنا : إنه يمتنع كونها حادثة ، وذلك لأنها لما كانت حادثة ، كان حدوثها مختصاً بوقت [معين][2] مع جواز حصول الحدوث قبله أو بعده . فوجب أن لا يحصل ذلك الاختصاص إلا لإرادة أخرى . والكلام فيها كما في الأول ؛ فيلزم التسلسل ، وهو محال . فيثبت : أنه لو حصلت تلك الإرادة [لكانت][3] إما قديمة أو حادثة ، وثبت فساد القسمين ، فلزم الحكم بامتناع حصول الإرادة . لا يقال هذا معارض بالحوادث اليومية . لأنا نقول : المعارضة بالحوادث اليومية واردة على كل هذه الوجوه .

والجواب الممكن : ما ذكرناه في الطريقة الأولى [والله أعلم][4]

الحجة الثانية : أن نقول : تعلق الإرادة القديمة بإيقاع العالم في ذلك الوقت المخصوص المعين ، إما أن يكون من لوازم ماهية[5] تلك الإرادة وإما أن لا يكون . والثاني باطل ، وإلا لافتقرت تلك الإرادة في حصول ذلك التعلق المخصوص ، إلى سبب آخر ، ولزم التسلسل . ولما بطل هذا القسم ، بقي الحق هو الأول . فنقول : إذا دخل العالم في الوجود في ذلك الوقت المعين ، فبعد انقضاء ذلك الوقت [المعين][6] وبعد دخول العالم في الوجود يمتنع[7] أن تبقى الإرادة متعلقة بإحداث العالم في ذلك الوقت المعين . ويدل عليه وجهان :

الأول : إنه بعد دخوله في الوجود ، يمتنع إدخاله في الوجود . لأن تكوين الكائن وإيجاد [الموجد][8] محال

---

(١) من (ط)
(٢) من (ط ، س)
(٣) في (ت) : لكان
(٤) من (ت)
(٥) ماهيته (ت)
(٦) من (ط ، س)
(٧) الوجود ، امتنع أن تبقى متقدمة بإحداث (ت)
(٨) وإيجاده (ت)

والثاني : إن ذلك الوقت لما انقضى ومضى ، فبعد انقضائه لو بقيت الإرادة متعلقة بإحداث العالم ، في ذلك الوقت : كان ذلك قصداً ، إلى إيقاع الفعل في الزمان الماضي ، وإنه محال . فيثبت : أن العالم بعد دخوله في الوجود ، يمتنع بقاء الإرادة [الأزلية][1] متعلقة بإدخال عين ذلك العالم في عين ذلك الوقت ، في الوجود ، فوجب القول بزوال ذلك التعلق وبطلانه . لكنا بينا : أن ذلك [التعلق][2] المخصوص من لوازم ماهية تلك الإرادة . وزوال اللازم يدل على زوال الملزوم. فيثبت : أن تلك الإرادة واجبة العدم ، بعد دخول[3] ذلك المراد في الوجود ، وكل ما صح عدمه ؛ امتنع قدمه . فهذا دليل قوي على أن القول بأن إرادة الله تعالى قديمة قول باطل .

وأما أنه يمتنع كونها حادثة ، فلأنها لو كانت حادثة ، لكانت إما أن تحدث في ذات الله تعالى ، أو في ذات أخرى ، أو لا في محل . والكل باطل بالوجوه المشهورة ، فكان القول به : باطلاً .

الحجة الثالثة : إن كل من قصد إلى إحداث شيء ، فإما أن يكون ذلك الإحداث به أولى في ظنه واعتقاده من تركه ، وإما أن لا يكون . فإن كان الأول لزم كونه ناقصاً بذاته ، مستكملاً بغيره ، وذلك في حق واجب الوجود [لذاته][4] محال ، وإن كان الثاني ، فحينئذ لا يترجح قصد الإحداث على قصد الترك ، وذلك لأن قصد الإحداث ترجيح ، وحصول الرجحان حال حصول عدم الرجحان : محال . فإن قالوا : كونه ناقصاً لذاته ، مستكملاً بغيره : إنما يلزم لو رجح الإحداث على تركه ، لنفع يعود إليه . أما إذا رجحه لنفع يعود إلى الغير ، لم يلزم المحال المذكور .

قلنا : إيصال الخير والنفع إلى الغير ، وعدم إيصاله إليه إن استويا بالنسبة

---

(١) من (ط ، س)
(٢) من (ط ، س)
(٣) حصول (ط)
(٤) من (ت)

إليه ، عاد المحال المذكور . وإن كان أحدهما أولى به ، فقد عاد ما ذكرنا من كونه ناقصاً بذاته ، مستكملاً بغيره . وهو محال .

الحجة الرابعة : لو قصد إلى إحداث العالم ، لكان إما أن يكون ذلك القصد مختصاً بوقت معين ، أو غير مختص بوقت معين . أما الأول : فكما إذا قصد إلى إحداث العالم في الوقت الفلاني وأما الثاني : فكما إذا قصد إلى إحداث العالم ، ولم يقصد إلى تخصيص إحداثه بوقت معين .

وأما القسم الأول : فهو[1] باطل . لأن ذلك الوقت المعين إما أن يقال : إنه كان حاضراً في الأزل ، أو ما كان حاضراً في الأزل ، فإن كان ذلك الوقت حاضراً في الأزل مع أن إله العالم قصد إحداث العالم في هذا الوقت ، فحينئذ يلزم حدوث العالم في الأزل . وعلى هذا التقدير ، [يلزم][2] كون العالم [سرمدياً][3] وأما إن كان ذلك الوقت غير حاضر في الأزل ، كان ذلك الوقت حادثاً ، ولا بد له من محدث . وهو الله سبحانه[4] وحينئذ يعود التقسيم[5] الأول وهو أنه إما أن يقال : إنه تعالى قصد إحداث ذلك الوقت في وقت خاص ، أو قصد إحداثه مطلقاً . فإن كان الأول ، افتقر ذلك الوقت إلى وقت آخر ، والكلام فيه كما في الأول ، ويلزم التسلسل . فإما أن تحصل تلك الأوقات الغير المتناهية معاً ، وهو محال بالبديهية . أو على التعاقب ، وهو يوجب القول بحدوث حوادث لا أول لها . وهو المطلوب . وهذا كله إذا قلنا : إنه تعالى قصد إحداث العالم في وقت معين .

وأما القسم الثاني : وهو أن يقال : إنه تعالى قصد إحداث العالم من غير أن يخصص إحداثه بوقت معين ، بل قصد على وجه يكون موجوداً دائماً [أبداً][6] فهذا

---

(١) فباطل (ط)
(٢) من (ت)
(٣) سقط (ط)
(٤) تعالى (ط)
(٥) القسم (ط)
(٦) من (ت)

يوجب القول بالقدم ، وذلك يناقض ثبوت[1] الحدوث .

الحجة الخامسة : لو كان العالم حادثاً ، لكان حدوثه بسبب أن الخالق [تعالى][2] خصص إحداثه بذلك الوقت [المعين][3] على ما تقدم تقرير هذه الشرطية ، إلا أن ذلك محال . لأن ذلك الوقت إما أن يكون مساوياً لسائر الأوقات في تمام الماهية ، أو لا يكون . فإن كان [الأول][4] وجب كونها أيضاً متساوية في جميع اللوازم ، لأن الأشياء المتساوية في تمام الماهية ، يجب استواؤها في جميع لوازم الماهية . وإذا كان الأمر كذلك ، كانت نسبة تلك الإرادة إلى جميع أجزاء ذلك الوقت على السوية . وإذا وجب حصول هذا الإستواء ، كان ذلك منافياً للقول بأن الإرادة يجب تعلقها بإحداث العالم في بعض تلك الأوقات دون البعض .

وأما القسم الثاني : وهو أن يقال : الأجزاء المفترضة في ذلك الوقت : مختلفة بالماهية ، متباينة بالحقيقة . فنقول : حصول تلك الأشياء ، إما [أن تكون][5] بأنفسها[6] وذواتها وإما أن تكون بإحداث [ذات][7] الله تعالى . والأول باطل ، لأنه يقتضي حدوث الشيء لنفسه ولذاته ، من غير محدث ، وهو محال . وأيضاً : إذا فرضناها [حادثة][8] بأنفسها وذواتها من غير محدث البتة ، ثم كانت ماهية كل واحد منها ، مخالفة لماهية الأخرى ، لم[9] يمتنع جعل واحد منها ، موجباً لأثر خاص . وعلى هذا التقدير فإنه [لا يمتنع أن يكون المؤثر في حدوث حوادث هذا العالم ، تلك الآنات المتلاصقة ، وتلك الأجزاء المتعاقبة ، وعلى هذا التقدير فإنه][10] يلزم نفي الصانع ، وذلك باطل .

وأما القسم الثاني : وهو أن يقال : إن حدوث تلك الآنات المتلاصقة ،

---

(١) ثبوت (ت)
(٢) من (ت)
(٣) من (ط ، س)
(٤) من (ط)
(٥) من (ط ، س)
(٦) بأنفسها أو ذواتها (ت)
(٧) من (ت)
(٨) من (س)
(٩) ثم (ت)
(١٠) سقط (ت)

إنما كان بإحداث الله [تعالى][1] وبإيجاده ، فحينئذ يعود السؤال إلى أنه : لم خصص إحداث كل واحد منها بكونه متقدماً على الآخر ، أو متأخراً عنه ؟ فإن كان كذلك ، لأجل وقت آخر ، عاد الطلب فيه ، لزم التسلسل ، وهو محال . فيثبت : أن القول بأن الإرادة اقتضت تخصيص إحداث العالم بالوقت المعين ، يفضي إلى هذه الأقسام الباطلة ، فيكون القول به باطلاً . وبهذا الدليل يظهر أن الذي يقال : إنه تعالى [وتقدس][2] خصص إحداث العالم بذلك الوقت لكون ذلك الوقت مشتملاً على مصلحة خفية : قول باطل . لأنا بينا : أن الأوقات كلها متساوية في تمام الماهية [والله أعلم][3]

---

(١) ومتأخراً (ط)
(٢) من (ت)
(٣) من (ت)

المقالة الخامسة

في

الدلائل المستنبطة من الحسن والقبح والحكمة والعبث

في
الدلائل المستنبطة من الحسن والقبح
والحكمة والعبث

وهي من وجوه[1] :

الحجة الأولى : إن الإيجاد [للعالم][2] إحسان ، والإحسان أفضل من ترك [الإحسان][3] فلو كان الباري سبحانه[4] غير موجد للعالم ، مدة غير متناهية [لكان تاركاً للأفضل مدة غير متناهية ، ومرجحاً للأمر الآخر مدة غير متناهية][5] وذلك محال . فوجب كونه[6] فاعلاً من الأزل إلى الأبد .

الحجة الثانية : إن من كان له التصرف النافذ ، والملك العظيم ، والرفع والخفض ، والإبرام والنقض ، أفضل ممن لا يكون له شيء من ذلك . فلو قلنا : إنه تعالى ما كان له في الأزل : ملك ولا ملكوت ولا تصرف ، ثم صار في لا يزال كذلك ، لزم أن يقال : إنه انتقل من النقص إلى الكمال ، وذلك : محال . فإن قالوا : [يلزم][7] على الحجة الأولى : ترك الإحسان . وإنما لا

(١) الحسن والقبح والعبث . وهي وجوه(ت)
(٢) من (ت)
(٣) من (س)
(٤) تعالى (ط)
(٥) سقط (ط)
(٦) كونها (ت)
(٧) من (ت)

يجوز ، لو كان الإحسان ممكناً في نفسه . أما إذا كان ممتنعاً في نفسه محالاً في ذاته ، لم يلزم منه النقص والإيجاد في الأزل : محال . لأنه عبارة عن الإخراج من العدم إلى الوجود ، وذلك لا يتقرر إلا فيما يكون مسبوقاً بالعدم . والأزل ينافي المسبوقية ، فكان الجمع بينهما محالاً . وهذا الكلام بعينه ، هو الجواب عن الحجة الثانية .

وأيضاً : فالنقص إنما يلزم [أن][1] لو لم يكن قادراً على تحصيل الملك والملكوت ، وهو تعالى في الأزل [كان][2] قادراً على تحصيله ، فلم يلزم من عدم الملك والملكوت نقصان . وأيضاً : فكل واحدة من هاتين الحجتين منقوض بحدوث الأشخاص المعينة ، وحدوث الحوادث اليومية .

وأجابوا عن السؤال الأول : بأن هذا [الكلام][3] إنما يتم إذا قلنا مسمّى الأزل مانع من الإيجاد والتكوين . وقد بينا بالدلائل القاطعة : أن ذلك باطل . على أنا نقول : إن هذا المانع كان زائلاً قبل أن خلق الله العالم بتقدير مائة سنة ، فكان الإلزام عائداً إليه[4]

وأما السؤال الثاني : فباطل أيضاً . لأن الأزل عندهم مانع من صحة الفعل ، وعلى هذا التقدير لم يكن الله متمكناً من تحصيل الملك والملكوت [في الأزل][5] ولا معنى للفقير الضعيف إلا ذلك . وهذا أيضاً يوجب العيب والضعف من وجه آخر ، وهو أن الامتناع من الإحسان في حق من كان قادراً على الإحسان ، ولا يضره ذلك الإحسان بوجه من الوجوه ، أقوى في العيب والنقصان منه في حق من لم يقدر عليه . فإذا قلتم[6] : إله العالم كان قادراً على

---

(١) من (ط)
(٢) (ط ، س)
(٣) من (ط ، س)
(٤) فيه (ت)
(٥) من (ت)
(٦) فإذا قلتم : إن كان قدراً (ت)

الإحسان ، وما كان ذلك الإحسان سبباً للضرر[1] في حقه البتة ، فحينئذ يكون الإمتناع منه مذموماً في [غاية][2] النهاية . ويمكن تقرير هذا الكلام بوجه آخر ، فيقال : إنه تعالى إما أن يقال : إنه [ما][3] كان قادراً على الإيجاد في الأزل ، أو يقال : إنه كان قادراً عليه ، إلا أنه لو فعله ، لصار ذلك سبباً لعود نوع من أنواع الضرر إليه ، أو يقال : كان قادراً على الإيجاد في الأزل ، وكان منزهاً عن عود الضرر إليه .

أما القسم الأول : فإنه يقتضي انتقال الخالق من العجز إلى القدرة .

وأما القسم الثاني : فإنه يقتضي [انتقال الخالق من الضرر إلى الراحة .

وأما القسم الثالث : فإنه يقتضي][4] البخل والنقص . لأنه لما كان قادراً على هذا الإحسان ، وما كان له فيه ضرر البتة ، فيكون الإمتناع عنه محض البخل [والنقص][5] وكل ذلك على الإله الحكيم محال . وأما السؤال الثالث : فجوابه : أن عند القوم : حدوث كل حادث متأخر ، مشروط بدخول الحادث المتقدم في الوجود ، بناء على القاعدة التي ذكرناها في سبب حدوث الحوادث اليومية . وإذا كان الأمر كذلك ، لم يلزم من عدم إيجاد هذا الشخص المعين قبل أن وجد : عيب ولا نقص .

الحجة الثالثة : علة وجود العالم : وجود[6] الباريء تعالى ، ووجوده أزلي . فعلة وجود العالم أزلية فيلزم كون العالم أزلياً . فإن قالوا : الجود[7] هو الإفادة والتحصيل . فقولكم : جود الباريء تعالى : أزلي . معناه : أن كونه موجداً للعالم أزلي ، وذلك عين المطلوب ، قلنا : تحقيق هذا الكلام : إن جملة ما يصدر عن الباريء تعالى لا بد [له][8] من مؤثر فمجموع الأمور المعتبرة في المصدرية : قائم وإلا لزم افتقاره إلى مؤثر آخر ولزم التسلسل ، وإذا كان

---

(١) شيئاً للضرورة (ت)
(٢) من (ط ، س)
(٣) من (ت)
(٤) من (ت)
(٥) من (ط ، س)
(٦) وجود (ت)
(٧) الوجود (ت)
(٨) من (س)

مجموع تلك الأمور أزلياً ، يلزم أن تكون الآثار الصادرة عن الباريء أزلية ، وعلى هذا التقدير ، فهذا الكلام هو عين الحجة الأولى .

ويمكن تقريره من وجه آخر : فيقال : إنه تعالى أراد إيجاد العالم ، لداعية[1] الانتفاع ، أو لداعية الإضرار ، أو لا لواحدة من هاتين الداعيتين ؟ والثاني محال ، لأن الإيجاد[2] لداعية الإضرار ، لا يليق بالمحسن الرحيم . والثالث : وهو [أن][3] الإيجاد لا لداعية الانتفاع[4] ولا لداعية الإضرار عبث ، ولما بطل هذان القسمان ، ثبت أنه تعالى خلق الخلق لداعية الإنتفاع . ثم نقول : هذه الداعية ، إما أن تكون حادثة ، أو قديمة . فإن كانت حادثة عاد التقسيم المذكور في حدوثها ، وإن كانت قديمة . فإما أن يقال : حصل في الأزل مانع يمنع من صدور هذا الأثر ، أو لم يحصل . والأول باطل ، لأنه لو حصل لما زال [المانع][5] لما[6] ثبت أن الأزلي لا يزول . فيثبت : أن الداعي إلى الإحسان ، كان حاصلاً في الأزل ، وأن المانع منه ، كان مفقوداً . فهذا هو المراد من قول القدماء : إن علة وجود العالم هي وجود الباريء ، ووجوده [أزلي][7] ، فيكون وجود العالم : أزلياً .

الحجة الرابعة : أن نقول : لو قلنا : إنه تعالى أحدث العالم في وقت معين ، لكان تخصيص الإحداث بذلك الوقت ، إما أن يكون لحكمة ومصلحة ، أو لا لحكمة ومصلحة ، والأول باطل . لأن تلك المصلحة ، إما أن تكون عائدة إلى الخالق ، أو إلى المخلوق والأول : محال . لوجوه :

الأول : أنه يلزم أن يقال : إنه تعالى في محل النفع والضرر .

---

(١) الداعية الانتفاع (ت)
(٢) لأن إيجاده لداعية (ت)
(٣) من (س)
(٤) من (ط)
(٥) من (ت)
(٦) من (ط ، س)
(٧) من (س)

والثاني : أن بتقدير أن يكون الأمر كذلك ، فتلك الحاجة ، إما أن تكون قديمة أو حادثة ، فإن كانت قديمة ، لزم من قدمها ، قدم الفعل . وإن كانت حادثة ، عاد الطلب في أنه : لم حدثت تلك الحاجة في ذلك الوقت ، دون ما قبله ، وما بعده ؟ .

والثالث : أن على هذا التقدير يكون إله العالم ناقصاً محتاجاً إلى الاستكمال بالغير .

الرابع : أن إله العالم قديم أزلي واجب لذاته . فكان أكمل حالاً من المحدثات ، وكون الأكمل مستكملاً بالأخس الأدون : محال . وأما القسم الثاني : وهو أن يقال : إنه تعالى إنما أحدث العالم لنفع عائد إلى الغير ، فهذا أيضاً باطل . ويدل عليه وجوه :

الأول : إن الإيجاد لو كان إحساناً إلى المخلوق ، لكان إما أن يكون إحساناً إليه حال عدمه ، أو حال وجوده . والأول باطل . لأنه ما دام يكون معدوماً ، فالوجود غير واصل إليه ، فامتنع كون الإيجاد [إحساناً إلى المعدوم .

والثاني : أيضاً باطل ، لأن إيصال الوجود إليه بعد وجوده[1]] يقتضي إيجاد الموجود وأنه[2] محال . لا يقال : الإيجاد إنما يكون إحساناً من حيث إنه بعد دخوله في الوجود ، يستعد لأن يصل إليه أنواع اللذة والسرور . لأنا نقول : الكلام إنما وقع في أن الإيجاد ليس بإحسان ، وما ذكرتموه لا يدفع ذلك . فإنكم سلمتم أن نفس الإيجاد [ليس][3] إحساناً . وإنما الإحسان ما يحصل بعد ذلك ، ونحن [ما][4] ادعينا [حالاً][5] أن إبتداء الخلق ليس بإحسان .

---

(١) من (ت)
(٣) من (ط ، س)
(٤) من (ط ، س)
(٥) من (ت)

الوجه الثاني في إبطال هذا القسم[1] : أن الذات[2] ما لم تكن مشتهية للشيء ومحتاجاً إليه ، لم يكن إيصال ذلك الشيء إليه انفاعاً له ، ولا إحساناً [إليه][3] فكل ما يفرض إحساناً إليه ، فإنه قد تقدمه[4] خلق الحاجة فيه ، وذلك ضرر . وحينئذ يتقابل قدر المنفعة الحاضرة ، بقدر المضرة السابقة وذلك يخرجه عن كونه إحساناً . وقد تقدم في الكتاب[5] الثالث تقرير هذا الكلام على سبيل الاستقصاء .

الوجه الثالث : في بيان أنه لا يجوز أن يقال : إنه تعالى خلق الخلق للإحسان إلى المخلوقات[6] . وذلك [لأن][7] . هذا الداعي إما أن يقال : إنه كان حاصلاً في الأزل ، أو ما كان حاصلاً . فإن كان الأول ، لزم حصول الإيجاد قبل حصوله ، وهو محال . والثاني يوجب كون تلك الداعية متجددة . والكلام في اختصاص حدوث تلك الداعية بذلك الوقت ، كاختصاص حدوث العالم بذلك الوقت ، ولزم الدور[8] إلى ما لا نهاية له .

وأما الأجوبة المذكورة عن هذا الكلام ، وهو أنه تعالى إنما خصص إحداث العالم بذلك الوقت ، لاشتمال ذلك الوقت على مصلحة معينة ، فالكلام في إفساده قد سبق على الاستقصاء .

الوجه الرابع : وهو [أن][9] إيصال النفع إلى الغير ، وعدم إيصاله إليه ، إما أن يكون بالنسبة إلى الفاعل على السوية ، أو لا يكون الأمر كذلك . فإن كان الأول ، امتنع أن يكون غرض الاحسان داعياً للفاعل إلى الإيجاد ،

---

(١) القسم الثالث (ت)
(٢) اللذات (ت)
(٣) من (ط)
(٤) يتقدمه (ت)
(٥) الباب (ط ،)
(٦) المخلوق (ت)
(٧) من ط ، س)
(٨) المرور (ط ، س)
(٩) وهو اتصال (ت)

وإن كان الثاني ، لزم أن يكون الفاعل مستكملاً بذلك الإيجاد[1] . وقد أبطلناه .

الوجه الخامس : هو أن الإيجاد يستلزم حصول الحاجة إلى المأكول والمشروب وغيرهما . فإذا أعطى الخالق تعالى المحتاج إليه ، فقد حصل الاستغناء بالشيء . أما إذا لم يوجد ، فقد حصل الاستغناء عن الشيء . لكن الاستغناء عن الشيء أفضل من الاستغناء[2] بالشيء . وبدليل : أن الاستغناء عن الشيء من صفات الله [تعالى][3] والاستغناء بالشيء من صفات العباد ، وما كان صفة لله تعالى فهو أكمل ، مما كان صفة للعباد .

وإذا ثبت هذا ، فالحاصل عند العدم هو الاستغناء عن الشيء . والحاصل عند الوجود [هو][4] الاستغناء بالشيء . وقد ثبت : أن الأول أفضل من الثاني . فيلزم : أن يقال : الإيجاد يوجب تفويت الأكمل ، ويوجب حصول الأخس والأرذل ، وإذا كان كذلك ، امتنع كون الإيجاد إحساناً إلى المخلوق .

الوجه السادس : أن نقول : إن الوجوه الخمسة السالفة ، إنما نذكرها ، لو قدرنا : أن كل ما اشتهاه الإنسان وأراده ، ومال طبعه إليه ، يكون حاضراً . وليس الأمر كذلك ، لأنا [نرى][5] أن أحوال أهل الدنيا بالعكس من ذلك . فإنا نرى[6] أن أكثرهم يكونون في الغموم والهموم ، والأحزان والمخاوف ، والمتالف والحرق والغرق ، [والهرم][7] والعمى والزمانة . وأما في الآخرة .

---

(١) الحال (ت)
(٢) استغناء (ط ، س)
(٣) من (ت)
(٤) من (ط)
(٥) من (ت)
(٦) نرى أكثر الخلق يكونون (ط)
(٧) من (ط ، س)

فالأكثرون وهم الكفار والفساق من أهل الملة يقعون في العذاب العظيم[1] وإله العالم كان عالماً في الأزل بكل هذه الأحوال ، فكيف يعقل أن يقال : إنه تعالى خلقهم للإحسان ، مع أنه كان يعلم أن الأكثرين منهم ، يكونون في الدنيا في الألم والفقر ، والعمى . وفي الآخرة في الدرك الأسفل من النار ؟

فإن قالوا : إنه تعالى مكن[2] الكل من وجدان تلك السعادات العظيمة ، وأما حصول الحرمان ، فإنما كان لأجل [أنهم][3] قصروا في حق أنفسهم . قلنا[4] لما كان إله العالم عالماً يقيناً : أنهم لا يستفيدون من [الوجود][5] والتكليف ، إلا البلاء العظيم ، والشقاء التام . امتنع أن يقال : إنه تعالى أراد بهم الخير والنفع ، والصلاح . ويدل [عليه وجوه][6]

الأول : إنهم لا يقدرون على خلاف معلوم الله ، وإلا لزم أن يقال : إنهم قادرون على أن يجعلوا علم الله [تعالى][7] جهلاً .

الثاني : إنا نعلم من بنى رباطا في مفازة عظيمة ، وعلم يقينا أنه بنى ذلك الرباط ، صار ذلك الرباط مأوى اللصوص والقتالين وقطاع الطريق . ثم إن الذي بنى ذلك الرباط مع جزمه بأن الأمر كذلك ، يقول : كان غرضي منه : دفع الشر ، وأن يصير ذلك الموضع مجمعاً للأولياء والأتقياء ، ولأقوام يسعون في أمن الطرقات ، وإزالة الآفات ، فإن جميع العقلاء يقولون ، لما كنت عالماً بأن بناءه يوجب مزيد الآفات ، فإنك[8] في دعواك : أنك ما أردت به : إلا الخير : كذاب مزور . وهذا الباب فيه إطناب ، وقد سبق ذكره في الكلام على الحسن والقبح مع المعتزلة .

---

(١) الأليم (ط)
(٢) يمكن (ت)
(٣) من (ط)
(٤) قلت (ط)
(٥) من (ط ، س)
(٦) سقط (ت)
(٧) من (ت)
(٨) فأنت (ط)

والوجه الثالث : في دفع [هذا][1] السؤال : أن القدرة الصالحة للكفران ، كانت متعينة للكفر ، فحينئذ يكون خلق تلك القدرة في الكافر ، إلجاء له إلى الكفر ، وإن كانت صالحة للإيمان والكفر معاً ، فرجحان أحد الجانبين على الآخر ، إن لم يتوقف على المرجح ، لزم حصول الرجحان لا لمرجح ، وهو محال .

وإن توقف على المرجح ، فذلك المرجح إن كان من العبد ، عاد التقسيم فيه . ولزم التسلسل . وإن كان من الله ، فحينئذ يكون مجموع القدرة مع[2] ذلك المرجح موجباً للكفر ، فيعود ما ذكرنا من[3] أن الله تعالى ألجأ الكافر ، إلى الكفر . وذلك يبطل قولهم : أنه تعالى ما أراد به إلا الخير والصلاح . فيثبت بهذه الوجوه : أنه يمتنع أن يقال : إنه تعالى خلق الخلق لغرض نفسه ، أو يقال : إنه خلقهم لغرض يعود إليهم .

وأما القسم الثالث ، وهو أن يقال : إنه تعالى خلقهم لا لغرض وحكمة أصلاً . فنقول : هذا أيضاً : باطل لوجوه :

الأول : إن الفعل الخالي عن الحكمة : سفاهة ، وهي غير لائقة بالحكيم الرحيم .

والثاني : إنه لم يمتنع ذلك ، فحينئذ لا يقبح من الله تعالى شيء أصلاً ، فوجب أن يحسن منه أن يعاقب الأنبياء والرسل [بأعظم][4] أنواع العقاب ، وأن يحسن منه إدخال الدهرية في أعلى درجات الجنة ، وأن لا يحصل الوثوق بوعده ووعيده ، وأن لا تتميز طاعته عن معصيته . وكل ذلك يبطل [الحكمة][5] الإلهية . فيثبت : أنه تعالى لو كان محدثاً للعالم ، بعد أن لم يكن

---

(١) سقط (ط)
(٢) من (ت)
(٣) ما ذكرناه أنه تعالى (ت)
(٤) (س)
(٥) من (ت)

[محدثاً][1] لكان إما أن يكون ذلك الإحداث لحكمة ومصلحة ، وإما أن لا يكون كذلك . وثبت فساد القسمين ، فوجب فساد القول بكونه محدثاً للعالم ، بعد أن لم يكن وقد يحتجون بهذه الحجة على أنه لا يجوز أن يكون مريداً لإحداث العالم : أنه[2] لو كان مريداً لكانت تلك الإرادة ، إما أن تكون تابعة لحكمة ومصلحة ، وإما أن لا تكون كذلك . والقسمان باطلان ، فالقول بثبوت الإرادة : باطل [والله أعلم][3] .

الحجة الخامسة : لو كان العالم [حادثاً][4] وجب أن يكون للخالق : داع إلى إيجاده وتكوينه . فنقول : تلك الداعية ، إما أن تكون قديمة ، أو حادثة . فإن كانت حادثة ، عاد البحث في كيفية [حدوثها][5] وإن كانت قديمة ، فإما أن تكون مشروطة بشرط ، أو لا تكون . فإن كانت مشروطة بشرط ، فذلك الشرط ، إما أن يكون حادثاً أو لا يكون . فإن كان ذلك الشرط حادثاً ، لزم الدور . [لأنه][6] لا يتم الداعية التامة المؤثرة في الإحداث ، إلا عند حدوث ذلك الشرط ، وأن لا يحدث[7] ذلك الشرط إلا إذا تمت تلك الداعية المؤثرة ، وذلك يوجب الدور ، وأما إن كان ذلك الشرط قديماً ، أو قلنا : إن تلك الداعية القديمة غير مشروطة بشرط : فالكلام في هذين القسمين واحد ، وذلك لأنه إما أن يقال : حصل في الأزل مانع ، أو لم يحصل . والأول باطل . لأن ذلك المانع إن كان واجباً لذاته ، امتنع زواله ، فوجب أن لا يزول ذلك الامتناع . وإن كان ممكناً لذاته ، افتقر إلى مؤثر . ويعود التقسيم فيه ، ولا ينقطع إلا عند الانتهاء إلى موجب واجب لذاته : ويلزم من امتناع زوال

---

(1) من (ت)
(2) لأنه (ط)
(3) من (ت)
(4) وأن يحدث (ط ، س)
(5) من (ت)
(6) من (ت)
(7) من (ط ، س)

[ذلك][1] الموجب، إمتناع زوال ذلك المانع. وقد بان بطلانه. فيثبت: أن الداعية القديمة إلى الإيجاد: حاصلة في الأزل، وأن الموانع بأسرها كانت زائلة. ومتى كان الأمر كذلك، كان الفعل واجب الحصول.

الحجة السادسة: كونه تعالى محدثاً للعالم، وكونه غير محدث[2] له. إما أن يتساويا من [كل][3] الوجوه، أو يكون الإحداث أفضل مطلقاً، أو يكون الترك أفضل مطلقاً، أو يقال: الفعل أفضل في بعض الأوقات، والترك أفضل في البعض.

أما القسم الأول: وهو أن يقال: استوى الطرفان واعتدل الجانبان من غير رجحان: فهذا باطل لوجوه:

الأول: إنه يقتضي رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر، لا لمرجح وإن جاز ذلك، فلم لا يجوز رجحان وجود العالم على عدمه لا لمرجح؟

والثاني: وهو أن الإيجاد ترجيح لجانب الوجود، وحصول الترجيح حال [حصول][4] الإستواء: محال.

والثالث: إن الذي يكون فعله وتركه، متساويين في كل الجهات، كان فعله عبثاً، وكان فاعله [سفيهاً][5] ولا يكون [حكيماً، ولا يكون][6] فعله إحساناً. وأجمع العقلاء على أنه يجب تنزيه إله العالم عن مثل هذه الصفة.

وأما القسم الثاني: وهو أن يقال: الفعل أفضل من الترك. فنقول: فعلى هذا التقدير، يلزم أن يقال: إنه تعالى كان تاركاً للجانب الأفضل مدة غير متناهية، ثم انتقل من الأفضل إلى الأخس، وذلك باطل.

---

(١) من (ط، س)
(٢) غير محدث لذاته (ت)
(٣) من (ط، س)
(٤) من (ط، س)
(٥) من (ط)
(٦) من (ط)

وأما القسم الثالث[1] : وهو أن يقال : الترك أفضل من الفعل مطلقاً . فنقول : يلزم أن يقال : إن خالق العالم قد انتقل من الأشرف إلى الأخس . وذلك أيضاً باطل .

وأما القسم الرابع : [وهو][2] أن يقال : كان الترك أفضل في بعض الأوقات ، ثم صار الفعل أفضل من الترك في سائر الأوقات ، فنقول : هذا أيضاً باطل . لأن هذا التبديل ، إن وقع لذاته ، فليجز تبدل العدم بالوجود لذاته ، وهو باطل . وإن وقع بجعل جاعل ، فحينئذ يعود التقسيم الأول : وهو أن الخالق إنما خصص أولوية الترك بالأوقات السالفة ، وأولوية الفعل بالأوقات الحاضرة . لأن الأولى بالأوقات السالفة ، عدم تلك الأولوية . والأولى بهذه الأوقات الحاضرة ، أولوية الفعل ، وحينئذ يعود التقسيم الأول فيه . وذلك يوجب الذهاب إلى ما لا نهاية له . والله أعلم .

الحجة السابعة : الإيجاد فتح لباب الآفات . وذلك لا يليق بالفاعل الحكيم .

بيان الأول : أن عند حصول الوجود ، يحصل الخوف من زوال [مصالح][3] الوجود ، ويحصل الخوف من [زوال مصالح الوجود ، ويحصل الخوف من[4]] حصول الألم . والخوف : [ألم][5] وضرر وأما في حال العدم ، فما كان فيه مؤلم أصلاً ، لأن حصول الألم مشروط . بحصول الوجود والحياة ، فعند عدم الوجود ، امتنع حصول الضرر والخوف . فيثبت أن عند حصول الوجود [يحصل][6] الضرر ، وعند العدم ، لا ضرر . فكان هذا الوجود شراً

---

(١) من (ط ، س)
(٢) من (ط)
(٣) من (ت)
(٤) من (ط ، س)
(٥) من (ت)
(٦) من (ت)

من العدم [والعدم][1] خيراً منه ، والحكيم لا يفعل الشر .

فإن قالوا : السؤال عليه من وجوه :

الأول : أن[2] الشر : عبارة عن العدم . ألا ترى أن من قتل إنساناً . فذلك القتل شر . وليس هو شر ، لأن الآلة كانت قطاعة ، ولا لأجل أن القاتل كان قادراً على استعمال تلك [الآلة][3] القطاعة بالقوة القوية ، ولا لأجل أن عنق المقتول ، كان قابلاً للقطع ، فإن كل [ذلك][4] خيرات . بل إنما كان شراً ، لأنه زالت الحياة[5] عن المحل القابل للحياة ، وهذا الزوال : عدم فثبت : أن الشر ليس إلا العدم . فكيف يقال : الوجود شر ؟

الثاني : سلمنا أن الوجود قد يكون موصوفاً بكونه شراً ، إلا أنه وإن حصل عند الوجود أنواع الخوف والألم ، فقد حصل أيضاً أنواع السرور واللذة . فنقول :

أما الجواب عن السؤال الأول : فهو أنا نقول : مراد جميع العقلاء من الشر والمفسدة والبلاء : حصول الألم والغم . ولا شك أن الألم معنى وجودي . فيثبت : أن هذا الكلام الذي ذكرتموه في السؤال : لفظي محض . وأقول : لما كان هذا الكلام منقولاً عن أكابر الحكماء ، وجب حمله على محمل صحيح ، فنقول : الشر إما أن يقع في الذات أو في الصفات أوفي الأفعال . أما الشر في الذات : فليس إلا العدم ، وكذا القول في الصفات . فإن العمى والصم والبكم : شرور . وهي مفهومات عدمية ، لأن العمى عبارة عن عدم البصر ، عما من شأنه أن يكون بصيراً . وكذا القول في البواقي . وأما الشر في الأفعال : فمعناه : الإيلام . ولا شك أنه معنى موجود ، فعلى هذا يجب أن يقال : الشر

---

(1) من (ط ، س)
(2) أنه عبارة (ت)
(3) من (ط)
(4) من (س)
(5) الخيرة على (ت)

في الذات والصفات . أمر عدمي . وأما في الأفعال : فلا شبهة أن الشر فيها معنى موجود .

وأما السؤال الثاني : فالجواب عنه من وجوه :

الأول : أن لذات هذا العالم ، أضعف [بكثير][1] من الآم هذا العالم . والتجربة تدل عليه . فإن ألذ الأشياء : قضاء شهوة البطن ، وشهوة الفرج . ونحن نعلم بالضرورة : أن ألم القولنج ، وسائر الأمراض الكثيرة[2] أصعب بكثير من لذة الأكل والوقاع .

والثاني : إن عند البقاء على العدم ، لا يحصل ، لا اللذة ولا الألم . وعند الوجود يحصل أنواع الآلام ، ولا شك أن السلامة من الألم ، أفضل من الوقوع في الألم .

والثالث : أن ما يتوهم لذة في هذا العالم ، فهو في الحقيقة عبارة عن دفع الألم . فإن لذة الأكل عبارة عن دفع ألم الجوع ، لذلك فكلما كان الجوع أقوى ، كان الأكل ألذ .

وقال بعض من يتمسك[3] بأمثال هذه الكلمات إنه [تعالى][4] خلق القاتل والمقتول ، والظالم والمظلوم ، وعلم أن هذا يقتل ذلك الآخر ، ثم توعد القاتل بأن قال : متى قتلت ذلك الآخر : عذبتك بالنار . فلو [لم][5] يخلقهما ، لكان قد سلم المقتول من عذاب الدنيا ، والقاتل من عذاب الآخرة» .

فيثبت : أن الخلق فتح لباب [الشر][6] والآفات . وذلك لا يليق بالصانع الحكيم . وأما إثبات أن إله العالم مؤذي ، وليس بحكيم ولا رحيم ،

---

(١) من (ط)
(٢) الشديدة (ط)
(٣) يتمسك بهذه الكلمات (ط)
(٤) من (ط ، س)
(٥) من (س)
(٦) من (ط)

ولا ناظر لعباده ، محسن إليهم . فذلك باطل ، بإجماع العقلاء المعتبرين . فلم يبق إلا أن يقال : مبدأ وجود العالم : آنية موجبة بالذات ، والماهية لوجود العالم . وذلك يوجب دوام العالم ، بدوام وجوده [والله أعلم][1] .

الحجة الثامنة : الإيجاد . إما أن يكون من باب الإحسان ، أو من باب الإضرار ، أو لا هذا ولا ذاك . والثاني لا يليق بأرحم الراحمين ، والثالث عبث فلا يليق بالحكيم . فبقي الأول . فنقول : ترك الإحسان ، إما أن يكون للعجز أو للجهل أو للبخل . والكل على الله محال ، فوجب أن يكون الإحسان صادراً من الله أبداً .

وهذا الكلام في الحقيقة ، إنما يتم ببيان أن الداعي إلى الإحسان : أزلي . والشرائط كانت حاصلة [في الأزل][2] والموانع كانت زائلة . فوجب الفعل . وهذه المقدمات إنما تتم بالرجوع إلى بعض ما ذكرناه .

فهذه جملة الوجوه المستنبطة من الحسن والقبح ، والحكمة والعبث [والله أعلم][3] .

---

(١) من (ط ، س)
(٢) من (ط ، س)
(٣) من (ت)

المقالة السادسة
في
الدلائل المستنبطة من صفة العلم

في
الدلائل المستنبطة من صفة العلم

وهي من وجوه :

الحجة الأولى : لو كان العالم حادثاً ، لما حدث إلا إذا قصد الفاعل إلى تكوينه . وهذا القصد يمتنع حصوله ، إلا إذا كان عالماً بأنه كان معدوماً ، ثم إنه يحاول[1] أن يجعله موجوداً . وإذا كان كذلك ، فقد كان عند عدمه عالماً ، بأنه معدوم ، وعند وجوده يصير عالماً بأنه موجود . فثبت أنه لو كان العالم حادثاً ، لوجب كونه عالماً بالجزئيات . وإنما قلنا : إن ذلك : محال . لوجوه :

الأول : إنه تعالى لما علم أن العالم معدوم . فعندما يصير موجوداً ، إن بقي علمه بأنه معدوم ، فهو جهل . وهو على الله محال . [وإن لم يبق ، فهو تغير . وهو على الله محال[2]] .

والثاني : [إن][3] العالم بالجزئيات ، لا بد وأن يكون جسماً أو جسمانياً . وهذا في حق الله [تعالى][4] محال . فيمتنع كونه عالماً بالجزئيات .

---

(١) حاول (ط ، س)
(٢) من (ط)
(٣) من (ط ، س)
(٤) من (ت)

الثالث : إن العلم بأن الشيء الفلاني موجود ، وبأن الشيء الفلاني معدوم : تبع للمعلوم . فلو كان واجب الاتصاف بالعلم بالجزئيات [وقد ثبت : أن العلم بالجزئيات(1)] متوقف على وقوع تلك الجزئيات ، على تلك الوجوه المخصوصة . فحينئذ ذاته مما يمتنع وجودها(2) إلا عند حصول تلك العلوم . ثم إن تلك العلوم متوقفة التحقق على حصول تلك المعلومات الخارجية ، والموقوف على الموقوف على الشيء [موقوف على الشيء(3)] فيلزم أن تكون ذاته موقوفة على الغير ، والموقوف على الغير : ممكن لذاته ، فيلزم أن يكون واجب الوجود[لذاته(4)] . وهو محال .

واعلم أن هذه الوجوه الثلاثة في نفي علمه تعالى بالجزئيات قد سبق ذكرها بالاستقصاء مع الأجوبة الوافية .

الحجة الثانية من الوجوه المبنية على العلم : أن نقول : إما أن يكون الحق هو أنه [سبحانه غير عالم بالجزئيات . **وإما أن يكون هو أنه**(5)] سبحانه عالم بالجزئيات . وعلى التقديرين فإنه يجب كونه موجباً بالذات . ثم يلزم من دوامه : دوام المعلومات(6) أما إذا كان الحق هو القسم الأول ، وهو أنه غير عالم بالجزئيات . فعلى هذا التقدير ، يمتنع كونه قاصداً إيجاد العالم . لأن هذا القصد إنما يمكن حصوله ، لو كان عالماً بأنه معدوم ، ثم إنه يريد أن يجعله موجوداً . فعلى تقدير أن لا يكون عالماً بالجزئيات ، امتنع حصول هذا العلم ، فامتنع حصول القصد المذكور ، فامتنع منه أن يقصد إلى إيجاده وإحداثه وتكوينه . وأما إذا كان الحق(7) هو القسم الثاني ، وهو أنه تعالى عالم بالجزئيات . فنقول : فهذا يقتضي

---

(1) من (س)
(2) وجود (ط)
(3) من (ط ، س)
(4) من (ط ، س)
(5) من (ط) وفيها تعالى بدل سبحانه
(6) المعلومات (ط)
(7) المؤثر (ط)

كونه تعالى موجباً بالـذات . وذلك يـوجب دوام العالم بـدوامه . وإنمـا قلنا : إن كونه تعـالى عالماً بالجزئيات [يقتضي كـونه مـوجباً بـالذات، لأنه لما كان عـالماً بالجزئيات[1]] كان عالماً بـأن الشيء الفلاني يقـع في الوقت الفـلاني على الصفـة الفلانية ، وأن الشيء الفلاني لا يقع البتة ، وما عَلِم الله وقـوعه ، كـان واجب الـوقوع ، لأن عـدم وقوعـه ، يستلزم أن ينقلب علم الله جهلاً . وهـو محـال . ومستلزم المحال : محال . فعدم وقوعه : محال . فوقوعه : واجب .

وبهذا الدليل أيضاً : ما علم الله عدم وقوعه : كان ممتنع الـوقوع أيضـاً . والشيء الذي يكون واجب الـوقوع[2] أو يكـون ممتنع الـوقوع ، لم يكن القـادر متمكناً من فعله وتركه . وذلك يقدح في كونه تعالى قادراً ، ويقتضي كونه موجباً بالذات . وإذا ثبت[3] [أن كونه عالماً بـالجزئيـات ، يقتضي كونـه تعالى مـوجباً بالذات ، وثبت[4]] أنه متى كان موجباً بالذات : لـزم من دوام الموجب ، دوام الأثر . وذلك هو المطلوب .

ولهذا الكلام تقرير آخر ، وهو أن يقال : العالم ممكن الوجود لذاته . وقـد بينا : أنه من حيث إنه معلوم الوقوع ، وجب أن يكون واجب الوقوع . والعلم لا يقلب[5] ماهية المعلوم ولا يغيره . فهذا الوجوب ما جاء البتة من العلم ، بل جاء من سبب آخر . فهـذا الوجـوب يدل عـلى أن سبباً آخـر ، اقتضى صيرورة العالم ، واجب الوقـوع . لأنه لما دل كـونـه معلـوم الوقـوع ، على كـونه واجب الوقوع ، وثبت : أن المؤثر في هذا الـوجود ، ليس هـو صفة العلم : وجب أن يكون المؤثر فيه : صفة أخرى . فيثبت : أنه تعـالى موجب لـوجود العـالم ، إما لعـين ذاتـه المخصوصـة ، أو لصفـة أخـرى من صفـاتـه . وعـلى [هـذين][6] التقديرين ، فالتقريب معلوم فيثبت : أنه تعالى إما أن يكون عالماً بـالجزئيـات ،

---

(١) من (ط ، س)
(٢) الوجود (ت)
(٣) وثبت (ت)
(٤) من (ط ، س)
(٥) لا ينقلب ماهية المعلوم ولا لغيره (ت)
(٦) من (ط ، س)

وإما أن لا يكون . وعلى التقديرين فإنه يلزم أن يكون موجباً بالذات . ومتى كان الأمر كذلك ، لزم من دوام الموجب ، دوام المعلول .

الحجة الثالثة من الوجوه المبنية على العلم : أن نقول : هذه الماهيات كانت معلومة لله في الأزل بالاتفاق ، وكل ما كان معلوماً ، فإنه لا بد وأن يكون ذلك المعلوم: متميزاً عما عداه، بخاصيته المخصوصة، وماهيته النوعية. ومتى حصل هذا الامتياز بين الماهيات ، وجب كونها ثابتة . لأن النفي المحض ، والعدم الصرف ، لا يحصل فيه الامتياز والاختلاف . فيثبت : أن هذه الماهيات ، كانت موجودة في الأزل . فنقول : إنها إما أن تكون موجودة في ذات العالم، أو كانت موجودة وجوداً مبايناً عن ذات [من كان][1] عالماً بها والأول باطل. لأن العلم بالسواد والبياض والاستقامة والاستدارة ، لو كان موقوفاً على حصول هذه الماهيات ، في ذات العالم بها : لزم أن يكون ذلك العالم أسود ، أبيض ، مستقيماً ، ومستديراً . لأنه [لا][2] معنى للأسود والأبيض ، إلا الذي حصل فيه السواد والبياض ، إلا أن ذلك : محال . لوجهين :

الأول : إنه يوجب اجتماع الضدين في المحل[3] الواحد . وهو محال .

الثاني[4] : إن من كان أسود ، أبيض ، مستقيماً ، مستديراً : كان جسماً ، وذلك في حق واجب الوجود لذاته [محال][5] فيثبت : أن هذه الماهيات موجودة[6] خارجة عن ذات الله تعالى . ولما ثبت [أن العلم][7] بهذه الماهيات يتوقف على وجود هذه المعلومات ، وثبت أن العلم بها حاصل في الأزل : وجب القطع بحصول هذه المعلومات في الأزل . وهو مطلوب .

---

(١) من (ت)
(٢) من (ط ، س)
(٣) محل واحد(ت)
(٤) من (ت)
(٥) من (ت)
(٦) موجود خارج ذات الله (ت)
(٧) من (ط ، س) .

فإن قيل : لا نسلم أن العلم بالشيء ، يتوقف على كون ذلك المعلوم موجوداً . والدليل عليه : أنا إذا علمنا أن شريك الإلّه : ممتنع . فهذا الحكم لا يمكن حصوله إلا بعد تصور ، أن شريك الإلّه ما هو ؟ فلو كان حصول هذا التصور ، موقوفاً على حصول[1] المتصور ، لزم أن يكون شريك الإلّه موجوداً . وعلى هذا التقدير ، يلزم من الحكم على شريك الإلّه بكونه ممتنعاً : الحكم عليه بكونه واجب الحصول . وذلك متناقض .

ثم نقول : لا نزاع[2] أن الله تعالى كان عالماً بحقائق الأشياء في الأزل . لكن لم قلتم : إن العلم بالشيء ، يستدعي كون المعلوم متميزاً عن غيره ، في علم ذلك العالم ؟ ألا [ترى][3] أنا إذا علمنا : أن لنا في هذا البلد أختاً من الرضاع ، مع أنا لا نعلمها[4] بعينها . فههنا العلم بهذا المعلوم : حاصل . مع أن هذا المعلوم ليس متميزاً [عن غيره][5] في علم ذلك العالم [فيثبت : أن العلم بالشيء ، لا يقتضي كون المعلوم متميزاً عن غيره ، في علم ذلك العالم . ونقول : سلمنا أنه لا بد وأن يكون المعلوم متميزاً عن غيره ، في علم العالم[6]] فلم قلتم: إن ذلك الإمتياز يجب حصوله، حال حصول العلم؟ ولم لا يجوز أن يقال : إنه يكفي في حصول العلم في الحال ، حصول[7] ذلك التميز ، إما في الحال ، وإما في المستقبل ؟ وبيانه : أنه تعالى عالم بحقائق الجواهر والأعراض في الأزل [ثم][8] إن الجواهر والأعراض ، وإن لم [تكن][9] حاصلة في الأزل ، ولا متميزاً بعضها عن بعض في الأزل ، إلا أنه مما ستوجد في لا يزال . ثم إنها إذا صارت موجودة وحاصلة ، كان بعضها متميزاً عن البعض . فلم قلتم : إن هذا القدر من الامتياز ، لا يكفي في حصول العلم[10] الأزلي ، بكون هذه

---

(١) وجود (ت)
(٢) أنه تعالى (ت)
(٣) من (ت)
(٤) نعلم (ت)
(٥) من (ت)
(٦) من (ت)
(٧) حال حصول (ت)
(٨) من (ط ، س)
(٩) من (ط ، س)
(١٠) العلم . ألا ترى كون . . . الخ (ت)

الماهيات متباينة متميزة ؟ ثم نقول : سلمنا أنه لا بد من كون تلك المعلومات متمايزة في الحال ، فلم قلتم : إن حصول الامتياز في الحال ، يستدعي كونها موجودة ؟ وما الدليل عليه ؟

بل نقول : الدليل على أن الامتياز والاختلاف ، قد يحصل في العدم المحض ، والسلب الصرف : وجوه :

الأول : إن عدم الملزوم لا يوجب [عدم][1] اللازم . لكن عدم اللازم يقتضي عدم الملزوم، فكل واحد من هذين العدمين ممتاز عن الآخر بخاصية حقيقية، ونوعية ذاتية .

الثاني : إن عدم الضد عن المحل ، يصحح حلول الضد الآخر في ذلك المحل ، وعدم ما لا يكون ضداً ، لا يفيد هذا الحكم .

الثالث : إنا إذا قلنا : النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، فقد حكمنا بكون [2] السلب منافياً للإيجاب فلو لم يكن للسلب من حيث إنه سلب : خصوصية وامتياز عن الإيجاب ، وإلا لما صح الحكم بكونه منافياً للإيجاب . ثم نقول : سلمنا أن العلم بالمعلوم ، يستدعي كون المعلوم ثابتاً . لكن لم قلتم : إن كل ثابت ، فإنه لا بد وأن يكون موجوداً ؟ أما علمتم أن جماعة من العقلاء ، قالوا : « المعدوم مع كونه معدوماً قد يكون شيئاً ثابتاً » ؟ وعنوا بذلك : أن الماهيات حال عرائها عن الوجود ، قد تكون متقررة في كونها ماهيات[3] فما الدليل على فساد هذه المقالة ؟ ثم نقول : لم لا يجوز أن تكون هذه المعلومات : حاصلة في ذات العالم ، ومرتسمة فيها ؟ وهذا هو قول من يقول : « لا معنى للعلم إلا حصول صورة المعلوم في ذات العالم » أما قوله : « يلزم أن يكون العالم بالاستدارة والاستقامة ، والحرارة والبرودة : مستقيماً مستديراً ، حاراً بارداً » فنقول : هذا غلط . وذلك لأنا لا نقول : العالم بالحرارة

---

(١) من (ط ، س)
(٢) بكون السلبية منافية للإيجابية (ت)
(٣) فما الدليل عليه على هذه المقدمة ؟(ت)

تحصل في ذاته عين الحرارة [بل نقول][1] تحصل في ذاته مثال الحرارة [وشبحها[2]] وصورتها ورسمها . كما [أنا][3] إذا نظرنا في المرآة ، فإنه يحصل فيها : مثال المرئي وشبحه وصورته ، لا عين ذاته . ثم نقول : سلمنا أنه لا بد وأن يكون ذلك المعلوم موجوداً في الخارج . فلم لا يجوز أنه حصل في الخارج من كل ماهية : صورة كلية ، مجردة قائمة بنفسها ؟ وهذا هو الذي تقل عن [الحكيم[4]] الإلهي « أفلاطون » أنه كان يثبت لكل ماهية مثالاً كلياً ، قائماً بالنفس ، مجرداً عن التغيرات . وعلى هذا التقدير فإنه يكفي في حصول العلم بالماهيات ، وحصول هذه المثل في الخارج . ولا حاجة إلى القول : بإثبات هذه الأعيان في الخارج . ثم نقول : هب أن قائلاً يقول : كان العلم موجوداً مع الله في الأزل . إلا أنه لا نزاع في أن هذه الحوادث اليومية ، ما كانت موجودة في الأزل . مع أنه سبحانه كان في الأزل عالماً بها . فما ذكرتموه في الجواب عن هذه الحوادث اليومية ، فهو جوابنا عن العلم بكلية العالم [والله أعلم[5]] .

والجواب :

أما النقض بالمحالات . فالجواب عنه[7] من وجهين :

الأول : إنا لا ندعي أن كل ما كان معلوماً ، وجب أن يكون موجوداً . بل ندعي أن المعلوم لا يكون معلوماً ، إلا إذا كان في نفسه واقعاً على الوجه الذي باعتباره كان معلوماً . فإن كان المعلوم عدماً ، وجب أن يكون ذلك المعلوم في نفسه عدماً . وإن كان وجوداً ، وجب أن يكون في نفسه وجوداً . إذ لو لم يكن الأمر كذلك ، لما كان العلم مطابقاً للمعلوم . فحينئذ يكون جهلاً لا علماً . إذا ثبت هذا فنقول : إذا علمنا أن شريك الإله ممتنع ، فههنا المعلوم هو كون شريك الإله ممتنعاً ، فوجب أن يكون شريك الإله ممتنعاً في نفسه ، حتى

---

(١) من (ط)
(٢) من (ت)
(٣) من (ت)
(٤) من (ت)
(٥) عنها (ط)

يكون العلم المتعلق به [علماً][1] مطابقاً [للمعلوم][2] فكذلك إذا علمنا أن السواد ما هو ؟ وأن البياض ما هو ؟ وأن الفلك ما هو ؟ وأن العالم ما هو ؟ فهذا العلم لا يكون علماً إلا إذا كان السواد في نفسه سواداً ، وإذا كان البياض في نفسه بياضاً ، وكان الفلك في نفسه فلكاً ، وكان العالم في نفسه عالماً . إذا لو لم يكن كذلك ، ما كانت الصورة الذهنية مطابقة للأمر الخارجي . وذلك في كون [تلك][3] الصورة علماً ، وتوجب كونها جهلاً .

إذا ثبت هذا ، فنقول : حصول هذا الامتياز في النفي المحض ، والعدم الصرف : محال . فهذه المعلومات المتميزة أمور موجودة ، ولما [لم][4] تكن موجودة في الأذهان ، وجب كونها موجودة في الأعيان . وذلك يدل على أن قدم العلم بالأشياء ، يدل على قدم تلك المعلومات .

الوجه الثاني في الجواب: الحكم على الشيء بالوجوب تارة، والإمكان ثانياً ، وبالامتناع ثالثاً : اعتبارات ذهنية لا حصول لها في الأعيان [بل في الأذهان][5] بخلاف ما إذا عقلنا : أن الفلك ما هو ؟ وأن العالم ما هو ؟ فإن هذه المعلومات موجودات في الأعيان ، وليست اعتبارات ذهنية . فظهر الفرق بين البابين [والله أعلم][6]

قوله : « لم قلتم[7] : إن المعلوم يجب كونه متميزاً عن غيره » ؟

قلنا: هذه المقدمة بديهية. لأن العلم بالشيء [إن[8]] لم يميز بين ذلك المعلوم وبين غيره ، كان غافلاً عنه ، من حيث إنه هو . ومن كان كذلك ،

---

(١) من (ط ، س)
(٢) من (س)
(٣) من (س)
(٤) من (س)
(٥) سقط (ط)
(٦) من (ت)
(٧) علمتم (ت)
(٨) من (س)

امتنع كونه عالماً بذلك الشيء. أما إذا علمنا أن لنا أختاً من الرضاع في هذه البلدة، وإن كنا لا نعرفها بعينها، فهذا لا يصلح أن يكون نقضاً على ما ذكرناه [وذلك[1]] لأن ههنا المعلوم : وجود شخص من الأشخاص الإنسانية، موصوف بكونه أختاً من الرضاع. فهذا القدر، هو المعلوم. وهذا المعلوم متميز عن سائر المعلومات. فأما أن ذلك الشخص من هو؟ فغير معلوم. فظهر : أن القدر الذي هو معلوم، فهو متميز. والذي هو غير متميز، فهو غير معلوم.

قوله : « لم لا يكفي في حصول العلم الأزلي، حصول الامتياز في المعلومات في لا يزال »؟ قلنا : هذا ظاهر الفساد. لأن العلم يجب أن يكون مطابقاً للمعلوم، وإلا لكان جهلاً. وعلى هذا التقدير، فيمتنع كون العالم[2] عالماً بامتياز ذلك المعلوم عن غيره، إلا إذا كان ذلك المعلوم ممتازاً عن غيره. فلما كان كون المعلوم، ممتازاً عن غيره، شرطاً لتعلق العلم بامتيازه عن غيره، وثبت أن الشرط متقدم على المشروط في الرتبة، امتنع أن يكون حصول الامتياز في المعلومات، متأخراً عن تعلق العلم بهذا الامتياز.

فإن قالوا : إنه تعالى لا يعلم في الأزل : أن السواد متميز عن البياض في الحال [بل يعلم[3]] أن السواد إذا وجد في لا يزال، فإنه عند وجوده [يكون[4]] متميزاً عن البياض عند وجوده، وعلى هذا التقدير فيسقط الإشكال ».

فنقول : هذا لا يدفع الإشكال، لأن العلم بأن السواد[5] سيوجد في لا يزال : حكم على السواد. والحكم على الماهية المخصوصة، مشروط بكون

---

(١) من (س)
(٢) العلم علماً (ط)
(٣) من (ط)
(٤) من (س)
(٥) بالسواد (ط)

المحكوم عليه : متصوراً . لأن التصديق مسبوق بالتصور لا محالة . ينتج : أن الحكم على السواد بأنه سيوجد : مسبوق بتصور هذه الماهية لا يتم إلا بعد العلم بامتياز هذه الماهية عما سواها . فلو كان حصول هذا الامتياز موقوفاً على دخولها في الوجود ، لزم الدور . وهو محال .

أما قوله في السؤال الرابع : « لم قلتم : إن حصول الامتياز في النفي المحض : محال » .

قلنا : هذا السؤال مدفوع من وجهين :

الأول : إنه لا معنى لكون هذه الحقيقة ، ممتازة عن تلك الحقيقة الأخرى ، إلا أن هذه الحقيقة في نفسها ، ليست مثل الحقيقة الأخرى . فما لم يكن ذلك الشيء في نفسه حقيقة من الحقائق ، ومخالفة لسائر الحقائق ، لم يكن الامتياز [حاصلاً[1]] وأما السلب المحض والنفي الصرف ، فهو الذي لا يكون في نفسه حقيقة ولا ماهية أصلاً . فيثبت : أن كونه نفياً محضاً ، ينافي حصول الامتياز .

الثاني : هب أنه يعقل الامتياز والاختلاف في النفي المحض والسلب الصرف ، إلا [أنا][2] نعلم بالبديهة أو حقيقة العالم والفلك والإنسان ، والفرس : ليست سلوباً محضة ، وإعداماً صرفة . بل هذه الحقائق [حقائق[3]] متعينة ، وماهيات متمايزة . وكل واحد منها يخالف الحقيقة الأخرى بتعينها وتميزها ، العلم بأن الأمر كذلك علم ضروري . فزال هذا السؤال .

وأما السؤال الخامس : وهو قولهم : « لم لا يجوز أن يقال : إن هذه الحقائق معدومة ، ومع أنها معدومة فهي أشياء وحقائق ؟ » .

فنقول : هذا أيضاً مدفوع من وجهين :

---

(١) من (ط ، س)
(٢) من (ط ، س)
(٣) من (س)

الأول : إن القائلين بأن المعدوم شيء ، لا يقولون : الفلك من حيث إنه فلك ثابت في العدم ، والجبل من حيث إنه جبل في العدم . إنما يقولون : ذلك في الماهيات البسيطة ، كالسواد والبياض والجوهر .

والثاني : إنكم سلمتم : أن هذه الماهيات ثابتة في أنفسها ، خارج الأذهان . فلا معنى للوجود إلا ذلك . والذي يدل على ما قلناه : أن هذه الماهيات بتقدير أن تكون ثابتة في أنفسها ، متقررة في حقائقها ، فإنها متشاركة في كونها متقررة [محصلة[1]] خارج الذهن ، ومختلفة بخصوصياتها . وما به المشاركة غير ما به المخالفة . فيلزم : أن يكون كونها ثابتة في أنفسها متقررة[2] في حقائقها : أمراً زائداً على كل ما لكل واحد منها من الحقيقة المخصوصة . فيثبت : أن هذه الماهيات بتقدير أن يقال : إنها متقررة في أنفسها ، فإنها لا بد وأن تكون موصوفة بصفة الوجود .

وأما السؤال السادس : وهو قوله : « لم لا يجوز أن تكون هذه المعلومات صوراً ذهنية » ؟ فالجواب : [ما ذكرنا][3] [وهو][4] أنه لو كان كذلك ، لكان العالم بالاستقامة والاستدارة : مستقيماً مستديراً . وهو محال .

أما قوله : « المرتسم في الذهن صورة المعلوم ومثاله » قلنا : هذا باطل ، وذلك لأن المعلوم هو [تمام][5] تلك الماهية . فإذا دللنا على أن ذلك المعلوم لا بد وأن يكون موجوداً [ثم قلنا : إنه إما أن يكون موجوداً[6]] في الذهن [أو في الخارج ، فبتقدير أنه يبطل كونه في الخارج ، وجب أن يكون موجوداً في الذهن[7]] فحينئذ يجب أن تكون تلك الماهية بتمامها حاصلة في الذهن ، وحينئذ يعود الإلزام .

---

(١) من (ت)
(٢) متصورة (ط ، س)
(٣) من (ت)
(٤) من (ت)
(٥) زيادة
(٦) من (ط ، س)
(٧) من (س)

وأما السؤال[1] السابع : [وهو إثبات][2] المثل الأفلاطونية . فالجواب عنه : أن العالم إذا علم كون الجسم ممتداً في الجهات ، حاصلاً فيها ، قابلاً للحركة والسكون ، موصوفاً بالشكل واللون ، فالمعلوم هو الذي يكون موصوفاً بهذه الصفات . فهذا الذي سميتموه بالمثل الأفلاطونية ، هل هو موصوف بهذه الصفات أم لا ؟ فإن كان موصوفاً بهذه الصفات ، كان جسماً موصوفاً بالحركة والسكون . وذلك هو المطلوب . وإن لم يكن كذلك [بل][3] كان موجوداً مجرداً عن هذه الصفات ، لم يكن هذا الموجود هو ذلك المعلوم . وكلامنا ليس إلا في أن ذلك المعلوم يجب أن يكون موجوداً .

وأما السؤال الثامن : وهو نقض هذا الدليل بالحوادث اليومية . فنقول : إن جمهور الفلاسفة ينكرون وجود هذا العلم المتغير الزماني ، فلا يكون هذا النقض وارداً عليهم . وأيضاً : فإذا سلمنا حصول هذا العلم إلا أنا نقول : الفرق ظاهر . وذلك لأن الذي ادعيناه ، هو أن تصور الماهيات مشروط بحصول تلك الماهيات ، فوجب من قدم العلم بهذه الماهيات ، قدم هذه الماهيات . فأما الحكم[4] بأن الماهية الفلانية ستحصل غداً ، فإنه لا يتوقف على حصول تلك الماهية في الحال . وإلا لزم التناقض [فظهر الفرق[5] والله أعلم .

(١) القول (ت)
(٢) من (ط ، س)
(٣) من (ط)
(٤) فالحكم (ط)
(٥) من (ت)

المقالة السابعة

في

الوجوه المستنبطة من العلة المادية

وهي كون العالم ممكن الوجود لذاته

في

الوجوه المستنبطة من العلة المادية
وهي كون العالم ممكن الوجود لذاته

وهي أمور :

الحجة الأولى : لو كان العالم حادثاً ، لكان قبل حدوثه ، إما أن يكون واجباً لذاته [أو ممتنعاً لذاته][1] أو ممكناً لذاته . والأول يقدح في كونه محدثاً . والثاني يقتضي أنه انتقل من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي . وإنه محال . والثالث يقتضي أنه كان قبل حدوثه ممكن الوجود لذاته .

فنقول : هذا الإمكان إما أن يكون صفة راجعة إلى ذاته المخصوصة ، وإما أن يقال : إنه لا معنى لهذا الإمكان إلا مجرد أن القادر [قادر [2]] على إيجاده وتكوينه . والثاني باطل . لأن القادر يمكنه إيجاد الممكنات ، ولا يمكنه إيجاد الممتنعات ، فلولا امتياز الممكن عن الممتنع بأمر عائد إليه ، وإلا لما كان [كون[3]] القادر قادراً على إيجاد الممكن ، أولى من كونه قادراً على إيجاد الممتنع . فيثبت [أن][4] كون الممكن ممكناً : عبارة عن صفة عائدة[5] إليه .

---

(١) من (ط)
(٢) من (س)
(٣) من (ت)
(٤) من (ط ، س)
(٥) من (ط)

فنقول : هذه الصفة إما أن تكون سلبية أو ثبوتية . والأول باطل ، لأن الشيء إما أن يكون ممتنع الثبوت ، أو ممكن الثبوت بالإمكان العام . والامتناع عدم محض . إذ لو كان صفة ثبوتية ، لكان الموصوف بتلك الصفة أولى بأن يكون ثابتاً ، فيلزم أن يكون ممتنع الثبوت لذاته ، واجب [الثبوت][1] لذاته ، وهو محال ، وإذا ثبت أنه لا واسطة بين الامتناع ، وبين الإمكان العام ، وثبت أن الامتناع [ليس[2]] صفة ثبوتية ، وجب أن يكون الإمكان العام صفة ثابتة . ضرورة أنه لا بد وأن يكون أحد النقيضين : أمراً ثابتاً . فيثبت : أن الإمكان أمر عائد إلى الممكن ، مغاير لكون القادر متمكناً من إيجاده ، وثبت : أنه صفة ثبوتية ، وثبت : أنه سابق على وجود المحدث . فتلك الصفة لا بد لها من محل موجود ، وذلك المحل الموجود هو هيولى ذلك المحدث ومادته . فإنه لا معنى للهيولى إلا الذي حصل فيه إمكان حدوث تلك الصورة . فيثبت : أن كل محدث فإنه مسبوق بهيولى ، ومادة . فنقول : تلك الهيولى والمادة إما أن يكون متحيزاً وإما أن لا يكون كذلك . فإن كان متحيزاً فهو الجسم ، فهيولى الجسم جسم ، والهيولى قديمة . فالجسم قديم .

وإن لم يكن متحيزاً ، فنقول : هذا باطل من وجهين :

الأول : إنه يلزم أن يكون البعد والامتداد حالاً في محل ، لا حصول له في الحيز والجهة أصلاً . وذلك محال .

والثاني : إن هذه الهيولي لو صح القول به ، فإن الفلاسفة أقاموا الدليل على أنه يمتنع خلوها عن الجسمية . وحينئذ لزم من قدم الهيولى ، قدم الجسم . فهذا تمام القول في تقرير هذه الشبهة .

واعلم أن الكلام على هذه الحجة : أن يقال : لا نسلم أن الإمكان صفة موجودة . ويدل عليه وجوه :

---

(١) من (ط ، س)
(٢) من (ت)

الأول : لـو كان الإمكـان موجـوداً ، لكان صفـة للممكن ، وصفــة الشيء مفتقرة إليه ، والمفتقر إلى الممكن . فيلزم : أن يكون لـلإمكان ، إمكـان آخر ، لا إلى نهاية . وهو محال .

الثاني : وهو أن المحدث مسبوق بإمكان الوجود . فذلك الإمكان لو كـان صفة موجودة ، لكان إما أن يكون قـائماً بـه أو بغيره ، والأول محـال . لأنه يلزم قيام الموجود بالمعدوم . والثاني [محـال[1]] لأن إمكان الشيء صفـة قائمـة به ، وصفة الشيء يجب أن تكون حاصلة فيه ، ويمتنع حصوله في غيره .

والثالث : إن كون الممكن ممكناً ، سابق عـلى كونـه موجـوداً ، لأنه ممكن لذاته ، وموجود بغيره . وما بالذات قبل ما بالغير . فاتصاف الماهية بـالإمكان ، سابق على اتصافها بالوجود . فلو كان الإمكان صفة موجودة ، لـزم أن يكون[2] اتصافه بوجود غيره ، سابقاً على كونه في نفسه موجوداً .

الرابع : إنـه لا معنى للإمكـان ، إلا قابليتـه للوجود . ولـو كانت قـابلية الـوجود ، صفـة موجـودة ، لكانت قـابلية تلك القـابليـة زائـدة عليهـا . ولـزم التسلسل .

الخامس : إن تلك الهيولى ممكنة لذاتهـا ، فيلزم افتقار ذاتهـا[3] إلى هيولى أخرى . لا إلى نهاية . وهو محال .

أجابوا عنه : بأن الافتقار إلى الهيولى إنما يحصل للمحدث ، وذلك لأنه لما كـان محدثـاً ، امتنع قيـام إمكانـه بـه . فـلا بـد من شيء آخـر ، ليكـون محـلاً لإمكانه . أما القديم فإن وجوده يكفي في أن يكون محلاً لإمكـانه ، فـلا حاجـة [به][4] إلى الهيولى .

---

(1) من (ط ، س)
(2) أن يكون اتصاف الشيء بوجود غيره سابقاً (ت)
(3) إمكانها (ط)
(4) من (ت)

وأجيب عن هذا الجواب : بأن ثبوت الإمكان للممكن . واجب لذاته . ووجوده شرط لكونه موصوفاً بهذا الإمكان الموجود . وما كان شرطاً لما كان واجباً لذاته ، [فهو أولى أن يكون واجباً لذاته][1] فيلزم كون الهيولى واجبة لذاتها .

واعلم أن من المتقدمين من التزم ذلك . وقال : ثبت أن الجسمية يمتنع حلولها في محل .

فالجسم ذات قائمة بنفسها ، فلو كان ممكناً ، لكان محل إمكانه إما يكون نفس ذاته ، أو شيئاً آخر يكون له كالهيولى ، والأول محال . لأن الممكن ممكن لذاته لا لغيره . وكون ذاته موجودة ، شرط لكونها قابلة لذلك الإمكان ، وما كان شرطاً لما يكون واجب الثبوت لذاته ، فهو أولى أن يكون واجباً لذاته ، فيلزم أن يقال : الممكن لذاته ، واجب لذاته . وهو محال . والثاني أيضاً : محال ، لأنه على هذا التقدير تكون الجسمية مفتقرة إلى الهيولى . وقد دللنا على أن ذلك محال . وأيضاً : فبتقدير أن تكون مفتقرة إلى الهيولى ، فتلك الهيولى إن كانت ممكنة ، افتقرت إلى هيولى أخرى . ويمر ذلك إلى ما لا نهاية له ، وهو محال . وإن انتهت بالآخرة إلى هيولى غنية عن هيولى أخرى ، فحينئذ يسقط هذا الاحتمال .

واعلم : أن هذه الشبهة قوية ، لو ثبت أن الإمكان صفة موجودة ، إلا أن الكلام فيه ما تقدم [والله أعلم][2]

الحجة الثانية : العالم ممكن الوجود في الأزل ، فوجب أن يكون واجب الحصول في الأزل . أما بيان المقام الأول ، فهو أنه لو كذب قولنا : إنه ما كان ممتنع الوجود لذاته في [الأزل[3]] صدق نقيضه ، وهو أنه كان ممتنع الوجود في الأزل ، فيلزم أن يقال : إنه انتقل من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي . وقد بينا بالدلائل الكثيرة : أن ذلك محال . فيثبت بما ذكرنا : أن العالم ما كان ممتنع

---

(١) من (ط)

(٢) من (ت)

(٣) من (ط ، س)

الوجود في الأزل ، بل كان صحيح الوجود في الأزل . وأما بيان أنه متى كان كذلك ، لزم أن يكون موجوداً في الأزل : فلأن كل ما لا يكون موجوداً في الأزل ، استحال[1] عقلاً أن يكون عدمه أزلياً . فإن غير الأزلي يمتنع عقلاً أن ينقلب[2] أزلياً .

وهذا الكلام يستدعي مزيد تقرير فنقول : الذي لا يكون حاصلاً قسمان :

أحدهما : الذي لا يكون حاصلاً مع أنه يمكن أن يصير حاصلاً . وذلك مثل الجسم الذي لا يكون متحركاً[3] ، فيصير بعد ذلك متحركاً .

والقسم الثاني : الذي لا يكون حاصلاً ، مع أنه يمتنع أن يصير حاصلاً وهذا مثل الشيء الذي يصدق عليه : أنه ما كان أزلياً . فإن ذلك الشيء يمتنع أن يصير أزلياً ، لأن الذي لا يكون أزلياً معناه أنه ما كان موجوداً فيما مضى [والأزلي هو الذي كان موجوداً فيما مضى[4]] فلو قلنا : إن [الشيء[5]] الذي ما كان موجوداً في الأزل ، ينقلب فيصير موجوداً في الأزل : كان معنى هذا الكلام : أن الذي كان معدوماً في الزمان الماضي ، صار الآن موجوداً في الزمان [الماضي][6] وذلك يقتضي إيقاع التصرف في الزمان الماضي . وهو محال . فيثبت بهذا التقرير : أن الذي ما كان موجوداً في الأزل ، يمتنع أن يصير بعد ذلك موجوداً في الأزل . وهذا ينعكس انعكاس النقيض ، وهو أن الذي لا يمتنع أن يكون[7] موجوداً في الأزل [فإنه يجب أن يقال : إنه كان موجوداً في

---

(١) استحال أن يصير بعد عدمه أزلياً (ت)
(٢) يكون (ت)
(٣) فإنه قد يصير (ت)
(٤) من (ط)
(٥) من (س)
(٦) من (س)
(٧) كونه (ط)

الأزل ، فلما[1]] دللنا على أن [العالم لا يمتنع أن يكون موجوداً في الأزل[2]] ودللنا على أن كل ما لا يمتنع أن يكون موجوداً في الأزل : وجب أن يكون موجوداً [في الأزل[3] وجب القول بأنه كان موجوداً في الأزل . وهذا معنى قول المحققين : « إن الأزلي كل ما صح في حقه : وجب » فإن قالوا : فهذا التقرير الذي ذكرتم قائم بعينه في كل واحد من الصور والأعراض الحادثة ، فيلزم كونها بأسرها أزلية . فنقول : الفرق ظاهر بين البابين . وذلك لأن إمكان كل واحد من هذه الحوادث ، مشروط بوجود الحادث [الذي [4]] كان متقدماً عليه ، فلما كانت هذه الإمكانات مشروطة بهذه الشرائط المخصوصة ، لا جرم امتنع حصول هذه الإمكانات بدون هذه الشرائط . فيثبت : أن إمكان وجود كل حادث ، إنما حصل في ذلك [الوقت [5]] المقدر المعين . وذلك يقتضي أن يكون كل حادث مسبوقاً بحادث آخر ، لا إلى أول . وذلك يوجب عين ما ذهبنا إليه . فهذا تقرير هذه الحجة .

وقد يقررونها من وجه آخر . وهو أنهم قالوا : المخالف يزعم أن كون العالم موجوداً في الأزل [محال [6]] ممتنع . فلما أقمنا الدليل على فساد ذلك القول ، فقد بطل قولهم في ادعاء هذا الامتناع ، وفسد كل ما يحتجون به ، ويعولون عليه في إثبات هذا الامتناع .

الحجة الثالثة : أن قالوا : إنا نبين أن العلوم على قسمين : ضرورية بديهية لا يرتاب العقل فيها ، ولا يفتقر في إثباتها إلى دليل وحجة . ونظرية ، وهي التي تكون محتاجة إلى الدليل [والنظر[7]] والذي يدل على أن الأمر كذلك : أنا لا نشك في أنا نعلم أمراً من الأمور ، وشيئاً من الأشياء . فنقول :

---

(١) من (ط ، س)
(٢) من (ط ، س)
(٣) من (ط ، س)
(٤) من (ت)
(٥) من (ط ، س)
(٦) من (ط)
(٧) من (ط)

ذلك العلم إما أن يكون نظرياً أو بديهياً ، فإن كان الأول ، افتقر ذلك العلم النظري إلى تقدم علوم أخرى عليه . والكلام فيها كما في الأول . ويلزم إما الدور وإما التسلسل ، وهما محالان . فوجب الاعتراف بوجود علوم بديهية ضرورية ، يجب الاعتراف بها [لا لأجل حجة وبينة ودليل ، بل يجب الاعتراف بها[1]] لأعيانها ولذواتها . إذا ثبت هذا فنقول : إذا أردنا أن نعرف أن تلك العلوم البديهية ، ما هي ؟ وكيف هي ؟ قلنا : إنا إذا عرضنا قضية من القضايا على العقول السليمة ، والطباع المستقيمة ، فإذا رأينا أصحابها مطبقين[2] على الاعتراف بها من غير شك ولا شبهة ، ومن غير حاجة فيها إلى [ذكر[3]] دليل وحجة ، فذلك هو العلم [البديهي[4]] الضروري الأزلي . ويكون جزم العاقل بأمثال هذه القضايا ، غنياً عن ذكر الحجة والبينة والدليل .

إذا عرفت هذه المقدمة ، فنقول : صريح العقل يشهد بأن الشيء لا يحدث إلا عن مادة سابقة . وذلك يوجب قدم المادة . ولا مادة إلا الجسم . ومجموع هذه المقدمات الثلاثة ، يوجب قدم الجسم .

أما بيان المقدمة الأولى ، وهو أن الشيء لا يحدث إلا عن مادة سابقة ، فتقريره من وجوه :

الأول : إنا إذا شاهدنا إنساناً شيخاً ، فإن صريح العقل يحكم بأنه ما حدث الآن مع صفة الشيخوخة دفعة واحدة ، بل إنه تولد عن الأبوين ، وكان جنيناً ، ثم طفلاً ، ثم شاباً ، ثم صار الآن شيخاً . ولو أن الإنسان تشكك في هذه الحالة ، وخطر بباله أنه لعله حدث الآن دفعة واحدة مع صفة الشيخوخة ، فإن كل أحد يقضي عليه بالجنون والعته . وأيضاً : إذا شاهدنا قصراً مشيداً ، وبناء رفيعاً ، ثم جوز مجوز [حدوثه[5]] دفعة واحدة ، من غير سابقة وجود التراب

(١) من (ت)
(٢) مطبقين متفقين (ط)
(٣) من (ت)
(٤) من (ط)
(٥) من (ط ، س)

والخشب والحجر واللبن . حكموا عليه [بالجنون[1]] وفي أمثلة هذا الباب : كثرة . وكلها [تدل[2]] على أن صريح العقل شاهد[3] بأن الشيء لا يحدث إلا من مادة سابقة .

الثاني : إنا إذا رأينا صحراء خالية عن جميع وجوه العمارات ، ثم رأينا أنه [حدث[4]] فيها قصراً مشيداً ، وبناء رفيعاً ، وأنهاراً جارية ، وبساتين عامرة . فههنا يقضي العقل بأشياء :

أحدها : أن يقال : من الذي بناه ؟ ومن الذي تولى هذه العمارات ؟ وهذا يدل على أن صريح العقل ، حاكم بأنه لا بد للبناء من الباني .

وثانيها : [ويقال[5]] من أي موضع أجريت هذه الأنهار ؟ ومن أي مكان نقلت هذه الأحجار والخشب والآلات التي منها بنيت هذه العمارات ؟ ولو أن قائلاً قال : إنها إنما تكونت [بنفسها[6]] ابتداء من غير تقدم حصول هذه الأجسام ، لقضوا عليه بالجنون . وذلك يدل على أن صريح العقل ، حاكم بافتقاره الحادث إلى مادة سابقة عليه .

وثالثها : أن يقال : متى حدث هذا البناء ؟ وفي أي وقت حصل ؟ ولو أن قائلاً قال : إنه حدث لا في وقت ، ولا في زمان ، لقضوا عليه بالجنون . وذلك يدل على أن صريح العقل ، حاكم بأنه لا يتقرر الحدوث إلا في وقت وزمان . إذا عرفت هذا فنقول : حكم صريح العقل إما أن يكون مقبولاً أو لا يكون . فإن كان مقبولاً ، وجب كونه مقبولاً في الكل . فكما وجب الحكم بافتقار الحادث إلى الفاعل ، وجب الحكم بافتقاره إلى المادة والمدة . وإن لم يكن

---

(١) من (ط)
(٢) من (ط ، س)
(٣) حاكم (ط)
(٤) من (ت)
(٥) من (ت)
(٦) من (ت)

مقبولاً ، وجب أن لا يكون مقبولاً أصلاً . فأما أن يقبل في البعض دون البعض ، فهو متناقض .

الوجه الثالث في بيان افتقار الحادث إلى المادة : هو أنه لو كان التخليق من العدم المحض والنفي الصرف : ممكناً . لكان هذا النوع من التخليق أكمل وأفضل من التخليق بواسطة تغير المادة في الأحوال والصفات . وترك الأفضل دائماً لا يليق بالحكيم العليم . فلو قلنا : إنه تعالى خلق جميع الأجسام ، لا عن مادة ، لوجب أن يحصل تكوين هذه الأشياء التي نشاهدها على هذا الوجه . وحيث لم توجد البتة ، علمنا أن التكوين عن العدم المحض : محال . [والذي[1]] يقرره : أن من أراد بناء قصر أو دار ، فإنه لا[2] يشتغل بإعداد اللبن والجذوع والمسامير ، لو كان يمكنه إيجاد القصر والدار دفعة واحدة . ولما لم نشاهد البتة تكوين شيء مما شاهدناه عن العدم المحض ، علمنا : أن ذلك في نفسه : محال ممتنع . فيثبت بهذه الوجوه الثلاثة : أن كل محدث ، فلا بد له من مادة سابقة .

وأما المقدمة الثانية : فهي قولنا : إنه يجب أن تكون تلك المادة قديمة . والدليل عليه : أنها لو كانت حادثة ، لافتقرت إلى مادة أخرى ، ولزم التسلسل .

وأما المقدمة الثالثة : وهي أن تلك المادة ليست إلا الجسم . فالدليل[3] أن نقول : لا شك أن الحامل [للصورة[4]] والأعراض [المحسوسة[5]] هو الجسم . فالجسم إما أن يكون قائماً بنفسه ، أو يكون له محل . والأول هو المقصود[6] والثاني [باطل[7]] لأن محل الجسم ، إن كان مختصاً بالحيز ، كان

---

(١) من (س)
(٢) لا يستعمل إلا بإعداد (ت)
(٣) الدليل بديهي
(٤) من (س)
(٥) من (ط ، س)
(٦) المعقول (ط)
(٧) من (ط ، ت)

محل الجسم : جسماً . وهو محال . وإن لم يكن مختصاً بالحيز [فالجسم المختص بالحيز[1]] يمتنع حلوله في موجود غير مختص بالحيز ، والعلم به بديهي . وهذا تمام تقرير هذه المقدمات .

فإن قيل : لا نسلم أن الحادث لا يحدث إلا عن مادة سابقة . والذي يدل على بطلان هذه المقدمة وجوه :

الأول : إن حدوث الشيء عن شيء آخر محال . لأن الشيء الأول إن كان باقياً ، فلم يحدث عنه شيء آخر . وإن لم يبق ، وحدث شيء آخر ، فهذا الشيء حدث عن العدم . وذلك الأول قد عدم ، فلم يحدث عن شيء . فظهر أن حدوث شيء عن شيء آخر : محال باطل .

الثاني : لا شك أن الجسم إذا تحرك بعد سكون ، فلا يمكن أن يقال : حدثت هذه الحركة عن حركة [أخرى[2]] سابقة عليها . وذلك ظاهر . ولا عن السكون السابق ، لأن الحركة منافية للسكون ، والشيء لا يتكون مما ينافيه . فيثبت أن هذه الحركة حدثت ، لا عن شيء ، بل عن محض العدم .

الثالث : إنه كما يستبعد [حدوث الشيء عن العدم المحض ، فكذلك يستبعد[3]] حدوث الجسم عن شيء غير متحيز ، وعندكم الهيولى جوهر غير متحيز .

الرابع : إن هذه المادة محل التغيرات ، وكل ما كان كذلك ، فهو حادث على ما سيأتي تقريره فهذه المادة حادثة ، فلو افتقر الحادث إلى المادة ، لزم التسلسل . فيثبت بهذه الوجوه الأربعة : فساد قول من يقول : « الحادث [لا يحدث[4]] إلا عن مادة سابقة »

---

(١) من (ط ، س)
(٢) من (س)
(٣) من (س)
(٤) من (ت)

السؤال الثاني : هب أن حدوث الشيء عن المادة السابقة : معقول . فلم قلتم : إن الأمر كذلك ؟ وتقريره : إنكم إما أن تقولوا : إن هذه المقدمة ضرورية أو نظرية . لا جائز كونها ضرورية . لأن جميع المسلمين القائلين بحدوث الأجسام : اتفقوا على أنها حادثة عن محض العدم ، ولو كان افتقار الحادث إلى المادة السابقة : معلوماً بالضرورة ، لامتنع اختلاف العقلاء فيه . وأيضاً : فلو جاز لكم ادعاء البديهة في قولكم ، لجاز لخصومكم ادعاء البديهة في قولهم . فقد ظهر بهذا الكلام : فساد ادعاء الضرورة فيه . وأما الدليل . فأنتم ما ذكرتم دليلاً في أن كل محدث ، فلا بد له من مادة . فقد سقط هذا الكلام .

ولنتكلم الآن على الوجوه التي ذكرتموها . فنقول :

أما الوجه الأول من الوجوه الثلاثة التي ذكرتموها : فجوابه : إنه لا نزاع في أن من تشكك في أن هذا الشخص الذي نشاهده الآن ، لعله حدث الآن على هذا الوجه . فإنه يقضي عليه بالجنون . إلا أن هذا ، إنما يدل على كوننا قاطعين بأن هذا المعنى لم يقع الآن . فلم قلتم : إنه يدل على كوننا قاطعين بأنه يمتنع وقوعه ؟ وتقريره : إن الوقوع غير ، وجواز الوقوع غير ، فنحن قاطعون بعدم الوقوع . فأما ادعاء كوننا قاطعين . بامتناع الوقوع على هذا الوجه ، فهذا ممنوع . فما الدليل عليه ؟

وأما الوجه الثاني : فلا نسلم أن حكم العقلاء بإفتقار البناء [إلى الباني ، مثل حكمهم بإفتقار البناء[1]] إلى المادة والمدة ، والدليل عليه : أن جمهور المتكلمين[قاطعون[2]] بافتقار البناء إلى الباني ، وقاطعون[3] بإفتقاره إلى المادة والمدة .

وأما الوجه الثالث : فنقول : إنه تعالى فاعل مختار ، فله أن يفعل ما شاء ، كما شاء . فلعله خلق الأجسام ابتداء ، لا عن مادة أصلاً ، ثم إنه تعالى

---

(١) من (ط ، س)
(٢) من (ت)
(٣) وقاطعوا بعدم افتقاره(ت)

بخلق الحيوان والنبات عن مواد سابقة عليها . وأيضاً : فلعل تخليق الحيوان والنبات على هذا الوجه أصلح للمكلفين ، فلهذا السبب اختار الله [تعالى[(1)]] تخليق هذه الأشياء في هذا العالم على هذا الوجه [والله أعلم[(2)]]

والجـواب :

أما قوله : « إن حدوث الشيء[(3)] لا من الشيء غير معقول » قلنا : المراد من هذه المقدمة هو أنه لا بد من ذات سابقة على حدوث الشيء ، يحصل فيها استعداد حدوثه ، سواء كانت تلك الذوات[(4)] قبل حدوث هذه الصفة : موصوفة بصفة أخرى ، أو لم تكن كذلك. وظاهر : أن هذا المعنى معقول ، وغير باطل في بديهة العقل ، بل كأن بديهة العقل شاهدة بصحة هذا المعنى ، فإنه لا بد من سبق وجود الحديد ، حتى يصير فيه استعداد قبول الصورة السيفية [ولا بد من سبق وجود الذهب ، حتى يحصل فيه استعداد قبول الصورة الخاتمية[(5)]] ولا بد من سبق الطين حتى يحصل فيه استعداد قبول[(6)] الصورة الكوزية .

وأما قوله ثانياً : « إن هذا المعنى منقوض بحدوث الأعراض » فنقول : هذا ضعيف . لأن الاعتماد في تقرير هذه الحجة : على حكم بديهة العقل . فيجب أن نتعرف عن كيفية ذلك [الحكم[(7)]] فنقول : إنا إذا عرضنا على العقل : أنه هل حدثت هذه الدار ابتداء ، من غير وجود التراب والخشب والحجر ؟ فإنا نجد جميع العقلاء جازمين بامتناعه ، مستبعدين لوقوعه . أما إذا عرضنا على العقل : أنه هل يجوز أن تجتمع هذه الأجسام ، وتحدث فيها الهيئة المخصوصة التي للدار ؟ فإنا وجدناهم قاطعين بجواز ذلك . وإذا كان التعويل

---

(١) من (ت)
(٢) من (ت)
(٣) الشيء من الشيء (ط ، س)
(٤) الذات (ط)
(٥) من (س)
(٦) حصول (ط)
(٧) من (ت)

في تقرير هذه الحجة ، على حكم البديهة[1] العقلية ، ثم وجدنا البديهة العقلية : حكمت بالفرق بين الصورتين ، فقد زال السؤال .

وأما قوله ثالثاً : « الهيولى ليس لها حجم ، [ولا مقدار . وما كان كذلك ، امتنع حدوث الجسم عنه » فنقول : إن هذا يلزم على من يقول : إن هيولى الأجسام جوهر مجرد ، ليس له حجم[2]] ولا تحيز ، أما من يقول : هيولى الأجسام هي الأجزاء التي لا تتجزأ ، وهي التي يسميها القدماء بالهباءات . فالسؤال زائل ، لأنه تقرر في عقل كل أحد : أن هذا القصر إنما تركب عن أجسام كل واحد منها في نفسه شيء صغير ، إلا أنه لما انضم البعض إلى البعض حصل[3] الجسم الكبير .

وأما قوله رابعاً : هذه الهيولى لا تخلو عن الحركة والسكون والاجتماع والافتراق . وهذه الأعراض حادثة ، وما لا ينفك عن الحادث فهو حادث . فسيأتي الجواب عنه في باب دلائل القائلين بحدوث الأجسام .

أما قوله خامساً : « دعوى البديهة في محل الخلاف : باطل » فنقول : قد دللنا على أنه لا بد من الاعتراف بوجود العلوم البديهية ، ودللنا على أنه لا يمكن كون العلم بديهياً إلا الأمور التي تحكم بصحتها [جميع[4]] العقول السليمة ، وقد بينا : أن القول بأن هذا القصر العالي إنما حدث الآن من غير سابقة وجود الأحجار والخشب واللبن : قول يدفعه العقل ، ويقضي على قائله بالجنون . فيثبت : أن هذه المقدمة من المقدمات البديهية الضرورية .

أما قوله سادساً : « لم لا يجوز أن يقال : إنا وإن قطعنا بعدم الوقوع ، أنا مع ذلك نحكم بجواز الوقوع » فنقول : هذا باطل . لأن الشيء إذا كان جائز الوجود ، وجائز العدم ، فلا يلزم من فرض وجوده ، ولا من فرض عدمه :

---

(١) بديهة العقل (ط)
(٢) من (ط ، س)
(٣) صار (ت)
(٤) من (ط)

محال . فالعقل وحده لا يمكنه في هذا الموضع أن يجزم بأن أحد الطرفين ، لا محال : واقع . لأن حكم العقل[1] ههنا : استواء الطرفين . والحكم بوقوع أحد الطرفين لا محال : جزم بحصول[2] الرجحان . والجمع بين الاستواء وبين الرجحان : محال . فيثبت : أن العقل لما تقرر عنده هذا الاستواء : امتنع أن يحكم بالرجحان[3] إلا بدليل منفصل ، وهو الدليل السمعي . وعلى هذا التقدير يكون [هذا[4]] العلم بحصول ذلك الرجحان مستنداً إلى الدليل السمعي . فوجب أن يكون الجاهل بذلك الدليل السمعي : جاهلاً بذلك الرجحان . ومعلوم أنه ليس كذلك ، لأن الملحد والموحد كلهم قاطعون ، بامتناع حصول القصر ، إلا عن المادة السابقة .

وأما قوله سابعاً : « إن المتكلمين حكموا بافتقار البناء إلى الباني ، وحكموا بإستغناء البناء عن المادة والمدة » **فنقول** : إنه لا عبرة في تمييز البديهيات عن النظريات بقول المتكلمين . وذلك لأنهم عند الإلزامات القوية ، قد اعتادوا التزام المحالات ، وارتكاب المنكرات . ألا ترى أن الجبرية لما ألزموا على المعتزلة : أن القادر لما كان قادراً على الضدين ، امتنع رجحان أحد الطرفين على الآخر إلا لمرجح ، وحينئذ يلزم الجبر .

فالمعتزلة : خوفاً من هذا الإلزام : جوزوا رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر ، لا لمرجح . مع أن العقلاء المحققين اتفقوا على أن هذه المقدمة بديهية . ولهذا الباب نظائر كثيرة .

بل نقول : العبرة في تمييز البديهيات عن النظريات : بالعقلاء الذين بقوا على الفطرة الأصلية ، والسلامة الخلقية ، وما مارسوا المحالات ، ولم يألفوا التزام المنكرات والمحالات ، في مواقف المناظرات . ومعلوم أن جميع عقلاء

---

(١) العقلاء (ت)

(٢) بوجود (ط ، س)

(٣) بين الرجحان (ت)

(٤) من (ت)

الدنيا إذا كانوا بـالصفة المـذكورة ، ثم عـرضت عليهم : أنه هـل يجوز حـدوث إنسـان شيخ دفعة واحدة ، من غير أن كان مسبوقاً بـالأبوين ، ومن غـير أن كان مسبوقاً بالطفولية والشباب ؟ فإنهم يقطعون بامتناعه . وإذا عرضت عليهم قـول من يقول : إن هذه الأنهار-جـرت في هذه المفـازة من غير أن يقـال : إنها سالت إليها من مواضع أخر وإنما جرت في هذه المفازة على سبيل أن هذه المياه حدثت في هذه المواضـع ابتداء . فـإن العقلاء بـأسرهم يقـطعون بكـون هذا القـول كذبـاً بـاطلاً ، أو بـأن قائـل[1] هذا القـول : صار مجنـوناً . وهـذا يدل عـلى أن هذه المقدمة من أقوى البديهيات .

وأما أن المتكلمين يجوزونه ، فليس الأمـر كذلـك ، لأن المتكلم لو سـألته عن هـذه الوقـائـع ، لا في وقت المنـاظـرة ، بـل في وقت سـلامـة عقله ، لأقـر بذلك ، ولقضى على من ينكروه بالجنون والعته . فثبت : أن الأمر كما ذكرناه .

وأما قوله على الوجه الثالث : « إنه تعـالى فاعـل مختار ، فيفعـل ما يشـاء ويحكم ما يريد » .

فنقول : أما القول بأنه [لا[2]] مرجح لأحد الطرفين على الآخر . فهـذا يقتضي أن يكون وقوع أحد الجانبين : اتفاقياً محضاً . والأمور الاتفاقية ، إما أن تكون ممتنعة الـوقوع ، أو إن كـانت ممكنة الـوقوع ، إلا أنها لا تكـون دائمة ولا أكثرية .

وقوله : « إنما كانت لأنه أصلح للعباد » ففي غاية الضعف . لأن حدوث الحيوان والنبات والمعادن، لما كان موقوفاً في مجاري العادات ، على أحوال المواد ، والفصـول الأربعة ، وتغـير أحوال الكـواكب : صار ذلـك سبباً لـوقـوع الشـك العظيم ، في أن المؤثر في حدوث هذه الأشيـاء هو الـطبائـع ، لا [الفاعـل[3]]

---

(١) أو بأن هذا القائل صار (ط ، س)
(٢) من (ط ، س)
(٣) من (س)

القادر المختار . أما لو فرضنا أنها كانت تحدث من غير هذه الوسائط ، كانت العقول حاكمة . بأنه لا تعلق للطبائع بها البتة ، بل المؤثر فيها هو الفاعل المختار . فيثبت : أن هذا الطريق أصلح للمكلفين . وأيضاً : فتعليل أفعال الله [تعالى][1] بمصالح العباد ، قد أبطلناه في الفصول السالفة . والله أعلم .

---

(١) من (ت)

المقالة الثامنة

في

الوجوه المستنبطة

من الحركة والتغير والحدوث

في
الوجوه المستنبطة
من الحركة والتغير والحدوث

وفيها وجوه :

الحجة الأولى : قالوا : لو كان العالم حادثاً ، لكانت الحوادث منتهية إلى الحادث الأول ، وذلك الحادث ، [الأول][1] إما أن يكون له سبب حادث ، وإما أن يكون ، والقسمان باطلان . فالقول بانتهاء الحوادث إلى الحادث الأول : محال .

إنما قلنا : إنه يمتنع أن لا يكون للحادث الأول : سبب حادث . لوجهين :

الأول : إن بديهة العقل وفطرة النفس شاهدة[2] ، بأن كل حادث فلا بد له من سبب حادث . بدليل : أن كل من أحس بحدوث حادث ، فإنه يطلب له سبباً ، ويقول : ما الذي حدث ، حتى حدث هذا الأثر[3] ؟ ولو قال قائل إنه حدث هذا الأثر لا سبب أصلاً ، أو لسبب كان موجوداً ، قبل ذلك بمدة طويلة . فإن كل العقلاء يكذبونه . ويقولون : إنه إما أن يكون كاذباً أو مجنوناً . ولا بد لهذا الحكم من سبب حادث . فيثبت : أن افتقار الحكم الحادث

---

(١) من (ط ، س)
(٢) حاكمة شاهدة (ت)
(٣) الأمر (ت)

إلى السبب الحادث ، حكم ضروري في العقول ، بديهي في النفوس .

فكان القول : بأن الحكم الحادث غني عن السبب الحادث : قولاً باطلاً . فإن قالوا : أليس أن العقلاء يجوزون إسناد الحكم [الحادث][1] إلى سبب كان موجوداً قبل ذلك الوقت ؟ فإنهم قد يقولون : إن هذا الذي حدث الآن ، إنما حدث عن ذلك الحقد القديم ، والعداوة القديمة . فهذا يدل على أنهم يجوزون إسناد الحكم الحادث ، إلى سبب كان موجوداً قبله بزمان . فنقول في الجواب عنه : إن من يقول هذا الكلام [لا بد وأن][2] يعترف بأن تلك العداوة القديمة ، كانت موجبة[3] لهذه المضار الحادثة ، إلا أن ظهور هذه الآثار عن تلك العداوة القديمة ، كانت موقوفة على شرائط ، ما حدثت إلا الآن . مثل القدرة على الإظهار ، ومثل زوال الموانع . فأما أن يقال : إن تلك العداوة القديمة ، كانت توجب هذه الأحوال ، ثم كانت الشرائط بأسرها حاصلة ، والموانع بأسرها ، كانت زائلة . ثم إن ذلك الأثر ، لم يحصل مدة طويلة ، ثم حدث الآن ، لا لتغير شرط ، ولا لزوال مانع . فذلك ممتنع في بدائه العقول . فيثبت : أنه قد تقرر في العقول الصحيحة : أن كل حكم[4] حادث فلا بد له من سبب حادث .

الثاني : أن بتقدير أن لا يكون للحادث الأول سبب حادث ، لكان ذلك ، إما لأجل أن ذلك الحادث الأول له أصلاً ، أو إن كان له سبب ، لكنه غير حادث . أما الأول فباطل بالاتفاق .

وأما الثاني : فباطل أيضاً . لأن ذلك الشيء لما كان حاصلاً قبل ذلك [حال[5]] ما كان هذا الأثر معدوماً ، وحصل الآن أيضاً مقارناً لوجوده ، حكم صريح العقل بأنه لا يصلح لأن يكون سبباً له ، وأنه لا بد لهذا الحادث من

---

(١) من (ت)
(٢) من (ط)
(٣) موجود لا (ت)
(٤) تقول ذلك (ت)
(٥) من (س)

سبب آخر . ومثاله : أن زيداً صار محموماً [في هذا اليوم[1]] فإن قلنا : إن سبب حدوث حمّاه : هو كون السماء فوقنا ، والأرض تحتنا : فهذا معلوم الفساد بالبديهة . لأنه لما كان كون السماء فوقنا ، والأرض تحتنا : حاصل قبل حدوث هذه الحمى بسنين كثيرة ، ولم يكن له أثر في حدوث هذه الحمى ، إلى ذلك [الوقت يكون[2]] مدفوعاً في بديهة العقل . فيثبت : أن إسناد الأثر الحادث إلى المؤثر الدائم : معلوم الامتناع بالبديهة .

وأما القسم الثاني : وهو أن الحادث الأول يفتقر إلى سبب حادث . فهذا أيضاً باطل من وجوه :

[الأول[3]] إن على هذا التقدير يكون سببه متقدماً عليه ، فلا يكون الحادث الأول حادثاً أولاً . وهذا[4] خلف .

الثاني : إن على هذا التقدير يجب إسناد كل حادث [إلى حادث[5]] آخر [قبله[6]] فهذه الأسباب التي لا نهاية لها ، إما أن توجد دفعة واحدة ، أو يكون كل متأخر مستنداً إلى ما كان متقدماً عليه ، لا إلى نهاية[7]

و[القسم][8] الأول باطل لوجوه :

الأول : إن القول بوجود أسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة واحدة : قول باطل على ما سبق في هذا الكتاب تقريره .

والثاني : إن على التقدير يكون مجموع تلك الأشياء ، إنما حدث في ذلك الوقت ، فيعود السؤال في أن حدوث ذلك المجموع في ذلك الوقت المعين ، لا

---

(١) من (ط ، س)
(٢) من (ت)
(٣) من (ط ، س)
(٤) وأنه (ط)
(٥) من (ط ، س)
(٦) من (ت)
(٧) أول (ت)
(٨) من (ت)

بد له من سبب حادث ، وذلك باطل ، لأن ذلك السبب ، لكونه سبباً لمجموع الحوادث ، يجب أن يكون مغايراً لذلك المجموع . ولكونه حادثاً يكون داخلاً في مجموع . ولكونه حادثاً يكون داخلاً في مجموع الحوادث ، فيكون الشيء الواحد ، داخلاً في ذلك المجموع ، وخارجاً عنه . وهو محال .

والثالث : إن الحس يدل على أن أجزاء الحركة ما حصلت على الإجتماع دفعة واحدة ، والأشخاص التي [دخلت في الوجود[1]] بأسرها لم توجد مجتمعة في هذا الزمان المعين . ولما ثبت : أن كل حادث ، فلا بد من إستناده إلى حادث آخر ، لا إلى نهاية . وثبت : أن تلك الأسباب والمسببات التي لا نهاية لها ، لم توجد دفعة : وجب أن يقال : إن كل واحد منها استند إلى ما قبله لا إلى أول . وذلك هو المطلوب .

فإن قالوا : فعلى هذا لتقدير ، يلزم أن [يكون[2]] المعدوم علة للموجود . فنقول : ليس الأمر كذلك ، بل العلة المؤثرة في وجود المعلول : هو الموجود القديم الدائم ، وكل واحد من هذه الحوادث [فإنه[3]] شرط لكون ذلك القديم مؤثراً في وجود الحادث المتأخر ، على ما سبق تقريره .

الحجة الثانية : أن نقول : لو كان الجسم حادثاً ، لكان حدوثه إما أن يكون عين ذاته ، أو زائد عليه . والقسمان باطلان فالقول بحدوث : باطل . إنما قلنا : إنه يمتنع أن يكون حدوثه نفس ذاته لوجهين :

الأول : أن المراد من الحدوث خروجه من العدم إلى الوجود ، فالجسم حال بقائه ليس حادثاً بهذا التفسير ، فلو كان حدوثه عين ذاته . ثم إن الحدوث غير حاصل في الزمان الثاني ، وجب أن لا تبقى ذاته في الزمان الثاني . فهذا يقتضي أن يكون الجسم ممتنع البقاء . وذلك باطل .

---

(١) من (ط)
(٢) من (س)
(٣) من (ت)

والثاني : أنه لو كان حدوثه عين ذاته ، لكان العالم بذاته عالماً بحدوثه . وذلك يوجب أن يكون العلم بحدوثه ضرورياً ، كما أن العلم بوجوده ضروري . وإنما قلنا : إنه يمتنع أن يكون حدوثه زائد عليه ، لأنه يلزم أن يكون حدوث ذلك الحادث زائداً عليه ، ويلزم التسلسل . فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : حدوث الجسم عين ذاته ؟ ويلزم كون الجسم حادثاً ، حالاً محالاً . وأيضاً: فهذا وارد في الصفات والأعراض. وأيضاً: فهذا وارد عليكم في قدم الأجسام على ما سيأتي تقريره في باب دلائل القائلين بالحدوث .

والجواب عن الأول : إنه قد اتفق العقلاء المعتبرون[1] على أن الأجسام باقية دائمة .

وأما الثاني : فكثير من الخلق ، التزموا أن بقاء : الأعراض محال .

وأما الثالث : فهو أن قدم الجسم ، لما كان عين ذاته ، لم يمتنع أن يقال : إنه قديم في كل الأوقات. أما لو قلنا: إن حدوثه عين ذاته، لزم أن يكون حادثاً في كل الأوقات . وذلك ينافي كونه باقياً ، مستمر الوجود[2] . فظهر الفرق .

الحجة الثالثة : اعلم أن المتقدمين كانوا يقولون : ما شاهدنا ليلاً ، إلا وقبله نهاراً ، ولا نهاراً إلا وقبله ليل . فوجب أن يكون الأمر كذلك .

والمتكلمون شنّعوا عليهم ، وقالوا : هذا جمع بين الشاهد والغائب . بمحض التحكم ، وأنه باطل .

واعلم أن القوم لهم ههنا مقامان :

المقام الأول : إنا لا نتمسك بهذا الدليل ، في إثبات القطع والجزم بهذا القول [بل[3]] في إثبات أن هذا القول هو الأولى والأقرب والأخلق بالقبول .

---

(١) من (ط ، س)
(٢) من (ت)
(٣) الأول (ت)

المقام الثاني : أن نتمسك بهذا الطريق في إثبات القطع والجزم .

أما المقام الأول : [فتقريره[1]] : أن الأصل في كل أمر بقاؤه على ما كان . فإن قام دليل منفصل على وقوع التغير ، قضينا به . وإلا فالواجب هو الحكم ببقائه على ما كان فيفتقر ههنا إلى بيان أمرين :

[إلى[2]] بيان أن الأصل في كل أمر بقاؤه على ما كان . ثم إلى بيان أنه لما كان الأمر كذلك ، لزم القول بثبوت هذا المطلوب .

أما المقام الأول : وهو بيان أن الأصل في كل أمر بقاؤه على ما كان . فيدل عليه وجوه :

الأول : أن الباقي حال بقائه غني عن المؤثر ، وإلا لزم تكوين الكائن . والحادث حال حدوثه مفتقر إلى المؤثر . وهو متفق [عليه[3]] والغني عن المؤثر راجح الوجود ، بالنسبة إلى المحتاج إلى المؤثر . لأن الغنى إن لم يكن راجح الوجود لزم أن يكون [إما[4]] مساوياً ، أو مرجوحاً . وعلى التقديرين فكان يلزم افتقاره إلى المرجح . مع أنا فرضناه غنياً عن المؤثر . هذا خلف . وأما المحتاج إلى المؤثر . فيلزم أن يكون المحتاج إلى المؤثر غنياً عنه . هذا خلف . وإذا ثبت كون الباقي راجحاً على الحادث في نفس الأمر ، وجب أن يكون كذلك في الظن الصادق ، حتى يكون الظن مطابقاً للمظنون .

الثاني : [أن[5]] الحادث يفتقر حدوثه إلى أمور ثلاثة : إلى حدوث ذلك الشيء ، وإلى ذلك الزمان ، وإلى حدوث حصوله في ذلك الزمان .

وأما الباقي : فإنه لا يفتقر إلى حدوث ذاته ، وإنما يفتقر إلى حدوث [أمرين : إلى حدوث[6]] ذلك الزمان ، وإلى حدوث حصوله في ذلك

(١) من (ط)
(٢) من (س)
(٣) من (ت)
(٤) من (ط ، س)
(٥) من (س)
(٦) من (ت)

الزمان . والمفتقر إلى أمور ثلاثة : مرجوح بالنسبة إلى ما يكون مكتفياً بأحد ذينك الأمرين .

ولقائل أن يقول : لو كان الحدوث مفتقراً إلى هذه الأمور الثلاثة ، لافتقر كل واحد منها إلى ثلاثة أخرى .

الثالث : لو كان ظن التغير معلولاً لظن البقاء ، لما فهم أحد شيئاً من كلام أحد . لأنه لما كان احتمال بقاء تلك الألفاظ ، دالة على الموضوعات السابقة ، معادلة لزوال تلك الدلالة ، لم يسارع الفهم إلى جانب البقاء ، بل بقي متردداً وحينئذ يلزم أن لا يحصل الفهم . وحيث حصل ، علمنا أن ذلك ، إنما كان لأجل أن اعتقاد البقاء على ما كان : راجح على اعتقاد الزوال عما كان .

الرابع : أن من خرج عن بلد ، وكان قد شاهد بعض جوانب تلك البلدة معموراً ، والجانب الآخر [منه[1]] خراباً . فإنه بعد خروجه عن ذلك البلد ، وغيبته عنه بمدة مديدة ، فإنه يبقى ظنه في الجانب الذي كان معموراً [أنه بقي معموراً[2]] وفي الجانب [الذي رآه خراباً[3]] أنه بقي خراباً ولا يرجع عن هذا الحكم إلا لدليل منفصل . [وذلك[4]] يدل على أن البديهة حاكمة : بأن الأصل في كل أمر بقاؤه على ما كان .

الخامس : أنه إذا خرج من بلد ، فإنه يكتب إلى أقاربه ، [وأصدقائه[5]] وما ذاك إلا لأن ظن البقاء ، راجح على ظن الزوال . فيثبت بهذه الوجوه : أن الأصل في كل أمر ، بقاؤه على ما كان . ويثبت : أن التغير لا يجوز إثباته إلا بدليل منفصل .

إذا ثبت هذا ، فنقول : الأصل في هذه الأجسام ، الموصوفة بهذه

---

(١) من (س)
(٢) من (ط ، س)
(٣) من (ت)
(٤) من (ت)
(٥) من (ت)

التـركيبات المخصـوصـة ، والصفـات المخصـوصـة ، أنها كـانت [معـدومـة ثم صـارت[1]] موجـودة هكذا ، فـإن قام دليـل قاهـر من الخارج عـلى أنها كـانت معدومة ثم صارت موجودة ، قضينا بذلك . وإلا وجب القضاء بأنها كـانت على هذه الحالة والصفة ، أبداً من غير تغير .

فـالحاصـل أن القول [بـالدوام[2]] متـأيد ومتـأكد بحكم الأصـل . ولا حاجة فيه إلى دليل منفصل . وإنما المحتاج إلى دليل المنفصـل هو القـول بالتغـير والحدوث .

المقام الثاني في تقـرير هـذه الحجة : أن تقـول : قد بينـا أن بديهـة العقل تستبعـد حدوث الإنسـان ، لا عن الوالـدين ، وتستبعد حـدوث نهار لا يسبقـه ليل ، ولا نهار .

وبينـا : أن إطباق كـل العقلاء عـلى هذا الاستبعـاد ، يدل عـلى أن وقوع هذه الأحوال على هذه الوجوه المخصـوصة ، لا بـد وأن يكون من الـواجبات . لأن لو لم تكن في أنفسها من الواجبات ، لامتنـع أن يحصل الجزم بتعيين أحـد الطرفين للوقوع ، وتعيين الطرف الثاني لعـدم الوقـوع . وذلك ممـا سبق تقريـره [فلا فائدة في الإعادة . والله أعلم[3]]

---

(١) من (ت)
(٢) من (ط ، ت)
(٣) من (ط ، ت)

المقالة التاسعة

في

الوجوه المستنبطة

في هذا الباب من الزمان

في
الوجوه المستنبطة
في هذا الباب من الزمان

فالحجة الأولى : أن يقال : الباريء والعالم . إما أن يقال : إنهما وجدا معاً ، أو يقال : العالم متأخر عن الباريء بمدة غير متناهية ، أو متأخر عنه بمدة متناهية . والقسم الأول والثاني باطلان[1] فتعين الثالث .

وإنما قلنا : إن القسم الأول باطل . إذ لو كان الباريء والعالم معاً ، لزم أن يكونا معاً قديمين[2] أو يكونا معاً محدثين . وإنما قلنا : إن القسم الثاني باطل . لأن المتقدم على المحدث بمدة متناهية ، يكون محدثاً . فيلزم حدوث الباريء . فبقي الثالث وهو أن يقال : الباريء متقدم على العالم بمدة غير متناهية ، فهذا يوجب القول بأن تلك المدة التي بسببها تقدم الباريء على العالم ، تقدماً لا نهاية له تكون قديمة . فهذا يوجب قدم المدة .

ويمكن ذكر هذا الكلام في تقرير قدم المدة ، بحيث لا يحتاج فيه إلى ذكر قدم العالم . فيقال : لا شك أن الباريء متقدم على الحوادث الحادثة في هذا اليوم ، فإما أن يكون تقدمه عليها بمدة متناهية ، أو بمدة غير متناهية . والأول يوجب حدوث الباريء ، والثاني يوجب قدم المدة . فإن قيل : هذا بناء على أن تقدم الباريء على العالم ، أو على هذا الحادث المعين بمدة ، حتى يقال بعد

---

(١) باطل (ت)
(٢) قديمين ، وأن يكونا محدثين (ت)

ذلك : إن تلك المدة ، إما أن تكون متناهية أو غير متناهية . وذلك باطل .

فإنه لا يجوز أن يقال : الباريء تعالى متقدم على العالم(٣) بالمدة . والدليل على بطلان هذا القول وجوه :

الأول : إن تقدم الأمس على اليوم ليس بالزمان والمدة . وإلا لزم وقوع المدة في مدة أخرى ، إلى ما لا نهاية له .

وإذا عقل أن يكون تقدم الأمس على اليوم لا بالمدة [فلم لا يعقل أن يكون تقدم وجود الباريء على وجوه العالم ، لا بالمدة ؟(٢)]

الثاني : إن المدة عبارة عن آنات منقضية سيّالة ، فكل واحد من تلك الآنات ، قد كان معدوماً ، ثم صار موجوداً . وكل ما كان كذلك ، فهو ممكن [وكل ممكن(١)] فله محدث . فلمجموع الزمان(٤) محدث ، هو فاعل مختار . والفاعل المختار لا بد وأن يكون متقدماً على مفعوله ، فيكون الباريء متقدماً في الوجود على وجود المدة والزمان . وتقدمه على المدة يمتنع أن يكون بالمدة ، وإلا لزم كون المدة : موجودة ، حال كونها معدومة . وذلك محال .

الثالث : إن ماهية المدة متعلقة بالتغير من حال إلى حال . والتغير ماهيته تقتضي المسبوقية بالحال المتنقل عنه فماهية المدة تقتضي المسبوقية بالغير ، وماهية الأزل تنافي المسبوقية بالغير . والجمع بينهما محال .

الرابع : [إن(٥)] الآن الحاضر ما كان موجوداً قبل حضوره ، وسيعدم بعد دخوله في الوجود . وكل ما كان كذلك ، فإنه ممكن لذاته ، وكل ممكن لذاته ، فإنه لا يمتنع أن يفنى ويوجد(٦) مثله عقيبه .

---

(١) العالم بمده . والذي يدل على بطلان (ت)
(٢) من (ط)
(٣) من (س)
(٤) الزماني (ط)
(٥) من (ط ، س)
(٦) ولا يوجد (ط ، س)

إذا ثبت هذا ، فنقول : إن بتقدير أن يفنى هذا الآن الحاضر ، ولا يوجد بعده آن آخر ، فإنه تكون المدة منقطعة وفانية . ومع هذا التقدير ، فإنه يكون عدم الزمان متأخراً عن وجوده ، لا بالزمان . وإلا لزم عدمه عند وجوده . وذلك محال .

فقد عقلنا حصول التقدم والتأخر ، لا بسبب الزمان والمدة .

والخامس : إن المدة والزمان . إما أن تكون في نفسه وذاته من الأمور الدائمة الباقية ، أو تكون من الأمور الحادثة المتبدلة . فإن كان الأول ، فنقول : هذه المدة أمر دائم . ودوامها ليس بسبب مدة أخرى . وإلا لزم التسلسل . فقد عقلنـاه دوامـاً ، لا بسبب المـدة ، وإذا عقل ذلـك ، فلم لا يعقل الـدوام والاستمرار في سائر الأشياء من غير حاجة إلى فرض زمان ومدة ؟ وإن كان الثاني ، فحينئذ يكون كل واحد من أجزاء الزمان ، سابقاً على غيره ، أو متأخراً عنه . وذلك التقدم والتأخر ، ليس بسبب المدة وإلا لزم التسلسل .

وإذا عقل ذلك ، فلم لا يعقل حصول التقدم والتأخر في سائر الأشياء ، لأجل المدة والزمان ؟

السادس : إن المدة لا يعقل حصولها ، إلا حيث حصل فيه الماضي والحاضر والمستقبل . فالذي يكون مستقبلاً ، يصير بعده حالاً ، ثم يصير الحال ماضياً . وهذا لا يحصل إلا حيث حصل فيه التغير والتبدل . والبارىء تعالى منزه[1] عن التبدل والتغير ، فامتنع [أن يدخل تحت الزمان ، فامتنع[2]] أن يكون تقدمه على العالم بالمدة والزمان .

فثبت بهذه الوجوه الستة : أنه لا يجب أن [يكون[3]] تقدم البارىء على العالم [بالمدة[4]] والزمان . والله أعلم .

---

(١) مبرا (ط)
(٢) من (ط ، س)
(٣) من (ط ، س)
(٤) من (ت)

والجواب : إن هذه الإشكالات بأسرها ، إنما تتوجه على من يقول : الزمان عبارة عن مقدار الحركة ، وأنه حالة منقضية سيّالة ، وتحصل فيها آنات متعاقبة . ونحن لا نقول : بشيء [من ذلك[1]] بل الحق : أن المدة في ذاتها : جوهر باق ، [فإن[2]] لم يقارنه شيء من الحوادث ، فهناك حصل الدوام الواحد ، والاستمرار الواحد ، من غير [فرض[3]] تبدل أحوال ، ومن غير حصول تغير صفة . وذلك هو [المسمى بالدهر[4]] والأزل والسرمد . وأما إن قارنه حدوث الحوادث المتعاقبة المتلاصقة ، فحينئذ يحصل هناك بسبب حصول تلك الحوادث المتعاقبة ، مع وجود تغيرات في نسب ذلك الشيء ، وفي إضافاته الخارجة عن ماهيته . فلهذا السبب يظن في ذات المدة : أنه أمر سيّال منقض . وليس الأمر كذلك ، وإنما السيلان والتقضي يحصلان في نسب ذلك الشيء ، وإضافاته العارضة لجوهره. وعلى هذا المذهب ، فالأسئلة بأسرها ساقطة .

واعلم أن أصحاب « أرسطاطاليس » يحتجون على قدم الزمان . ثم لما كان مذهبهم : أن الزمان مقدار الحركة ، لا جرم أمكنهم أن يستدلوا بقدم الزمان على قدم الحركة ، وبقدم الحركة على قدم الجسم .

فإذا[5] قلنا المدة والزمان : جوهر قائم بنفسه ، وأنه ليس من لواحق الحركة ، فحينئذ لا يمكن الاستدلال بقدم المدة على قدم الحركة [والجسم[6]] فلتكن هذه الدقيقة معلومة .

ثم نرجع إلى بيان الجواب عن السؤالات المذكورة : أما قوله : « لا نسلم أن تقدم الباريء [تعالى[7]] على العالم يكون بالمدة » قلنا : الدليل

(١) من (ط ، س)
(٢) من (ت)
(٣) من (ط)
(٤) من (ت)
(٥) أما إذا (ط ، ت)
(٦) من (ط ، ت)
(٧) من (ط ، ت)

عليه : هو أن الباريء تعالى ، لما كان موجوداً في الأزل ، وما كان العالم موجوداً في الأزل ، لزم القطع بكون الباريء تعالى متقدماً على العالم . ثم نقول : لا شك أن الباريء تعالى ، كان موجوداً قبل حدوث العالم بتقدير ألف سنة . وكان أيضاً موجوداً قبل حدوث العالم بتقدير ألفي سنة . ولا شك أن التقدم الحاصل على أول العالم بتقدير ألفي سنة ، أزيد مقداراً من التقدم الحاصل على أول العالم بألف سنة . وهذه الزيادة ليست بمجرد فرضنا واعتبارنا ، لأن كل ما لا حصول له إلا بحسب الفرض والاعتبار ، كان واجب التغير ، بحسب تغير الفرض والاعتبار . ونحن بالبديهة نعلم : أن القدر الذي به يحصل التقدم على أول العالم ، بمقدار ألفي سنة : ضعف الذي به يحصل التقدم على أول العالم بألف سنة . ولا معنى للمدة والزمان إلا هذا المقدار ، القابل للمساواة والمفارقة . فيثبت : أنه لو كان العالم محدثاً ، لكان الباريء متقدماً عليه بمدة غير متناهية .

أما قوله : « لما جاز أن يتقدم بعض أجزاء الزمان على البعض الآخر ، لا بالمدة . فلم لا يجوز مثله في تقدم ذات الباريء [تعالى[1]] على أول العالم ؟ » قلنا : إنما صح [قولنا[2]] إن هذا الجزء من الزمان ، متأخر عن الجزء الأول . لأنا نقول : [هذا[3]] الجزء ما كان موجوداً مع الجزء[4] الأول . إلا أن هذا المعنى إنما يصح ، إذا كان الجزء الأول موجوداً .

أما لو قلنا[5] إنه ما حصل في الأزل شيء من أجزاء المدة والزمان ، امتنع القول بكون العالم متأخراً عن الباريء . فظهر الفرق . أما قوله ثانياً : « مجموع الزمان له فاعل مختار ، والفاعل المختار متقدم على فعله ، والمتقدم على الزمان ، لا يكون[6] تقدمه بالزمان » قلنا : المؤثر متقدم على الأثر ، تقدماً بالتأثير

---

(١) من (ت)
(٢) من (ط ، س)
(٣) من (ط ، س)
(٤) أجزاء (ت)
(٥) قولنا (ت)
(٦) أن لا يكون متقدماً (ت)

والعلية . فأما ثبوت تقدمه بوجه آخر ، سوى هذا الوجه : فممنوع .

وأما قوله ثالثاً : « ماهية الزمان والحركة ، تقتضي المسبوقية بالغير ، والأزلية تنافي المسبوقية بالغير ، والجمع بينهما : محال » قلنا : سنجيب عن هذا الكلام في باب دلائلكم على أن للحركات أزلاً[1] وبداية .

أما قوله رابعاً : « بتقدير أن يفنى الآن الحاضر ، ولا يوجد عقيبه آن آخر ، فإنه ينقطع الزمان » قلنا : ليس كل ما كان عدمه من حيث هو هو جائز ، كان عدمه مطلقاً جائزاً . فربما امتنع عدمه ، لا متناع علته

أما قوله خامساً : « الزمان إما أن يكون دائماً ، أو منقضياً »

قلنا : أما مذهب « أفلاطون » فهو أنه دائم في ذاته وجوهره ، ويتبدل بحسب نسبه . وأما مذهب « أرسطاطاليس » فهو أنه منقض في ذاته . وعلى التقديرين ، فالجواب قد سلف .

أما قوله سادساً : « إن الباريء تعالى ، يمتنع أن يكون زمانياً »

قلنا : قد دللنا على أنه لما كان الباريء تعالى أزلياً ، وكان العالم حادثاً ، وجب القطع بكونه تعالى متقدماً على العالم بالمدة [والله أعلم[2]]

الحجة الثانية : المدة والزمان . إما أن يقال : لا أول له ، ولا آخر له . أو يقال : له أول وآخر . أو يقال : حصل [له[3]] أحدهما دون الثاني . والأول هو المطلوب .

وأما الثاني : فنقول : على هذا التقدير تكون المدة مسبوقة بعدم ، لا أول له ، وستصير ملحوقة بعدم لا آخر له . [بعدم[4]] فهذان العدمان قد اشتركا في كون كل واحد منهما عدماً ، وامتاز أحدهما عن الآخر بكون أحدهما متقدماً

---

(١) أولاً (ت)
(٢) من (ت)
(٣) من (ط)
(٤) من (ط ، س)

على هذا الوجود[1] ويكون الآخر متأخراً على هذا الوجود ، وما به المشاركة غير ما به الممايزة . فهذا التقدم والتأخر اللذان بهما [امتاز[2]] أحد العدمين على الثاني ، لا بد وأن يكونا مغايران للعدم ، الذي هو القدر المشترك بين العدمين . ولا معنى للمدة والزمان ، إلا الأمر الذي به يمتاز أحد المثلين عن الآخر في معنى التقدم والتأخر ، ومفهوم القبلية والبعدية . ثم من المعلوم : أن أحد العدمين ، موصوف بالقبلية . والتقدم وصفاً لا أول له . والعدم الثاني موصوف بالبعدية والتأخر ، وصفاً لا آخر[له[3]] فهذا يقتضي القطع بكون المدة والزمان حاصلين حصولاً لا أول له ، ولا آخر له . فيثبت [أن[4]] إثبات الأولية والآخرية للمدة ، يوجب نفي الأولية والآخرية عنها . وذلك محال . فيثبت : أن إثبات الأول والآخر للمدة : محال .

الحجة الثالثة : لو كان العالم حادثاً ، لكان إما أن يكون وقت العدم متميزاً عن وقت الوجود ، أو لا يحصل هذا الامتياز . فإن كان الأول ، فقد حصل قبل حدوث العالم أوقات مختلفة ، حتى تميز وقت العدم عن وقت الوجود . وهذا يقتضي قدم المدة والزمان .

وأما القسم الثاني فباطل[5] لأنا ما لم نخصص العدم[6] بوقت ، والوجود بوقت آخر ، فإنه لا يمكننا أن نعقل الحكم بأنه معدوم تارة ، وموجود أخرى . وكيف لا نقول ذلك وصريح العقل يشهد بأن الحادث إنما حصل وجوده بعد عدمه ؟ وهذا الترتيب لا يحصل إلا إذا كان وقت العدم ، متميزاً عن وقت الوجود .

الحجة الرابعة : إن المدة لو كانت حادثة ، لما حصل حدوثها إلا بإحداث

---

(١) الوجه (ت)
(٢) من (ط ، س)
(٣) من (ط ، س)
(٤) من (س)
(٥) فهو باطل (ط)
(٦) العالم (ط)

الفاعل . وعلى هذا التقدير ، فنقول : إنه تعالى إما أن يقصد إحداث تلك المدة ، بشرط أن يخصص ذلك الإحداث بوقت معين ، أولاً بهذا الشرط . والأول محال . لأن الكلام في هذا الوقت ، كالكلام [في الأول[1]] ويلزم التسلسل [ثم ذلك التسلسل[2]] إن وقع دفعة واحدة ، فهو محال . وإن وقع على أن يكون كل جزء منه مسبوقاً بغيره ، لا إلى أول : فهو المطلوب . وأما القسم الثاني : وهو أن يقال : إنه تعالى قصد إحداث الوقت والزمان [لا بشرط أن يوقع ذلك في زمان معين ، بل قصد إحداث الوقت والزمان[3]] من غير هذا الشرط [فعلى هذا التقدير[4]] وجب أن لا يتأخر وقوع الأثر عن ذلك القصد . فلما كان القصد إلى تكوين المدة والزمان : أزلياً . وجب كون المدة والزمان : أزلياً . وهو المطلوب .

الحجة الخامسة : إن صريح العقل يشهد بأنه لا حادث ، إلا ويحصل قبله ، إما عدم وإما وجود . فعلى هذا ، فكل حادث ، فقد حصل قبله قبل آخر ، لا إلى أول . ولا معنى للمدة والزمان [إلا ذلك[5]] فالمدة لا أول لها .

الحجة السادسة : كل محدث ، فإنه[6] مسبوق بعدمه ، وكل ما كان مسبوقاً بعدمه ، كان عدمه سابقاً عليه . وكون [ذلك[7]] العدم سابقاً عليه ، ليس نفس العدم [لأن العدم[8]] السابق ، والعدم اللاحق يتشاركان ، في كون كل واحد منها عدماً ، ويتخالفان في التقدم والتأخر [فمفهوم التقدم[9]] والتأخر أمر زائد على العدم المحض . فهما وصفان ثبوتيان

---

(١) من (ت)
(٢) من (ط ، س)
(٣) من (ط ، س)
(٤) من (ط ، س)
(٥) من (ت)
(٦) فهو (ط)
(٧) من (ت)
(٨) من (ط ، س)
(٩) من (ت)

[متنافيان[1]] ولا بد من فرض شيء ، تلحقه هذه القبلية والبعدية لذاته ، قطعاً للتسلسل . وذلك الشيء هو الزمان . فقبل كل حادث[2] : زمان لا أول [له[3]] وهو المطلوب.

فإن قيل : لا نسلم أن تقدم الشيء على غيره : صفة ثبوتية . ويدل عليه وجوه :

الأول : إنكم وصفتم عدم الشيء بكونه متقدماً على غيره . وصفة العدم يمتنع أن تكون موجودة . وإلا لزم قيام الموجود بالمعدوم ، وهو محال .

الثاني : إن التقدم والتأخر لو كانا صفتين موجودتين ، لكانت تلك الصفة متأخرة أيضاً على عدمها ، فيلزم : أن تكون لتلك الصفة : صفة أخرى إلى غير النهاية ، دفعة واحدة . وهو محال .

الثالث : لو كان التقدم والتأخر صفتين موجودتين ، لكانا من مقولة المضاف . والمضافان يوجدان معاً . فالتقدم والتأخر يوجدان معاً ، فيلزم : كون المتقدم والمتأخر معاً ، وهو محال . وإذا ثبت أن التقدم والتأخر ، ليسا صفتين موجودتين ، لم يلزم افتقارهما إلى محل موجود .

أجابوا عنه : بأنه لا حاجة بنا في هذا الدليل إلى بيان كون التقدم والتأخر صفتين موجودتين . بل يمكننا إثبات مطلوبنا مع قطع النظر عن هذه المقدمة . وتقريره : إن التقدم والتأخر لا يعقل حصولهما ، إلا عند تبديل حالة بحالة ، وإلا عند تغيره من صفة إلى صفة . فإنه لو لم يحدث أمر من الأمور ، ولم تتغير حالة من الأحوال ، لم يحصل هناك شيء يحكم عليه بأنه صار ماضياً ، ولا على شيء بكونه مستقبلاً . وذلك لأن الماضي هو الذي كان موجوداً ، ثم زال الآن . والمستقبل هو الذي يتوقع حضوره ، وهو الآن لم يحضر . فالماضي

---

(١) من (ت)
(٢) محدث (ت)
(٣) من (ط)

والمستقبل والحال لا يتقرر مفهوماتهم[1] إلا عند وجود بعد عدم ، أو عدم بعد وجود . فلما ثبت حصول معنى القبلية والبعدية قبل أول الزمان ، علمنا : أن حدوث الحوادث كان حاصلاً قبل ذلك الأول . وهذا يناقض كون ذلك الأول : أولاً . [والله أعلم[2]]

الحجة السابعة : لا شك أنه يصدق على ذات الله تعالى : أنه كان موجوداً في الأزل ، وأنه سيكون [موجوداً[3]] في الأبد . فهل يتميز في حقه : مفهوم أنه كان موجوداً في الأزل ، عن مفهوم أنه [موجود أو[4]] سيكون في لا يزال ، أو لا يتميز ؟

وهذا القسم الثاني : باطل في بديهة العقل ، لأنه إن لم يتميز أحد المفهومين عن الثاني ، لكان المفهوم من هذين الكلامين مفهوماً واحداً ، ولكان التعبير عنه بهذين اللفظين : محض في العبارة . وبديهة العقل : حاكمة بأنه ليس كذلك . فإن المفهوم من قولنا : كان في الأزل : إشارة إلى الماضي . والمفهوم من قولنا : سيكون في لا يزال : إشارة إلى المستقبل . ولو غيرنا العبارة ، وقلنا : إنه كان في المستقبل ، وسيكون في الماضي ، فإن صريح العقل يشهد بفساده . فعلمنا : أن التغاير بين هذين المفهومين : حاصل في بديهة العقل . إذا ثبت هذا فنقول : إنه تعالى : محكوم عليه بالوجود . والحصول مع كل واحد من هذين . المفهومين [لكن واحداً من هذين المفهومين[5]] : غير محكوم عليه بالحصول ، مع المفهوم الآخر . وذلك يوجب كون كل واحد من هذين المفهومين مغايراً لذات الله تعالى . وأيضاً : فهما مغايران للمفهوم من كون العالم معدوماً . فإن المفهوم من العدم ، يمكن تعقله مع الأزل تارة ، ومع الأبد أخرى . فيثبت : أن المفهوم من الأزل ، وأن المفهوم من الأبد : [أمر[6]]

---

(١) بمفهوماتها (ت)
(٢) من (ت)
(٣) من (ط)
(٤) من (ت)
(٥) من (ط ، س)
(٦) من (ط ، س)

مغاير لذات الله تعالى ، ولعدم العالم . بل المفهوم من الأزل : دوام لا أول له ، في طرفي الماضي . والمفهوم من الأبد : دوام لا آخر له في المستقبل . وهذان الأمران مغايران لذات الله تعالى ، ولعدم العالم . ولا معنى للمدة والدهر والسرمد إلا ذلك . فيثبت : أنه لا أول للدهر والمدة .

الحجة الثامنة : لو كان العالم حادثاً ، لصدق قولنا : إنه تعالى كان موجوداً مع عدم العالم . والمفهوم من قولنا : « كان » : إما أن يكون هو وجود الباريء [تعالى[1]] وعدم العالم فقط . أو المفهوم[2] منه هذان الأمران ، بشرط خاص وكيفية خاصة . والأول باطل لأن قولنا : سيكون الباريء موجوداً مع عدم العالم ؛ قد حصل فيه وجود الباريء وعدم العالم ، مع أنه [لم[3]] يحصل منه ما هو المفهوم من قولنا : كان الباريء مع عدم العالم . فيثبت : أن قولنا : كان الباريء مع عدم العالم : إشارة إلى وجود الباريء وعدم العالم ، بشرط خاص وكيفية خاصة . ولا شك أن ذلك الشرط ، وتلك الكيفية : أمر دائم من الأزل إلى الآن . ولا معنى للمدة والزمان[4] إلا ذلك [المفهوم[5]]

الحجة التاسعة : إن صريح العقل يشهد بأنه لا مفهوم من كون الشيء محدثاً ، إلا أن نقول : إن ذلك الشيء ما كان موجوداً في الوقت المتقدم ، ثم صار موجوداً [فلو حكمنا على الزمان : بكونه محدثاً . لكان معنى كونه محدثاً : أنه ما كان موجوداً في الوقت المتقدم ، ثم صار موجوداً[6]] وهذا يقتضي : أن الوقت والزمان كان موجوداً ، قبل أن كان موجوداً . وهو محال . لأن كل ما أفضى فرض عدمه إلى فرض وجوده ، كان فرض عدمه محالاً . وهذا الدليل كما تقرر في جانب الأول ، فهو بعينه قائم في جانب الآخر . فالمدة تمتنع أن يحصل لها أول وآخر .

---

(١) من (ط ، س)
(٢) والمفهوم (ت ، ط)
(٣) من (ط)
(٤) الأزل (ط)
(٥) من (س)
(٦) من (س)

فإن قالوا : لا نسلم أن المعقول من الحدوث : هو أنه ما كان موجوداً في الوقت المتقدم ، ثم صار موجوداً . بل نقول : المعقول من الحدوث : أنه ما كان موجوداً ، ثم صار موجوداً من غير حاجة إلى تقرير مدة ، وفرض زمان . والدليل على صحة ما ذكرنا : أنه لو كان الأمر كما ذكرتم ، لزم أن يفتقر حدوث [كل[1]] واحد من أجزاء الزمان ، إلى زمان آخر ، إلى غير النهاية . وهو محال .

والجواب : إن قول القائل : إنه ما كان موجوداً : ثم صار موجوداً صريح في إثبات الزمان . لأن قولنا : « كان » : لفظ يدل على الماضي ولا يتصور العقل من الماضي ، إلا أمر من الأمور ، كان حاضراً ثم انقضى . وأيضاً لفظ « ثم » : يدل على حصول شيء ، بعد حصول شيء آخر . وكل هذه الألفاظ : تدل على أن العقل لا يمكنه أن يتصور معنى الحدوث البتة ، إلا بعد فرض مدة مستمرة ، وزمان دائم . فإن قالوا : فهذا تمسك بمجرد الألفاظ . فنقول : ليس الأمر هذا تنبيه على أن العقل لا يمكنه أن يتلفظ بلفظ ، ولا أن يشير إلى معنى معقول ، إلا ويقرن حدوثه بزمان ، ويقرن عدمه السابق بزمان . وذلك يدل على أن الإقرار بدوام المدة ووجودها من الأزل إلى الأبد : مركوز في بدائه العقول .

وأما قوله : « كان يلزم افتقار حدوث كل واحد من أجزاء الزمان ، إلى زمان آخر ، إلى غير النهاية » فنقول : وهكذا نقول ، لأنه لولا أن الجزء السابق كان موجوداً ، وإلا لامتنع أن يحكم على الجزء المتأخر : بكونه حادثاً متأخراً [والله أعلم[2]]

الحجة العاشرة : لو كان العالم محدثاً ، فوجد عالم آخر قبل هذا العالم ، بحيث ينتهي آخره إلى أول هذا العالم بعشرة أدوار ، [إما[3]] أن يكون ممكناً ،

---

(١) من (س)
(٢) من (ت)
(٣) من (ط ، س)

أو لا يكون [ممكناً[1]] والثاني يقتضي إما[2] انتقال العالم من الإمتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي ، أو انتقال[3] الخالق من العجز إلى القدرة . وكلاهما محالان . والأول يقتضي حصول الإمكان . ثم نقول : وكان أيضاً : يمكن خلق عالم آخر ، وينتهي إلى أول هذا العالم بعشرين دورة . والدليل عليه أيضاً : عين ما تقدم . ثم نقول : هذان الأمران المفروضان بتقدير وقوعهما [إما أن يبتدئا معاً ، وينتهيا معاً إلى أول هذا العالم ، وإما أن يقال : إنهما بتقدير وقوعهما[4] يجب أن يكون ابتداء وجود أحدهما سابقاً على وجود الآخر . والأول باطل ، وإلا لزم كون الزائد مساوياً للناقص . وهو محال . والثاني يوجب القول بوجود المدة والزمان . لأنه كان قد حصل قبل وجود العالم إمكان يتسع لعشرة دورات ، ولا يتسع لعشرين دورة . وإمكان آخر يتسع لعشرين دورة ، ولا يمتلىء بعشرة دورات . وكان هذا الإمكان الثاني متقرر الوجود قبل الإمكان الأول . ولا معنى للمدة والزمان إلا ذلك . وهذا يقتضي أن لا يكون للمدة والزمان : أول وهو المطلوب [والله أعلم[5]]

الحجة الحادية عشر : وهو أن من الأزل إلى أول خلق العالم : أقل من الأزل إلى وقت الطوفان . وأيضاً : من الأزل إلى وقت الطوفان أقل من الأزل إلى هذا اليوم ، الذي نحن فيه ، وكلما ازداد يوم ، وحدث زمان ، صار من الأزل إلى ذلك الوقت : أزيد من الأزل ، إلى الوقت الذي كان قبله .

إذا ثبت هذا فنقول : ان من الأزل إلى الآن أمر يقبل الزيادة والنقصان . وكل ما كان كذلك فهو[6] موجود . لأن العدم المحض ، والسلب الصرف ، لا يمكن وصفه بكونه زائداً وناقصاً[7] إذا ثبت هذا ، فنقول : القابل لهذه الزيادة

---

(١) من (ط ، س)
(٢) إما امتناع العالم الذاتي إلى الإمكان . . . الخ (ت)
(٣) وانتقال (ت ، ط)
(٤) من (ط)
(٥) من (ت)
(٦) فهو أمر أنه موجود (ط)
(٧) أو ناقصاً (ت)

والنقصان ، إما أن يكون ذات الله [تعالى[1]] أو لعدم ، أو شيء ثالث . والأول باطل . لأن ذات الله منزه عن قبول الزيادة والنقصان . وأما العدم المحض ، فقد ذكرنا : أنه لا يقبل الوصف بالزيادة والنقصان . فلا بد من الاعتراف بوجود [أمر[2]] آخر مغاير لذات الله تعالى وللعدم المحض . وذلك [الأمر[3]] الذي يقبل [هذه[4]] الزيادة والنقصان . وذلك هو المدة ، أو شيء يقع في المدة . وعلى التقديرين ، فالمطلوب حاصل [والله أعلم[5]]

الحجة الثانية عشر : إنا لا نعقل حدوث شيء ، ولا دوام شيء ، إلا مع فرض الوقت والزمان . فإنا البتة لا نعقل من الحادث ، إلا أنه الذي حدث في وقت بعد أن كان معدوماً[6] في الوقت السابق عليه . ولا نعقل البتة من الدائم القديم ، إلا أنه الذي يفرض وجوده حاصلاً في وقت ، إلا وقد كان موجوداً قبل ذلك . فإذا كنا لا نعقل معنى الحدوث ، ومعنى البقاء إلا مع فرض الأوقات ، إما بهذه العبارة [المذكورة[7]] أو بعبارات أخرى ، تفيد أيضاً : معاني الأوقات . فحينئذ ظهر أنه لا يمكننا أن نعقل معنى الحدوث ومعنى الدوام ، إلا مع تقدير [وجود[8]] الأوقات . وإذا ثبت هذا ، ظهر أن القول بحدوث المدة والوقت : محال . إلا أنا إذا[9] حكمنا بحدوثها ، وثبت أن الحدوث لا يمكن تعقله إلا مع فرض الوقت ، لزم أنا متى فرضنا عدم الوقت ، فإنه يلزم من فرض عدمه ، فرض وجوده . وذلك يقتضي أن يكون فرض عدمه محالاً .

فهذه الوجوه الاثني عشر في هذا الباب مذكورة لإثبات هذا المطلوب . ومن أراد الزيادة عليها ، فلينظر فيما كتبناه في تحقيق الكلام في المدة والزمان [والله أعلم بالصواب[10]] .

---

(1) من (ط)
(2) من (ت)
(3) من (ط)
(4) من (ط)
(5) من (ت)
(6) موجوداً (ط ، س)
(7) من (ط ، س)
(8) من (ط ، س)
(9) لأنا إذا (ط)
(10) سقط (ط)

المقالة العاشرة

في

الوجوه المستنبطة

في هذا الباب مما يتعلق بالمكان

في
الوجوه المستنبطة
في هذه الباب مما يتعلق بالمكان

قالوا : قد دللنا على أنه لا بد من الاعتراف بوجود علوم بديهية أولية ، لا يحتاج في إثباتها أو في تقريرها إلى حجة وبينة . وذلك لأنه لا معنى للحجة والبينة : إلا تركيب علوم مسلّمة ليتوسل بها إلى الحكم بأمر مجهول الثبوت . فعلى هذا : الحجج والبينات : موقوفة الصحة على البديهيات . فلو وقفنا البديهيات على الأمور التي يحاول إثباتها بالدلائل والبينات ، لزم الدور . وإنه محال .

فيثبت : أن العلوم البديهية : مسلمة بأنفسها ، متقررة بذواتها ، من غير أن يحتاج إثباتها إلى الدليل والبينة . إذا ثبت هذا ، فنقول : والعلم الضروري [حاصل[1]] بأنه لا معنى للعلم الضروري ، إلا ما تشهد بصحته فطرة العقل ، وبديهة النفس . إذا ثبت هذا ، فنقول : وجود الأبعاد الممتدة طولاً وعرضاً وعمقاً : أمر واجب [الوجود[2]] لذاته . ومتى ثبت هذا ، كان الجسم موجوداً : واجب الوجود لذاته . أما المقام الأول : فهو أن كل ما كان ممكناً ، فإنه لا يلزم من فرض وقوعه : محال. فلو كان ارتفاع الأبعاد الممتدة طولاً وعرضاً وعمقاً : ممكناً لذاته ، لكنا إذا فرضنا ارتفاع هذه الأبعاد ، فعند

---

(١) من (ط ، س)
(٢) من (ط ، س)

هذا الفرض وجب أن لا يلزم المحال . إلا أن المحال لازم لا محالة ، لأن عند ذلك الفرض ، إذا فرضنا حيواناً واقفاً [على طرف العالم[1]] فإما أن يتميز الجانب الذي يلي وجهه عن الجانب الذي يلي قفاه ، وإما أن لا يتميز . والقسم الثاني مدفوع في بديهة العقل . لأن فطرة النفس شاهدة بأن على جميع التقديرات ، فإنه لابد وأن يتميز الجانب الأيمن عن الجانب الأيسر ، والجانب الذي يحاذي[2] الوجه ، عن الجانب الذي يحاذي القفا . والقول بأنه تحصل حالة لا يحصل معها هذا الامتياز ، مما لا يقبله العقل ، وإذا ثبت حصول هذا الامتياز ، فقد حصلت الأبعاد الممتدة طولاً وعرضاً وعمقاً . فيثبت : أن هذه الأبعاد موجودة ، وأنها غير قابلة للعدم البتة ، فكانت واجبة الوجود لذواتها .

فإن قيل : الكلام على هذا التقدير من وجهين :

الوجه[3] الأول : وهو قول الحكماء : وهو أن الأبعاد متناهية ، وخارج العالم لا خلاء ولا ملاء . وقولكم : بأن الواقف على طرف العالم ، لابد وأن يتميز فوقه عن تحته ، ويمينه عن شماله . فنقول : هذا الحكم وإن كان ضروري الثبوت في فطرة النفس ، إلا أنه حكم الوهم والخيال [وحكم الوهم والخيال[4]] قد يكون كاذباً غير ملتفت إليه فيثبت : أن هذا الحكم ، وإن كان واجب الثبوت في فطرة النفس ، إلا أنه غير مقبول .

والوجه الثاني : وهو قول المتكلمين : وهو أن الامتياز في هذه الأحياز ، وفي هذه الجهات أمر حاصل لا يمكن إنكاره . إلا أن هذه الأحياز أشياء يفرضها العقل ، ويقدرها الوهم ، وليس لها في نفسها وجود ولا ثبوت .

والدليل عليه : وهو أنه لا معنى لهذا الشيء ، إلا أنه خلاء خالي ، وفضاء لم يحصل فيه شيء من الأجسام . فهذا عدم محض ، ونفي صرف ،

---

(١) من (ط ، س)
(٢) يلي (ت)
(٣) زيادة
(٤) من (ت)

وليس له من الوجود البتة [حظ[1]]

والجـواب عن السؤال الأول : أن نقـول : إنكم سلمتم[2] أن الفـطرة الأصلية شاهدة بصحة هذه القضية . فنقول : قولهم : إن في الفطرة حاكمان :

أحدهما : العقل [وحكمه صحيح[3]]

والثاني : الوهم ، وحكمه باطل .

فنقول : علمنا بـأن أحد الحـاكمين صـادق والآخر كـاذب . إن كان علماً بديهياً فيلزم[4] أن لا يحصل الجزم القـاطع في حكم الحـاكم [الكاذب[5]] وإن كان فطرياً[6] فحينئذ تتوقف صحة البـديهيات عـلى هذه المقـدمة النظرية . ولا شـك أنها موقـوفة عـلى القضايـا البديهيـة . فيلزم وقوع الـدور ، وإنه بـاطـل . فيثبت : أن قـول القائـل : إن الأحكام الفـطرية ، إن كـانت [من[7]] نتائـج العقـل فهي صحيحـة . وإن كـانت من نتـائـج الـوهـم ، فهي بـاطلة تـوجب السفسـطة ، وتـوجب القـدح في جميـع[8] العلوم البـديهيـة[9] وإنه بـاطـل . فيثبت : أن كـل مـا اعتـرف بـه أول الفـطرة السليمـة ، وجب الحكم بصحتـه قـطعاً . وتمـام الكلام في هـذا الباب : مـذكـور في المنـطق ، عنـد الفـرق بـين المقدمات البديهية ، وبين المقدمات الأولية .

والجواب عن السؤال الثاني : إن الجسم إذا كان حاصلاً في الحيز ، قبـل فرض الفارضين ، واعتبار المعتبرين ، وبعد ذلـك . وجب الحكم بأن الحيـز أمر

---

(١) من (ت)
(٢) لما سلمتم (ت)
(٣) من (ت)
(٤) فيجب (ط)
(٥) من (س)
(٦) نظرياً (ت)
(٧) من (ت)
(٨) جملة (ت)
(٩) والنظرية (ت)

موجود في نفسه ، وأنه سواء وجد الفرض أو لم يوجد ، فهو حاصل في نفس الأمر .

وتمام الكلام في هذا المعنى سيأتي في مسألة الخلاء . فيثبت بما ذكرنا : أن هذه الأبعاد الممتدة طولاً وعرضاً ، وعمقاً : [أمور[1]] لا تقبل العدم ، ولا يصح تبدل وجودها بالعدم . وإذا ثبت هذا ، فنقول : لزوم القول بكون الأجسام واجبة [الوجود[2]] لذواتها . لأن تلك الأبعاد لما كانت أموراً موجودة في أنفسها ، متحققة في ذواتها ، فهي إما أن تكون قابلة للحركة [أو لا تكون قابلة للحركة[3]] والثاني باطل . فتعين الأول . وإنما قلنا : إن الثاني باطل ، لأن طبيعة البعد ، قابلة للحركة [إذ لو لم تكن قابلة للحركة[4]] لما كان الجسم قابلاً للحركة . وإذا ثبت هذا فنقول : إما أن تبقى[5] ذاته في قبول الحركة ، أو لا بد من شيء آخر . فإن كان الأول فهو قابل للحركة على الإطلاق . فكل بعد فهو قابل للحركة . وإن كان الثاني ، فذلك الشيء إما أن يكون حالاً في البعد أو محلاً له . أو لا حالاً فيه ولا محلاً له . فإن كان الأول ، فنقول : اتصاف البعد بذلك الحال ممكن ، وبتقدير حصول هذا المعنى يكون قابلاً للحركة ، والموقوف على الممكن ممكن ، فهذا البعد قابل للحركة . وإن كان الثاني ، فهذا يقتضي كون البعد حالاً في محل ، وذلك محال . لأن ذلك المحل ، إما أن يكون مختصاً بالحيّز والجهة ، وإما أن لا يكون . فإن كان الأول ، فهو أيضاً بعد ، فيكون محل البعد : بعداً . وهو محال ، وإن كان الثاني فهو باطل من وجهين :

الأول : إن حلول ما يكون مختصاً بالحيز والجهة ، فيما لا اختصاص له بالحيز والجهة : محال .

---

(1) من (ت)
(2) من (ط)
(3) من (س)
(4) من (ط ، س)
(5) يكفي (ت)

والثاني : إن ما لا يكون مختصاً بالحيز والجهة ، كانت الحركة عليه ، ممتنعة . وما كان مانعاً من قبول الحركة ، يمتنع أن يكون شرطاً لقبول الحركة . وإن كان الثالث ، وهو أن يكون شرط كون البعد قابلاً للحركة ، شيء لا يكون [حالاً[1]] فيه ولا محلاً له . فهذا أيضاً باطل ، لأن ذلك الشيء يجب أن لا يكون جسماً ولا جسمانياً ،وحينئذٍ يعود البحث الأول فيه . فيثبت بما ذكرنا : أن البعد واجب الوجود لذاته ، ومتى كان الأمر كذلك ، كان ذلك البعد قابلاً للحركة [وكل بعد قابل للحركة [2]] فهو جسم . ينتج : أن الجسم واجب الوجود لذاته . وهذا يفيد أمرين :

أحدهما : أنه لا نهاية للأجسام[3] لأنه لو حصلت لها نهاية ، لوجب أن يحصل في الخارج [امتياز أحد الجانبين عن الآخر[4]] فيكون الجسم[5] موجوداً في الخارج عنه . فذلك الذي فرضناه نهاية للأجسام . لم يكن نهاية لها . هذا خلف .

والثاني : أنه لا أول لوجود الأجسام ، وإلا فقبل ذلك الأول ، لابد وأن تتميز الجوانب بعضها عن البعض . وإذا حصل هذا الأمتياز ، كانت الأبعاد موجودة [وإذا[6]] كانت الأبعاد[7] موجودة، فقد وجد الجسم قبل وجود الجسم . هذا خلف . فثبت : أن هذا الكلام يدل على أن الأجسام الموجودة في هذا الوقت : غير متناهية . وثبت أيضاً : أنه لا أول لوجودها ، ولا آخر لوجودها . فهذا هو الشبهة المذكورة في قدم الأجسام المستنبطة من البحث عن ماهية المكان [والله أعلم[8]] .

---

(١) من (س)
(٢) من (س ، ط)
(٣) للإجابة (ط)
(٤) سقط (ط)
(٥) البعد (ت)
(٦) من (ت)
(٧) الأجسام (ط ، س)
(٨) من (ت)

المقالة الحادية عشر

في

بيان أنه يجب أن يكون العالم أبديا، ثم
بيان أنه لما وجب
كونه أبديا، وجب كونه أزليا.

في
بيان أنه يجب أن يكون العالم أبديا، ثم بيان أنه لما وجب كونه أبديا، وجب كونه أزليا

أما بيان أنه يجب أن يكون العالم أبدياً . فقد احتجوا عليه من وجوه :

الحجة الأولى : وهي دليل مستنبط من الأصول الكلامية . قالوا : إن هذا العالم ، لو عدم بعد أن كان موجوداً ، لكان عدمه بعد وجوده . إما أن يكون لسبب وموجب ، أو لا [لسبب ،[1]] لموجب . والثاني باطل . لأن تبدل الوجود بالعدم من غير سبب ولا موجب بوجه من الوجوه على خلاف العقل .

وأما الأول . وهو أن العالم يصير معدوماً لسبب . فنقول : ذلك[2] السبب ، إما أن يكون قادراً ، أو موجباً . وذلك الموجب إما أن يكون أمراً موجوداً ، أو أمراً معدوماً . فهذه أقسام :

أحدها : أن يعدم العالم . لأن القادر المختار أعدمه .

وثانيها : أن يعدم العالم . لطريان ضده .

وثالثها : أن يعدم العالم لزوال شرطه .

---

(١) من (ط ، س)
(٢) كان (ط)

وهذه الأقسام الثلاثة بأسرها باطلة ، فالقول : بعدم العالم : باطل .

أما القسم الأول : وهو أن يعدم العالم ، لأجل أن الفاعل المختار يعدمه . فنقول : هذا باطل ويدل عليه وجوه :

الأول : إن القدرة صفة مؤثرة ، فلا بد لها من أثر . والعدم نفي محض ، وسلب صرف ، فيمتنع جعله أثراً للقدرة . فيثبت : أنه يمتنع وقوع ذلك العدم [بقدرة[1]] القادر المختار .

والثاني : إن المقتضى لعدم العالم . إما مجرد كونه قادراً ، وإما أمر يصدر عن كونه قادراً . والأول باطل . لأن القادرية كانت حاصلة في الأزل ، فلو كان مجرد القادرية مانعاً من وجود [العالم . لكان من الواجب أن لا يوجد[2]] العالم البتة . وإن كان الموجب لعدم العالم أثراً يصدر عن القدرة ، فحينئذ المؤثر القريب لعدم العالم : هو ذلك الأثر الصادر عن تلك القدرة . فهذا رجوع إلى القسم الثاني، وهو أن العالم إنما يفنى لحدوث ضد له يوجب عدمه. فإن قالوا: فهذا الكلام بعينه قائم في كيفية تأثير القدرة في الوجود . فنقول : هذا إنما يلزم عن من أثبت القدرة . بمعنى كونها صالحة للطرفين . أما عند من يقول : مجموع القدرة مع الداعي علة موجبة . فهذا غير لازم .

الوجه الثالث : وهو أنه تعالى لو أعدم العالم ، فإما أن يعدمه حال كونه موجوداً ، أو في الزمان الثاني من وجوده . والأول يقتضي كونه معدوماً حال كونه موجوداً. وهو محال. والثاني باطل. لأن إعدام الزمان الثاني، مشروط بحصول الزمان الثاني ، الذي هو ممتنع الحصول في الزمان الأول ، والموقوف على المحال : محال . فوجب أن يكون كونه [معدوماً[3]] في الحال ، للشيء في الزمان المستقبل : أمراً محالاً ممتنعاً . وهذا الوجه قد مر ذكره في باب القادر في جانب الإيجاد.

---

(1) من (ط)

(2) من (ط ، ت)

(3) من (ط)

وأما القسم الثاني : وهو أنه تعالى يعدم بواسطة خلق الضد المنافي . [فنقول][1] هذا أيضاً باطل من وجوه .

الأول : وهو أن المضادة أمر مشترك فيه بين الطرفين ، فلم يكن زوال المتقدم ، لأجل طريان المتأخر ، أولى من اندفاع المتأخر لأجل قيام المتقدم .

الثاني : إن طريان الضد الطاريء ، مشروط بزوال السابق ، فلو كان زوال السابق معللاً بطريان الطاريء ، وقع الدور . وهو محال .

الثالث : وهو أن هذا الضد ، إما أن يحصل حال وجود العالم ، أو بعده . والأول باطل ، لأنه يقتضي : الجمع بين الضدين . وهو محال . والثاني يقتضي : أن هذا الضد ، إنما حصل بعد عدم الضد السابق . **وإذا كان الأمر كذلك** ، امتنع أن يكون ذلك العدم معللاً بهذا الضد ، لأن المتأخر لا يكون علة للمتقدم .

وأما القسم الثالث : وهو أنه تعالى يعدم العالم بواسطة إعدام الشرط . فنقول : هذا باطل لوجهين :

الأول : إن ذلك الشرط ، إما أن يكون باقياً ، أو غير باق . فإن كان باقياً عاد التقسيم الأول في كيفية عدمه ، وإن كان غير باق ، فهذا محال . لأن كل ما دخل في الوجود [كان[2]] قابلاً للبقاء ، وإلا فيلزم أن ينتقل من الإمكان الذاتي [إلى الامتناع الذاتي[3]] وهو محال . وهذا الكلام إنما يتقرر على قول من يقول : الأعراض كلها باقية .

والوجه الثاني : وهو أن ذلك الشرط ، إما أن يكون عرضاً قائماً به ، أو موجوداً مبايناً عنه . والأول باطل ، لأن العرض محتاج في وجوده إلى الجوهر ، فلو فرضنا كون الجوهر محتاجاً إلى شيء من الأعراض ، لزم الدور . وهو

---

(١) من (ط ، س) .
(٢) من (ط ، ت)
(٣) من (ط ، س)

محال . وأما إن كان شيئاً مبايناً عن الجوهر ، فذلك الشيء إن كـان باقيـاً ، عاد التقسيم في كيفية عدمه ، وإن كان غير باق ، كان ذلك باطلاً . لما بينا أن كـل ما كان قابلاً للوجود ، كان قابلاً للبقاء ، فيثبت بهذه البيانات : أن أجسام العالم لو عدمت ، لكان عدمها ، إما أن يكون بإعدام القادر ، أو بطريان الضـد ، أو بزوال الشرط . [وثبت أن[1]] الأقسام الثلاثة باطلة ، فكان القول بفناء العالم بعد وجوده باطلاً [والله أعلم[2]]

الحجة الثانية على أن عدم الأجسام بعد وجودها : محال . هي أن نقول : لو صح العدم على ذوات الأجسام ، لكانت صحة عدمها ، حاصلة قبل حصول عدمها . وتلك الصحة صفة موجودة ، ولا بد لها من محل . فنقول : محلهـا إما أن يكـون هـو ذات الجسم ، أو شيء آخـر ، والأول محـال . لأن محـل صحـة الشيء ، هـو الذي يمكن اتصـافه بـذلك الشيء ، فلو كـان محـل إمكـان عـدم الجسم ، هـو وجود ذلـك الجسم ، لـزم أن يبقى [وجـوده حـاصـلاً[3]] حـال طـريان عـدمـه ، وذلـك محـال . لأن وجـود الشيء [يمتنـع أن[4]] يبقى حـال عـدمه . والثـاني أيضاً [بـاطـل[5]] لأن الشيء الـذي يقـوم بـه صحـة وجـود الشيء ، وصحة عدم ذلك الشيء : هو هيولاه ، فلو حصل للجسم شيء يقوم به صحة وجوده ، وصحة عدمه . لزم إثبات هيـولى للجسم . وذلك بـاطل من وجهين :

الأول : إن هيولى الجسم ، إن كان متحيـزاً لزم التسلسـل ، وإن لم يكن متحيزاً ، لزم حلول المتحيز في محل ، لا حصـول له في ذلـك المكان ، وفي تلك الجهة . وذلك محال .

الثاني : إن بتقديـر [أن يكون[6]] للجسم هيـولى ، فقد ثبت بـالدلائـل

---

(١) من (ط ، س)
(٢) بقاء (ط ، ت)
(٣) من (ط ، ت)
(٤) من (ط)
(٥) من (ط)
(٦) من (س)

الظاهرة : أن هيولى الجسم ، يمتنع خلوها عن الجسمية .

إذا ثبت هذا ، فنقول : إن تلك الهيولى ، إن كانت قابلة للعدم ، افتقرت إلى هيولى أخرى ، ولزم التسلسل . وإن لم تكن قابلة للعدم ، وثبت أنه يمتنع خلوها عن الصورة الجسمية ، فحينئذ يلزم أن الجسم لا يقبل العدم .

الحجة الثالثة : إنا إذا[1] فرضنا عدم الأبعاد الثلاثة ، فبعد ذلك ، هل يتميز جانب الفوق ، عن جانب التحت ، والقدام عن الوراء ، واليمين عن الشمال[2] ؟ فإن لم يحصل هذا الامتياز ، فذلك باطل في بديهة العقل ، كما قررناه . وإن حصل هذا الامتياز ، فالأبعاد موجودة . وإذا كانت الأبعاد موجودة ، كانت الأجسام موجودة . على ما قررناه في المقالة المتقدمة .

الحجة الرابعة في بيان أن العالم يجب أن يكون أبدياً : يقال : العالم حسن النظام ، جيد الصنعة . وما كان لا يبطله ولا ينقضه إلا شرير ، وإله العالم ليس بشرير ، فلا ينقضه . وظاهر أن غيره لا يقدر على نقضه ، فوجب أن لا يبطل هذا العالم ، ولا ينتقض أبداً . فإن قالوا : لم لا يجوز أن يقال : إنه تعالى : صنعه لحكمة مخصوصة ، ثم إنه ينقضه ويبطله لحكمة أخرى . وأيضاً : فهذا ينتقض بأشخاص العالم .

وأجاب عن الأول : بأن ما كان مصلحة ، قد ينقلب مفسدة في حق من كانت أفعاله موقوفة على حدوث شرائط ، لا يكون حدوثها من جهته . أما البارىء تعالى لما كان حدوث كل الحوادث منه ، وبإيجاده . فهذا التفاوت في حقه : محال . وأجاب عن السؤال الثاني : بأن حدوث الأشخاص في هذا العالم ، إنما[3] كان بسبب أن حدوث هذه الحوادث السفلية ، مشروط بحدوث التغيرات الحاصلة ، بسبب اختلاف الحركات الفلكية . فلو قلنا مثل هذا المعنى في حدوث الحركات الفلكية ، لزم افتقار حدوث تلك الحوادث

---

(١) لو (ط)
(٢) اليسار (ط)
(٣) لما (ط)

الفلكية إلى أفلاك أخرى ، ولزم الذهاب إلى ما لا نهاية له . وهو محال . فظهر الفرق .

الحجة الخامسة : قالوا : خلق هذا العالم . هل كان صواباً وحكمة ، وخيراً ، أم لا ؟ والقسم الثاني باطل ، وإلا لكان يجب على الخير الرحيم الحكيم أن لا يفعل ، لكنه قد فعله فيبقى الأول ، فنقول : والوجه الذي بإعتباره كان صواباً وحكمة وخيراً ، هل بقي أو لم يبق ؟ فإن بقي كان نقض هذا العالم وإبطاله شراً . وكان فاعله شريراً . وإن لم يبق ، فذلك التغير حصل لذاته أو بذلك الفاعل ؟ فإن حصل لذاته ، فقد جوزتم أن ينقلب الخير شراً لذاته من غير فاعل . وإذا جوزتم ذلك في بعض الحوادث ، فجوزوا مثله في البقية . وذلك يفتح عليكم باب تجويز حدوث الحوادث ، لا لمؤثر أصلاً . وإن كان ذلك لأجل أن ذلك الفاعل قلبه من كونه خيّراً ، إلى كونه شريراً ، عاد التقسيم الأول فيه .

الحجة السادسة : إن خلق هذا العالم : إحساناً إلى المحتاجين . وقطع الإحسان لا يكون إلا للعجز أو الجهل أو البخل . والكل على الله : محال .

الحجة السابعة[1] : إن الزمان لو انقطع ، لكان عدمه بعد وجوده . وتلك البعدية بالزمان . فيلزمكم[2] : كون الزمان موجوداً ، حال كونه معدوماً . وذلك محال .

الحجة الثامنة : ما ذكره « جالينوس » فقال : « لو كانت الأفلاك والكواكب تبطل وتنهدم ، لوجب أن يظهر فيها آثار الخراب والانهدام قليلاً قليلاً ، لكنا لم نحس بذلك البتة ، ولم يصل إلينا خبر من التواريخ الماضية ، بأن أحوال الأفلاك والكواكب ، قد تغيرت من الكمال إلى النقصان »

فيبطل القول بذلك .

---

(١) من (ط ، س)

(٢) فيلزم (ط ، ت)

واعترض « محمد بن زكريا الرازي » على هذه الحجة من وجهين :

الأول : وهو أن هذا إنما يلزم ، إذا كان عدم الأفلاك والكواكب عدماً ذبولياً ، على الإستمرار . أما بتقدير أن يكون عدمها واقعاً دفعة ، فإن هذا غير لازم .

والثاني : إن بتقدير أن يكون عدمها عدماً ذبولياً ، إلا أنه يحتمل أن تكون تلك الأجرام صلبة . فالذبول الذي يحصل فيه ، في المقدار الذي يصل إلينا تواريخها ، يكون قليلاً لا يمكن الإحساس به . ألا ترى أن الياقوت جرم صلب ، ولا بد وأن يتحلل منه شيء ، إلا أنه لما كان قوي الصلابة ، لم يكن مقدار ما يتحلل منه محسوساً في أعمارنا . فالأفلاك والكواكب أصلب من الياقوت ، والبعد بيننا وبينها كثير جداً . فلا يمتنع أن يكون عدم الإحساس بما يحصل فيها من الذبول ، كان لهذا السبب .

وهذان الاعتراضان على [كلام[1]] « جالينوس » واقع حسن .

الحجة التاسعة : إن الأفلاك مستديرة بطباعها ، والمستدير بالطبع لا يقبل الميل المستقيم ، وإذا لم يكن قابلاً[2] للميل المستقيم ، امتنع كونه قابلاً للخرق والالتئام ، والتفرق والتمزق .

أما بيان أنها مستديرة بطباعها : وذلك لأن الحركة المستديرة ، لو لم تكن لها طباعية ، لما كانت دائمة ولا أكثرية . وحيث كان الأمر كذلك ، علمنا أنها طباعية . وأما بيان أنها لما كانت مستديرة بطباعها ، لم يكن فيها ميل مستقيم : لأن الميل المستقيم يوجب الصعود والنزول . والميل المستدير يوجب الانحراف عن الصعود والنزول . فلو حصل في الشيء الواحد : ميل طبيعي إلى الحركة المستقيمة والمستديرة ، لزم اجتماع المتنافيين في الشيء الواحد وهو محال . فيثبت : أنه ليس في الأجرام الفلكية : ميل مستقيم . وإن كان كذلك ، لم تكن تلك الأجسام قابلة للتفرق والتمزق والبطلان .

---

(١) من (ط ، س)

(٢) قابلاً له ، امتنع (ط ، ت)

الحجة العاشرة : ما ثبت في صفات السموات : أنها غير قابلة للحركة المستقيمة . وكل ما يكون كذلك ، فإنه لا يقبل التفرق والتمزق ، ولا الكون[1] والفساد .

قالت الفلاسفة : فيثبت بهذه الوجوه العشرة : أن العالم أبدي الوجود . وإذا ثبت هذا ، وجب أن يكون أزلياً . لأنه لو لم يكن أزلياً ، لكان معدوماً في الأزل . ولو كان كذلك ، كانت حقيقته قابلة للعدم . ولو كان كذلك ، لكانت تلك القابلية باقية أبداً ، وكان يجب صحة العدم عليه بعد وجوده ، ولما كان ذلك محالاً ، ثبت أن حقيقة العالم لا تقبل العدم . وإذا كان كذلك ، وجب كونه أزلياً .

فهذا تمام هذا البحث والله أعلم [بالصواب[2]]

---

(٢) والكون (ط)

(٣) من (ط ، س)

المقالة الثانية عشر

في

بيان أن كون العالم أزليا ، لا يقتضي استغناؤه عن المؤثر

في
بيان أن كون العالم أزليـا
لا يقتضي استغناؤه عن المؤثر

اعلم(1) أن القائلين بالحدوث . قالوا : لو كـان العالم قـديماً ، لكـان غنياً عن المؤثر ، وذلك يوجب نفي الصانع بالكلية . واحتجوا عـلى صحة قـولهم : بأنه لو كان قديماً ، لكان غنياً عن المؤثر [ووضحوا قولهم(2)] بحجة ومثال .

أما الحجة : فهي أنهم قالوا : القديم هو الذي يكون موجوداً أبـداً . فلو قلنا : إن وجوده حصل لسبب ، لزم منه إيجاد الموجود وتحصيـل الحاصـل ، وهو محال .

وأما المثال : فهو أنهم قالـوا : البناء يحتـاج إلى الباني حـال حدوثـه ، وأما حال بقائه فلا يحتاج إليه . وأيضاً : إن من خضب يده بالحناء ، فـإنه يحتـاج في أول الأمـر ، إلى الصـاق الحنـاء بـاليـد ، ثم إن اللون يبقى بعـد زوال ذلـك السبب . وأيضاً : إن من رمى حجراً إلى فوق . فإن المذهب الصحيح أن ذلـك القاسر يحدث في ذلك الجسم : قوة قسرية ، تحرك ذلك الجسم إلى فوق . فتلك القوة حال حدوثها ، تحتاج إلى المؤثر ، وأما حال بقائها ، فإنها غنية عن المؤثر . فهذا جملة كلام القوم .

واعلم أن الحكـماء قالـوا : لا يمتنع في العقـل كون الأثـر القديم ، معللاً

---

(1) من (ت) الحجة الأولى : اعلم . . . الخ

(2) زيادة

بمؤثر قديم ، وهما وإن كانا مشتركين في الدوام ، إلا أن أحدهما ممكن لذاته ، والآخر واجب لذاته . فكان الممكن لذاته محتاجاً إلى المرجح ، وكان الواجب لذاته غنياً عن المؤثر . فكان تعليل أحدهما بالآخر ، أولى من تعليل الآخر بالأول . وإذا ثبت أن هذا المعنى غير ممتنع في الجملة ، فقد بطل قول من ادعى أن ذلك محال .

واعلم أن المؤثر على قسمين :

أحدهما : الفاعل المختار .

والثاني : العلة الموجبة .

إذا ثبت هذا فنقول : إن الفلاسفة والمتكلمين . اتفقوا على أن إسناد الأثر القديم [إلى الفاعل المختار : محال . واتفقوا على أن إسناد الأثر القديم[1]] إلى العلة القديمة : غير ممتنع . إلا أن الفلاسفة لما اعتقدوا : أن إله العالم موجب بالذات ، لا جرم قالوا : لا يمتنع إسناد العالم القديم إليه .

وأما المتكلمون : لما اعتقدوا أن إله العالم فاعل مختار ، لا جرم اتفقوا على أنه يمتنع إسناد الأثر القديم إليه .

هذا هو الكلام المعقول في هذا الباب .

ثم نقول : الذي يدل على أنه لا يمتنع إسناد الأثر القديم إلى المؤثر القديم . وجوه :

الحجة الأولى : أن نقول : الممكن حال بقائه بقي ممكناً . وكل ممكن فلا بد له من سبب . فالممكن حال بقائه مفتقر إلى السبب . وذلك يدل على أن كونه باقياً ، لا يمنع من افتقاره إلى السبب .

أما بيان أن الممكن حال بقائه ، بقي ممكناً : فلأن الإمكان . إما أن

---

(١) من (ط ، ت)

يكون من لوازم الماهية [وإما أن لا يكون[1]] فإن كان الأول ، وجب حصول الإمكان في جميع الأوقات ، وإن كان الثاني كان الإمكان عرضاً مفارقاً للماهية . وكل ما كان كذلك ، كان إمكان حصوله سابقاً على حصوله ، وحينئذ ينقل [الكلام[2]] إلى إمكان الإمكان ، ويلزم الذهاب إلى ما لا نهاية له ، وهو محال . أو الانتهاء إلى إمكان لازم للماهية ، وهو المطلوب .

وأما بيان أن كل ممكن فهو محتاج إلى السبب . فالعلم به بديهي . فثبت : أن كل ممكن ، [فإنه حال بقائه ممكن ، وثبت أن كل ممكن[3]] فهو محتاج إلى المؤثر [ينتج[4]] أن كل ممكن ، فإنه حال بقائه محتاج إلى المؤثر ، وذلك يدل على أن كونه باقياً ، لا يمنع من كونه محتاجاً إلى المؤثر . فإن قالوا : لم لا يجوز أن يقال : إن الشيء حال بقائه ، يكون الوجود به أولى ، فلأجل حصول هذه الأولوية يستغنى عن السبب . فنقول : حصول هذه الأولوية ، إما أن يكون من لوازم هذه الماهية ، أو لا يكون . فإن كان الأول ، وجب أن يقال : إنه كان حاصلاً حال حدوثه ، فوجب أن يستغنى عن المؤثر ، حال حدوثه ، بل مطلقاً . وهو محال . وإن كان الثاني ، فهذه الأولوية ما كانت حاصلة حال[5] الحدوث ، ثم حصلت حال البقاء . فالشيء حال بقائه ، إنما بقي لحصول هذه الأولوية . وهذا الاعتراف بأن الشيء حال بقائه : محتاج إلى السبب . إلا أنكم سميتم ذلك السبب بالأولوية . وهذا تسليم في المعنى ، ونزاع في العبارة .

الحجة الثانية : إنه يمتنع أن تكون علة الحاجة إلى المؤثر : هي الحدوث . وذلك لأن الحدوث عبارة عن كون وجوده مسبوقاً بالعدم . وهذه المسبوقية صفة لذلك الوجود ، وصفة الشيء متأخرة عنه بالرتبة ، فحدوثه متأخر عن وجوده ، المتأخر عن تأثير الفاعل فيه ، المتأخر عن احتياجه إلى الفاعل ، المتأخر عن علة

---

(١) من (ط ، ت)
(٢) من (ط)
(٣) من (ط ، س)
(٤) من (ط ، س)
(٥) قبل (ط)

احتياجه إلى الفاعل ، وعن جزء تلك العلة ، وعن شرط تلك العلة . فهذا يدل على أن الحدوث ليس علة للحاجة ، ولا جزءاً من تلك العلة ، ولا شرطاً لتلك العلة . وإلا لزم تأخر الشيء(١) عن نفسه بمراتب ، وذلك محال .

وإذا ثبت أن الحدوث غير معتبر في حصول الحاجة أصلاً ، ثبت أنه سواء حصل الحدوث أو لم يحصل ، فإنه لا عبرة به في تحقق الحاجة إلى المؤثر .

الحجة الثالثة : الحادث له أمور ثلاثة :

أحدها : العدم السابق .

والثاني : الوجود اللاحق .

والثالث : كون [هذا(٢)] الوجود مسبوقاً بذلك العدم .

والمحتاج إلى المؤثر ، ليس هو العدم السابق ، لأن العدم نفي محض فلا يمكن إسناده إلى المؤثر ، وليس هو أيضاً كون ذلك الوجود مسبوقاً بالعدم ، لأن مسبوقية هذا الوجود بالعدم لازم من لوازم هذا الوجود [فإن هذا الوجود(٣)] يمتنع حصوله وتقرره ، إلا إذا كان مسبوقاً بالعدم . وأما إذا كان واجب الثبوت لذاته ، امتنع افتقاره إلى المؤثر . ولما بطل هذان القسمان ، ثبت : أن المحتاج إلى المؤثر ، والمفتقر إليه ، هو الوجود . ثم لا يخلو إما أن يكون ذلك الوجود محتاجاً إلى المؤثر ومفتقراً إليه ، لكونه وجوداً فقط ، أو لكونه وجوداً ممكناً . والأول باطل . وإلا لافتقر كل موجود إلى المؤثر ، وهو محال . فبقي الثاني وهو أنه إنما افتقر إلى المؤثر ، لكونه موجوداً ممكناً . وإذا ثبت أن علة الحاجة ليست إلا هذا المعنى ، فمتى كان هذا المعنى حاصلاً ، كانت الحاجة إلى المؤثر حاصلة . سواء حصل الحدوث ، أو لم يحصل .

الحجة الرابعة : العدم السابق على وجود الأثر ، ينافي [وجود الأثر ،

---

(١) الفعل (ط ، ت)
(٢) من (س)
(٣) من (ط)

ويناقي[1]] كون الأثر[2] مؤثراً في وجوده ، وما كان منافياً للشيء ، امتنع كونه شرطاً له . أما بيان أن عدمه السابق عليه ينافي [وجوده ، فظاهر ، لأن عدم الشيء ينافي وجوده . وأما بيان أن عدمه السابق ينافي[3]] كون المؤثر مؤثراً في وجوده . فذلك لأن كون المؤثر مؤثراً في وجوده ، لا يحصل إلا عند حصول الأثر ، وحصول الأثر ينافي عدمه ، والمنافي عدمه والمنافي للازم الشيء ، مناف له . فيثبت : أن العدم السابق على الشيء ، مناف لوجوده ، ومناف لكون الأثر[4] مؤثراً في وجوده . وأما المنافي للشيء يمتنع كونه شرطاً لحصوله : فالعلم ضروري . لأن المنافي هو الذي لا يتقرر الشيء إلا مع عدمه ، وشرط الشيء هو الذي لا يتقرر [الشيء[5] إلا مع وجوده ، والجمع بينهما متناقض . فإن قالوا : لم لا يجوز أن يقال : إنه مناف ، بمعنى أنه [لا يكون[6]] مقارناً له . وشرط بمعنى أنه يجب تقدمه عليه . وإذا صرفنا كل واحد من هذين الاعتبارين إلى زمانين مختلفين ، زال التناقض .

والجواب : أن المحتاج إليه ويجب حصوله حال حصول المحتاج . فإذا امتنع حصول المفارقة[7] امتنع حصول هذه الحاجة .

الحجة الخامسة : أن نقول : وجود العالم ، ووجود تأثير الله في وجود العالم . إما أن يقال : إنه لا أول لإمكان كل واحد منهما ولصحته ، أو يقال : لإمكانها وصحتها : أول : فإن كان الأول ، فحينئذ لم يكن كون الباريء تعالى مؤثراً في وجود العالم في الأزل : ممتنعاً . ولم يكن وقوع العالم بتأثير قدرة الله تعالى في الأزل : ممتنعاً . وعلى هذا التقدير لا يكون إسناد الأثر القديم ، إلى المؤثر القديم : ممتنعاً . وإن كان الثاني ، فحينئذ يلزم أن يحصل لإمكان وجود

---

(١) من (ط)
(٢) المؤثر (ط)
(٣) من (ط ، س)
(٤) من (ط ، س)
(٥) من (ط)
(٦) من (ط)
(٧) المقارنة (ط ، ت)

العالم : أول يحصل[1] لإمكان تأثير قدرة الله تعالى في وجود العالم : أول فيلزم أن يقال : إن قبل ذلك الأول ، ما كان الإمكان الذاتي حاصلاً . فيلزم أن يقال : كان الحاصل قبل ذلك المبدأ هو الامتناع الذاتي ، ثم انقلب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي . وأنه محال . فثبت : أن إسناد الأثر القديم ، إلى المؤثر القديم : غير ممتنع [في العقول[2]]

الحجة السادسة : إن عفونة الخلط ، توجب حصول الحمّى ، وكما يفتقر حدوث هذه الحمى إلى حدوث هذا السبب ، فكذلك بقاء هذه الحمى ، مفتقر إلى بقاء هذا السبب . فإن عند زوال هذه العفونة ، يمتنع بقاء الحمى العفونية . فيثبت : أن إسناد الممكن إلى المؤثر حال بقائه : غير ممتنع . وأيضاً : فالمتكلمون يقولون : العالمية الأزلية ، معللة بالعلم الأزلي . والقادرية الأزلية معللة بالقدرة الأزلية . والعلم الأزلي ، مشروط بالحياة الأزلية . فقد صرحوا بأن الأزلي ممكن أن يكون معللاً بالعلة المؤثرة . فكيف استبعدوا تعليل الأثر القديم ، بالمؤثر القديم ؟

الحجة السابعة : مجموع ما لأجله كان الباريء ، مؤثراً في وجود العالم ، كان حاصلاً في الأزل . ومتى كان ذلك المجموع حاصلاً ، امتنع تخلف الأثر عنه . ومتى كان الأمر كذلك ، فقد لزم[3] القطع بكون الأزلي [معللاً بالأزلي[4]] أما بيان الأول : فلأنه لو لم يكن ذلك المجموع حاصلاً ، لكان حصوله حادثاً . فافتقر إلى مؤثر آخر ، ويعود الكلام الأول فيه . وهو محال . وأما بيان الثاني : فهو أن عند حصول مجموع ما لا بد منه في المؤثرية . لو لم يحصل الأثر ، لزم رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر ، لا لمرجح . وهو محال .

---

(١) فإن يحصل لإمكان تأثير قدرة الله تعالى في وجود . . . الخ (ط ، ت)
(٢) من (ط ، ت)
(٣) كذلك امتنع القطع بكون الأزل . أما بيان . . الخ (ط ، ت)
(٤) من (ط ، س)

وأما بيان الثالث : فهو أنه لما كان الأثر حاصلاً مع المؤثر في الأزل ، فقد سقط القول : بأن التأثير الأزلي : محال . وقد تقدم تقرير هذا الدليل .

الحجة الثامنة : إنا لو فرضنا حادثاً وتصورنا أنه حدث ، مع وجوب أن يحدث . فإنا نحكم بامتناع استناده إلى السبب المنفصل ، لأنا لما اعتقدنا [فيه[1]] أنه حدث مع وجوب أن يحدث ، كان راجح الوجود لنفسه . فلو أسندناه إلى غيره ، فحينئذ يلزم أن يكون واجب الوجود [لذاته ، واجب الوجود[2]] وهو محال . لأن كونه واجب الوجود بذاته ، يقتضي أن لا يلزم من فرض عدم غيره : عدمه وكونه واجب الوجود بذاته ، يقتضي أن لا يلزم من فرض عدم غيره : عدمه . فلو كان شيء [واحد[3]] واجب الوجود لذاته ، ولغيره معاً ، لزم الجمع بين النقيضين . وهو محال . فيثبت : أنا لو فرضنا حادثاً ، وتصورنا أنه حدث ، مع وجوب أن يحدث . فإنا نحكم عليه بالاستغناء عن المؤثر . وأما إذا تصورنا ماهيته ، وتصورنا أن نسبة الوجود والعدم إليها على الإستواء[4] فههنا يحكم العقل بأنه لولا المرجح ، لامتنع حصول الرجحان . ولا يفتقر في هذا الحكم إلى اعتقاد أنه حادث أم لا ؟ فيثبت بما ذكرنا : أن مجرد كونه ممكناً ، يحوجه إلى المؤثر ، وأن كونه حادثاً لا يحوجه إلى المؤثر . فيثبت : أن علة الحاجة هي الإمكان ، لا الحدوث .

الحجة التاسعة : إن منشأ الحاجة . إما الماهية حال كونها موجودة ، أو الماهية حال كونها معدومة ، أو الماهية مع [حذف[5]] هذين القيدين . والأول باطل . لأن الماهية حال كونها موجودة ، واجبة الوجود ، ووجوب الوجود يغني عن المؤثر ولا يحوج إليه . والثاني باطل . لأن الماهية حال كونها معدومة[6]

(١) من (ط)
(٢) من (ط ، س)
(٣) من (ط ، ت)
(٤) السوية (ط)
(٥) من (ط)
(٦) موجودة (ط ، ت)

ممتنعة الوجود . وامتناع الوجود يغني عن المؤثـر . [فلم يبق[1]] إلا أن يقال : المحـوج إلى المؤثر هـو الماهيـة مع حـذف هذين القيـدين . فنقول : مـا لم تكن الماهية قابلة للوجود والعدم ، امتنع أن يفتقر إلى المؤثر في رجحان أحد الـطرفين على الآخر . وهذه القابليـة نفس الإمكان . فيثبت : أن المحـوج إلى المؤثر هـو الإمكان فقط .

الحجـة العاشـرة : لو وجب في المحتـاج أن يكـون محـدثـاً ، لما وجب في المحدث أن يكون محتاجاً . والتالي باطل . فالمقدم مثله .

بيان الأول : هو أنه لو وجب في المحتاج أن يكون محـدثاً ، لـوجب انتهاء الحوادث إلى حدوث[2] هو أول الحوادث ، ولا يكون مسبوقاً بحادث آخر . ولو كان الأمر كذلك ، لكان حدوث[3] ذلك الحادث ، الـذي هو أول الحـوادث في ذلك الوقت ، دون مـا قبله وما بعـده : واقعاً لا لسبب أصـلاً . فحينئذ يكـون ذلك الإختصاص حادثاً واقعاً ، لا عن سبب . فحينئذ لا يكـون ذلك المحـدث محتـاجاً . وذلـك يقتضي أن لا يكون الحـدوث علة للحاجـة . فيثبت : أنه لـو وجب في المحتاج أن يكون محدثاً [لما[4]] وجب في المحدث أن يكـون محتاجـاً . والثاني باطل ، فالمقدم مثله .

الحجـة الحـادية عشـر : إن عـدم المعلول لعـدم العلة ، ولا أول لعـدم المعلول . فالمعلولية غير مشروطة [بالحدوث[5]]

الحجـة الثانيـة عشر : إنـه لو وجب في كـون المؤثر مؤثـراً في الأثر[6] أن يكون مسبوقاً بالعدم ، لوجب في كون المؤثر مؤثراً في الأثر ، أن يكون [مسبوقاً بالعدم[7]] لأن المؤثرية لا تحصل إلا عند حصـول الأثر ، لكن لا يجب في كـل

(١) من (ط ، ت)
(٢) حادث (ط ، ت)
(٣) حصول (ط)
(٤) لما (ت ، ط)
(٥) من (ط ، ت)
(٦) الأزل (ط ، ت)
(٧) من (ط ، ت)

مؤثرية ، أن تكون حادثة ، وإلا لافتقرت إلى مؤثرية أخرى ، ويلزم التسلسل . فالمؤثريات لابد وأن تنتهي بالآخرة ، إلى مؤثرية دائمة . فيكون ذلك الأثر دائماً . وذلك يبطل القول بأن تأثير الشيء في الشيء : مشروط بالحدوث .

الحجة الثالثة عشر : إن علة الحاجة لو كانت هي الحدوث ، لاستغنت المتحركية عن الحركة حال دوامها ، ولاستغنت العالمية عن العلم حال دوامها . والمتكلمون : لا يقولون به . ولا يستغني العلم عن الحياة حال دوامه .

الحجة الرابعة عشر : إن اللوازم الخارجية معلولات الماهيات[1] . مثلاً : كون الثلاثة فرداً ، والأربعة زوجاً : أوصاف خارجة عن الماهية ، لازمة لها . والدليل عليه : أنه إذا حصل ثلاثة وحدات ، فقد حصلت الثلاثة . فالمقوم لماهية الثلاثة : اجتماع الوحدات الثلاثة . ثم إذا تمت هذه الماهية ، ترتب عليها كونها فرداً . فالفردية صفة من صفاتها ، ولاحق من لواحقها . وهذا اللاحق لا يكون موجوداً قائماً بنفسه ، بل لابد له من ماهية يكون هو ، لاحقاً لها ، وصفة من صفاتها . وكل ما افتقر إلى غيره ، فهو ممكن لذاته . وكل ممكن لذاته ، فلا بد له من مؤثر . ولا مؤثر في حصول هذا اللاحق ، إلا هذه الماهية . فيثبت : أن كون الثلاثة : ثلاثة ، يوجب الفردية . وكون الأربعة : أربعة يوجب الزوجية . ثم إنه لا يعقل خلو الثلاثة عن الفردية البتة ، ولا خلو الأربعة عن الزوجية البتة .

وهذا برهان قاطع على أن افتقار المعلول إلى العلة ، غير مشروط بكون المعلول محدثاً .

وههنا آخر الكلام في مباحث القائلين بالقدم . والله أعلم .

---

(١) الماهية (ط ، ت)

القسم الثاني من الجزء الرابع
في
مباحث القائلين بالحدوث

المقالة الأولى
في
تقرير الدلالة المبنية
على الحركة والسكون

الفصل الأول

في

تقرير هذه الحجة

نقول : لو كان الجسم أزلياً ، لكان في الأزل . إما أن يكون متحركاً ، أو ساكناً . والقسمان باطلان ، فيمتنع كونه أزلياً .

واعلم : أنا نفتقر في تقرير هذا الدليل ، إلى إثبات مقدمات ثلاثة :

أولها : إن الجسم متى كـان موجـوداً ، وجب أن يكون إمـا متحـركـاً ، وإما[1] ساكناً .

وثانيها : [بيان[2]] أن الجسم يمتنع أن يكون [في الأزل[3]] متحركاً .

وثالثها : بيان أنه يمتنع كونه ساكناً .

وحينئذ يتم الدليل . أما بيان المقدمة الأولى[4] : فهو أنا نقول : لا شـك أن كـل ما كـان متحيزاً ، وجب أن يكـون حـاصـلاً في حيـز معـين . وإذا ثبت هذا ، فنقول : إما أن يكون مستقراً في ذلك الحيز ، وإما أن لا يكون كذلـك ، بـل يكون متنقـلاً من حيـز إلى حيـز آخـر . والأول هـو السـاكن ، والثـاني هـو

---

(١) أو (ط)
(٢) من (ط)
(٣) من (ط ، ت)
(٤) المقام الأول (ت)

المتحـرك . فيثبت : أن الجسم متى كـان مـوجـوداً ، وجب أن يكـون ، إمـا متحركاً ، وإما ساكناً .

فـإن قيل : لا تسلم أن الجسم كلما[1] كـان مـوجـوداً ، وجب أن يكـون متحيزاً . وذلك لأن من الناس [من قال[2]] :

الجحمية والتحيز صفة قائمة بمحل ، وذلك المحل في نفسه ، ليس بحجم ولا بمتحيز . ويسمون ذلك المحل : بالهيولى . وهذه الحجمية : بالصورة . فلم لا يجوز أن يكون الأمر كذلـك ؟ وبتقديـر أن تكـون تلك الـذات خـاليـة عن الحجمية ، لم يجب كونها حاصلة في حيز أصلاً ؟ وحينئذ يبطل كلامهم .

سلمنـا[3] أن الجسم كلما كان مـوجـوداً ، كـان متحيـزاً . لكن قـولكم : « وكل ما كان كذلك ، وجب أن يكون حـاصلاً في حيـز معين » كـلام مبني على تصور أصل الحيز ، فما المراد من هذا الحيز ، الذي جعلتموه ظرفاً لهذا الجسم ؟ وتقريره أن نقول : هذا الشيء المسمى بالحيز ، إما أن يقال : إنـه عدم محض ، ونفي صرف . وإما أن يكون موجوداً .

فإن كان الحق هو الأول ، امتنع كـون الجسم واجب الحصول فيه . لأن جعل المعدوم ظرفاً للموجود محال . وأما إن كان موجوداً ، فإما أن يكون مشـاراً إليه بحسب الحس ، أو غير مشـار إليـه . والأول بـاطـل . لأن المشـار إليـه ، بحسب الحس إمـا أن يكـون [كــذلـك[4]] بحسب الاستقــلال ، أو بحسب التبعية . فإن كان الأول فهو الجسم[5] فالقول بأن الجسم حاصل في الحيز يكون معناه : أن الجسـم حاصل في الجسم . فإن كان المراد من هذه الظرفية : الزمـان فحينئذ يلزم تداخل الأجسام ، وإن كان المراد منها المماسـة ، لزم أن يكـون كل جسم متصلاً بجسم آخر ، إلى غير النهاية . وهو محال .

---

(١) متى كان (ط)
(٢) من (ط ، ت)
(٣) سلمت (ط ، ت)
(٤) من (ط ، س)
(٥) المتحيز (ط ، س)

وإن كان الثاني : وهو أن يكون [الحيز[1]] مشار إليه بحسب التبعية ، فهذا هو العرض والعرض حاصل في الجسم ، فلو كان الجسم حاصلاً في العرض ، لزم كون كل واحد منهما ظرفاً للآخر ومظروفاً له ، وهو محال . وأما إن كان المسمى بالحيز موجوداً ، غير مشار إليه بحسب الحس ، امتنع حصول الجسم فيه ، بمعنى كونه مظروفاً لذلك الشيء ، وكون ذلك الشيء ظرفاً للجسم ، لأن الجسم موجودمشار إليه بحسب الحس ، وإذا كان المسمى [بالحيز[2]] موجوداً ، غير مشار إليه ، كان كل واحد منهما مباينا عن الآخر . وحينئذ يمتنع كونه ظرفاً له . فهذا هو الكلام في الحيز .

سلمنا : أن الحيز معقول الماهية . فلم قلتم : إن الجسم لا ينفك عن الحركة والسكون ؟ قوله : « لأن الجسم إما أن يبقى مستقراً في حيزه المعين ، أو ينتقل منه إلى غيره » قلنا : هذا الدليل معارض بدليل آخر ، وهو أن يقال : لو كان الجسم مستلزماً للحركة والسكون ، لكان إما أن يستلزمها معاً ، أو يستلزم أحدهما بعينه ، أويستلزم أحدهما لا بعينه . والكل باطل . فبطل القول بهذا الاستلزام . أما إنه لا يمكن أن يستلزمهما معاً ، فلأنه يقتضي كون الجسم الواحد متحركاً ساكناً معاً . وهو محال . وأما إنه لا يمكن أن يستلزم أحدهما بعينه ، فلأنه يلزم أن لا يصير المتحرك ساكناً . وبالعكس . وذلك محال . وإما إنه لا يمكن أن يستلزم أحدهما لا بعينه ، فلأن كل ما كان موجوداً في الأعيان ، فهو في نفسه معين ، فإنه من المحال أن يحصل في الوجود : موجود ، لا يكون هو في نفسه معيناً ، بل يكون هو في نفسه ، إما هذا ، وإما ذاك .

وإذا امتنع وجود موجود غير معين في نفسه ، امتنع كون غير المعين لازم للجسم ، لأن كون الشيء لازماً [لغيره[3]] في الأعيان [فرع على كونه موجوداً في الأعيان ، فما لا وجود له في الأعيان ، امتنع كونه لازماً[4]] للجسم الذي هو

---

(١) من (ط)
(٢) سقط (ط)
(٣) من (ط)
(٤) من (ط ، س)

موجود في الأعيان . فيثبت : أنه من المحال : أن يقال : الجسم يستلزم إما الحركة أو السكون لا بعينه . فهذا هو البحث عن الحيز في هذا المقام .

والجواب عن السؤال الأول : [من وجهين :

الأول[1]] : إنا بينا في مسألة الهيولى والصورة : أن ذات الجسم لا يمكن أن تكون مركبة من الهيولى والصورة ، وأن القول : بإثبات هذه الهيولى : قول باطل .

والثاني : إن بتقدير أن يثبت ذلك ، إلا أن الهيولى الخالية عن الجسمية[2] لا تكون جسماً . [ونحن[3]] إنما حاولنا بهذا الدليل : إثبات حدوث الأجسام ، فلم يكن هذا السؤال[4] وارداً علينا .

والجواب عن السؤال الثاني : إن المكان عندنا عبارة عن البعد . والكلام فيه سيأتي بالاستقصاء إن شاء الله تعالى .

والجواب عن السؤال الثالث : إنا نعلم بالضرورة : أن الممكن ماهية لا تنفك عن مجموع الوجود والعدم ، وإن كان قد يعقل انفكاكها عن كل واحد منها [بدلاً[5]] عن الآخر . فكل ما يقال هناك : فهو قولنا ههنا . وكذلك [طبيعة[6]] العدد لا تنفك عن الفردية والزوجية ، مع أن طبيعته لا تقتضي أحد هذين الوصفين [بعينه[7]] فكذا القول : في هذا الموضع [والله أعلم[8]] .

---

(١) من (ط)
(٢) الجسم (ت)
(٣) من (ط)
(٤) الدليل (ط)
(٥) من (ط ، س)
(٦) من (ط ، س)
(٧) من (ط ، س)
(٨) من (ط ، س)

الفصل الثاني

في

إقامة الدلالة على أن الجسم يمتنع أن يكون متحركا في الأزل

مجموع ما حصلناه من الدلائل المذكورة في هذا الباب عشرة :

الحجة الأولى : إن الحركات الماضية قابلة للزيادة والنقصان . وكل ما كان كذلك فهو متناه . فالحركات الماضية متناهية .

أما بيان المقدمة الأولى : وهي قولنا : الحركات الماضية قابلة للزيادة والنقصان . فتقريره من عشرة أوجه :

الأول : إنه كلما يدور « زحل » دورة واحدة ، فقد دارت الشمس ثلاثين دورة . فوجب القطع بأن عدد دوران[1] الشمس أكثر من [عدد[2]] دوران زحل بثلاثين مرة[3] .

الثاني : لا شك أن السنة الواحدة تكون إثني عشر شهراً ، والشهر الواحد يكون ثلاثين يوماً . فعدد الأيام أكثر من عدد الشهور ، وهو أكثر من عدد السنين . فيثبت : أن الأحوال الماضية قد دخل فيها الزيادة والنقصان .

الثالث : إنا إذا أخذنا اليوم مع ليلته شيئاً واحداً . فلا شك أنه ينقسم

---

(١) أدوار (ط)
(٢) من (ط)
(٣) دوره (ط)

إلى ليل ونهار ، فيكون عدد المجموع : نصف عدد مجموع الشهر والليالي . وذلك هو المطلوب .

الرابع : إنه كلما حدث[1] يوم ، فإنه تزاد الجملة الماضية بيوم واحد ، فكان المجموع الحاصل [قبل هذا اليوم ، أنقص من المجموع الحاصل[2]] بعد حصول هذا اليوم . وهذه الزيادات والنقصانات حاصلة أبداً .

الخامس : إنا إذا أخذنا الحوادث الماضية من هذا اليوم الحاضر إلى الأزل ، جملة واحدة . وأخذناها من أول وقت الطوفان إلى الأزل جملة أخرى . فلا شك أن الجملة الأولى أزيد من الجملة الثانية ، بالمقدار الذي حصل من زمان الطوفان إلى هذا اليوم . فإذا أطبقنا هاتين الجملتين من الجانب الذي يلينا ، فإما أن يمتد[3] من الجانب الأول أبداً من غير حصول التفاوت ، أو لا بد وأن يظهر التفاوت . والأول يقتضي أن يكون الزائد مساوياً للناقص . وهو محال . والثاني يقتضي [أن تكون[4]] إحدى الجملتين ناقصة عن الأخرى .

السادس : إنّا لو قدرنا أنه حدث في كل دورة من الدورات[5] الماضية شيء ، وبقي بحيث لا يفنى البتة . فعلى هذا التقدير لو كانت الدورات الماضية غير متناهية ، لكان مجموع تلك الأشياء المجتمعة في زماننا عدداً غير متناهي . ومثاله : أن عند الفلاسفة حدث في كل دورة من الأدوار الماضية أعداد من النفوس الناطقة . ثم قالوا : « النفوس الناطقة لا تقبل العدم » فعلى هذا التقدير ، يلزم أن يقال : إن مجموع النفوس الناطقة الموجودة في هذا اليوم : عدد غير متناه . ثم لا شك أن هذا المجموع قابل للزيادة والنقصان . لأن من المعلوم بالضرورة : أن العدد الذي كان حاصلاً في زمان الطوفان ، أقل من العدد الذي حصل الآن .

---

(١) جد (ط)
(٢) من (ط ، س)
(٣) مبتدىء (ط ، ت)
(٤) من (ط)
(٥) الأدوار (ط ، ت)

السابع : لو قدرنا أنه حصل في كل دورة من الدوزات الماضية ، الغير المتناهية : نفس واحدة . وبقيت . لكان قد حصل الآن أعداد لا نهاية لها من النفوس . فإذا علمنا : أن الحاصل في كل واحد من الأدوار الماضية أعداد كثيرة من النفوس ، فحينئذ يلزم أن يكون العدد الموجود الآن من النفوس أضعافاً غير متناهية مراراً كثيرة . يدل على أن عدد الأدوار الماضية قابل للزيادة والنقصان . فإنا بينا أن عدد الأدوار الماضية ، أقل من عدد النفوس الناطقة .

والثامن : وهو أن عدد الأدوار الماضية . إما أن يكون شفعاً أو وتراً . فإن كان شفعاً فهو أنقص من الوتر ، الذي فوقه بواحد . وإن كان وتراً ، فهو أنقص من الشفع الذي فوقه بواحد . وعلى جميع الأحوال ، فالأمور الماضية قابلة للزيادة والنقصان .

التاسع : إن الأدوار الماضية لها عدد . فنصف ذلك العدد : أقل من كله . فنصفه متناه. فضعفه : ضعف للمتناهي . وضعف المتناهي : متناهي .

العاشر : لا شك أنه حصل لكل واحد من الأفلاك : أدوار مخصوصة على حدة . فلو كانت أدوار الفلك الأعظم غير متناهية ، وكذلك أدوار فلك « الثوابت » غير متناهية ، وكذلك أدوار فلك « زحل » غير متناهية . وكذا القول في البواقي . فنقول : لا شك أن عدد مجموع هذه الأدوار : أكثر من عدد أدوار الفلك « الأعظم » وحده . ومن عدد أدوار فلك « الثوابت » وحده . وهذا يدل على أن عدد الأحوال الماضية يقبل الزيادة والنقصان .

[وأما المقدمة الثانية : وهي قولنا : أن كل ما يقبل الزيادة والنقصان(١)] فله عدد متناه . فتقريره : أن الشيء إنما يكون أنقص من غيره ، لو انتهى ذلك الشيء إلى حيث لا يبقى منه شيء . مع أنه بقي من ذلك الزائد شيء ، وكل ما انتهى عدده إلى حيث لا يبقى منه شيء ، كان متناهياً . وينتج : أن كل عدد ناقص فهو متناه . ثم إن الزائد إنما زاد على ذلك الناقص المتناهي : بعدد

---

(١) من (ط ، س)

متناه . والزائد على العدد المتناهي ، بعدد متناهي يجب أن يكون متناهياً . فهذا الزائد أيضاً يجب أن يكون متناهياً . فالأحوال الماضية ، والأدوار الماضية : يجب أن تكون متناهية .

هذا تمام تقرير هذه الحجة [والله أعلم[1]]

فإن قيل : مدار هذا الدليل على أن الحركة الفلكية لها أعداد وأجزاء . وذلك ممنوع . وهذا السؤال لا يتم إلا بتقرير مقدمة :

وهي أنا نقول : الجسم إذا تحرك من أول المسافة إلى آخرها ، فتلك الحركة : حركة واحدة في نفسها ، ولا يمكن أن يقال : إنها مركبة من آنات متلاصقة ، وأجزاء متعاقبة . إذ لو كان الأمر كذلك ، لكانت تلك المسافة مركبة من أجزاء لا تتجزأ ، وذلك باطل بالدلائل الدالة على نفي الجوهر الفرد . فيثبت : أن الحركة من أول المسافة إلى آخرها : حركة واحدة في الحقيقة ، وليست مركبة من أقسام وأجزاء . إذا عرفت هذا ، فنقول : إنما حصل الأول والآخر لهذه الحركات التي نشاهدها في عالمنا هذا : لأن ذلك المتحرك ابتدأ بالحركة بعد أن كان ساكناً ، وانتهى[2] في آخر الأمر إلى السكون . ولو فرضنا عدم هذا السكون في أول هذه الحركة وآخرها ، لم يحصل لهذه الحركة أول ولا آخر [بل كانت حركة واحدة في ذاتها ، مبرأة عن الكثرة والعدد . وإذا عرفت هذا ، فنقول : الحركة الفلكية ليس لها أول وآخر[3]] على مذهب القائلين بأنه لا أول لها ، فكانت في نفسها حركة واحدة متصلة أزلاً وأبداً . ولا يكون لها شيء من الأجزاء والأعداد . وجميع ما ذكرتم في كون تلك الدورات قابلة للزيادة والنقصان بحسب الأعداد ، ومبني على ثبوت العدد ، فلما بطل ذلك سقط جميع ما ذكرتم .

سلمنا : حصول الأعداد والدورات ، لكنا نقول : المحكوم عليه بقبول

---

(١) من (ط ، ت)
(٢) لم ينته (ط ، ت)
(٣) من (ط ، ت)

الزيادة والنقصان : إما كل واحد من تلك الدورات ، أو مجموعها .

والأول لا نزاع فيه . لأن غاية الكلام فيه : أنه يلزم كون كل واحد من تلك الأدوار متناهياً . وذلك لا نزاع فيه .

وأما الثاني : فهو باطل من وجهين :

الأول : إن الشيء لا يوصف بكونه مجموعاً وجملة ، إلا إذا كان متناهياً . فنقول : مجموع الأدوار[1] الماضية كذا وكذا . أو قولنا : جملة الأمور الماضية كذا وكذا: إنما يصح لو كانت تلك الأمور الماضية متناهية ، وحينئذ يتوقف صحة المقدمة على صحة المطلوب . وذلك يوجب الدور .

والثاني : مجموع الأدوار الماضية لا وجود له البتة [وما لا وجود له البتة[2]] امتنع الحكم عليه بقبول الزيادة والنقصان . إنما قلنا : إن مجموع الأمور الماضية ، لا وجود له البتة ، لأنه لو حصل لهذا المجموع : وجود . لكان إما أن يكون موجوداً في الأعيان ، أو في الأذهان . والأول باطل . لأن مجموع الأدوار الماضية لم يحصل البتة في شيء من الأوقات الماضية والحاضرة والمستقبلة . بل الموجود فيه أبداً دورة واحدة فقط . والثاني أيضاً باطل . لأن الذهن لا يقوى على استحضار[3] أمور لا نهاية لها على التفصيل . وإن كان كذلك ، امتنع أن يحضر [في الذهن[4]] صور الأدوار التي لا نهاية لها على التفصيل . فيثبت : أن مجموع الأمور الماضية لا وجود له البتة ، لا في الأعيان ولا في الأذهان . وإنما قلنا : إن كل ما كان كذلك ، امتنع الحكم عليه بقبول الزيادة والنقصان . وذلك لأن كون الشيء قابلاً لشيء آخر : فرع على كون ذلك القابل موجوداً في نفسه [لأن حصول شيء لشيء آخر له ، فرع على حصوله في نفسه[5]] فإذا لم يكن لهذا المجموع حصول البتة ، استحال على أن

---

(١) الأمور (ط)
(٢) من (ط ، س)
(٣) لاستحضار (ط)
(٤) من (ط ، س)
(٥) من (ط ، ت)

يحصل له غيره ، فامتنع كونه قابلاً للزيادة والنقصان .

وهذا هو السؤال الذي عليه اعتماد الشيخ الرئيس [أبي[1]] علي ابن سينا.

سلمنا : أن ذلك المجموع يصح الحكم عليه بقبول الزيادة والنقصان . فلم قلتم : إن كل ما كان كذلك ، فهو متناه ؟ ولم لا يجوز أن يقال : إن كل واحد منهما[2] يذهب إلى غير النهاية ، ولا ينتهي واحد منهما إلى الانقطاع ، مع أنه يكون أحدهما مشتملاً على ما لم يحصل في الآخر ؟ وما الدليل على أنه لا يجوز أن يكون الأمر كذلك ؟ سلمنا[3] : أن ما ذكرتموه ، يدل على أنه يمتنع وجود ما لا نهاية له ، إلا أنا نقول: ما ذكرتم ينتقض بأمور :

الأول: إنكم تقولون: إنه تعالى عالم بما لا نهاية له من المعلومات. ولا شك أن الإضافة إلى أحد تلك المعلومات ، مغايرة إلى المعلوم الآخر ، لأن كون العالم عالم بذلك المعلوم المعين ، إضافة مخصوصة بين العالم وبين ذلك المعلوم . وكون ذلك العالم [عالماً[4]] بمعلوم آخر إضافة أخرى بين ذلك العالم وبين المعلوم الآخر . والدليل على تغاير هذه الإضافات : أنه يصح أن يعلم كون العالم عالماً بهذا المعلوم ، مع الشك في كون ذلك العالم عالماً بالمعلوم الآخر . والمعلوم مغاير لغير المعلوم . فيثبت : أن كون العالم عالماً بهذا المعلوم : مغاير لكونه عالماً بذلك المعلوم الآخر . وإذا ثبت هذا فكونه تعالى عالماً بمعلومات لا نهاية لها : يقتضي حصول إضافات لا نهاية لها في ذاته وذلك [نقض[5]] صريح على قولكم : إن وجود أعداد لا نهاية لها : محال . لا يقال : هذه الإضافات أمور لا حصول لها في الأعيان ، فزال الإشكال . لأنا نقول : نحن لا نريد بهذه الإضافة إلا كونه

---

(١) من (ط)
(٢) يشير إلى العبارة « لأنه كون الشيء قابلاً لشيء آخر »
(٣) سلمنا على أن ما ذكرتم (ط ، ت)
(٤) من (ط)
(٥) من (ط ، ت)

عالماً بهـذا المعلوم ، وبذلك المعلوم . فإن زعمتم : أن إيضاف علمه إلى هـذا المعلوم ، [وإلى[1]] ذلك المعلوم غير حاصل في نفس الأمـر . فهذا نفي لكـونه تعالى عالماً بهذه المعلومـات . وإن سلمتم : أن تلك الإضافـات حاصلة في نفس الأمر ، فقد لزم السؤال لا محالة .

النقض الثاني : أن نقول : إنه تعالى لما كان عـالماً . بجميـع المعلومات . فإذا علم شيئاً ، وجب [أن يعلم[2]] كونه عالماً بذلك الشيء ، وأن يعلم كونه عالماً بكونه عالماً بذلك الشيء ، وهكذا إلى ما لا نهاية له . فقد حصل في هـذا المعلوم الـواحد مـراتب لا نهاية لها من المعلومـات[3] ولما كـانت معلومـات الله [تعالى[4]] غير متناهية ، وثبت : أن لـلّه تعالى بحسب كل واحد من المعلومات علوم لا نهايـة لها . فحينئـذ يلزم أن يقال : إنـه حصل لله تعـالى علوم لا نهايـة لها ، لا مرة واحدة ، بل مراراً غير متناهية[5] وذلـك يبطل قـولكم : إن الأعداد التي لا نهاية لها ، يمتنع دخولها في الوجـود . لا يقال : العلم بـالعلم بالشيء ، نفس العلم بذلك الشيء . وأيضاً : فبتقدير التغايـر ، إلا أن هذه المـراتب التي لانهايـة لها ، لا تحصـل بالفعـل بـل بـالقـوة . لأنـا نقـول : أمـا الكـلام الأول فضعيف . لأن المعلوم والعلم شيئـان متغايـران . فكان العلم بـأحدهمـا مغايـراً للآخر ، فكـان العلم بالمعلوم مغـايراً للعلم بـذلك العلم . وأمـا الكلام الثـاني فضعيف . لأنه تعالى لو كان عالماً بتلك المراتب لا بالفعـل بل بـالقوة ، فحينئـذ يلزم تجهيل[6] الله تعالى منه . وأيضاً : يلزم كون[7] الله تعالى محـلاً للحوادث ، لأن كل ما كان بالقوة ، فإنه لا يمتنع خروجه إلى الفعل .

النقض الثالث : إنه تعالى متمكن من إيجاد جميع الممكنات . ولا شك أن أنواع

---

(١) من (ط)
(٢) من (ط)
(٣) المعلوم (ط ت)
(٤) من (ط ، ت)
(٥) لا نهاية لها (ط)
(٦) تحصيل الله تعالى عنه (ط)
(٧) كونه محلاً (ط ، ت)

الممكنات غير متناهية . ولا شك أن إمكان إيجاد أحد تلك الأنواع : مغاير لإمكان إيجاد النوع الآخر . بدليل : أنه يصح العلم بأحد الإمكانين مع الجهل بالإمكان الآخر ، وحينئذ يعود السؤال المذكور في العلم .

النقض الرابع : كل أمر فهو إما واجب الوجود لذاته ، أو ممتنع الوجود لذاته ، أو ممكن الوجود لذاته . والأقسام الثلاثة داخلة في المعلومية ، وأما المقدور فليس إلا الممكن . فمراتب المقدورات ، أقل من مراتب المعلومات ، مع أنه لا نهاية لمعلومات الله ولمقدوراته .

النقض الخامس : إن كل وحدة[1] تفرض فإنها نصف الاثنين ، وثلث الثلاثة وربع الأربعة . وهكذا إلى مالا نهاية له . فهذه النسب التي لا نهاية لها : حاصلة لا يقال : النسب والإضافات لا وجود لها في الأعيان ، بل هي اعتبارات ذهنية لا ثبوت لها في نفس الأمر . لأنا نقول : كل ما لا حصول له إلا بحسب فرض الذهن واعتبار العقل ، فإنه لا يكون واجب الحصول في نفس الأمر . وكون الوحدة نصفاً للاثنين وثلثاً للثلاثة ، وربعاً للأربعة : أمور واجبة الثبوت ، لازمة التحقيق ، ممتنعة التبدل والتغير . فكيف يقال : إنه لا حصول لها إلا بحسب فرض الذهن ، واعتبار الخيال ؟

النقض السادس : إن تضعيف الألف مراراً لا نهاية لها ، [أقل من تضعيف نصف الألفين مراراً ، لا نهاية لها[2]] فههنا قد حصلت الزيادة والنقصان مع عدم النهاية . لا يقال : إن مراتب الأعداد لا وجود لها البتة ، بل هي من الاعتبارات الذهنية . لأنا نقول : إن هذه المراتب مترتبة في أنفسها ترتباً واجب التقرر ، ممتنع التغير . فالاثنان يقومان الثلاثة ، والثلاثة [مقومة[3]] بالاثنين . وهذا التقويم والتقوم ممتنع التغير والتبدل ، فكيف يقال : هذه المراتب أمور فرضية اعتبارية ؟

---

(١) واحد (ط ، ت)
(٢) من (ط)
(٣) (ط)

النقض السابع : نحن نعلم بالضرورة : أن امتداد دوام ذات الله تعالى من الأزل إلى هذا اليوم ، أطول[1] من امتداد دوامه من الأزل إلى يوم الطوفان . وحينئذ يعود كل ما ذكرتموه من الوجوه فيه . فإن كانت تلك الوجوه توجب إثبات أول للأحوال الماضية ، لزم كونها موجبة إثبات أول لوجود الله تعالى ، وإنه فاسد .

النقض الثامن : إن صحة حدوث الحوادث من الأزل إلى وقت الطوفان ، أقل من امتداده من الأزل إلى هذا اليوم . فيلزم : إثبات أول لهذه الصحة . وذلك محال لوجهين :

الأول : إنه يلزم أن يقال : إنه كان قبل ذلك المبدأ ممتنعاً لعينه ، ثم انقلب بعده ممكناً [لعينه[2]] وإنه محال .

والثاني : وهو أن كل وقت يفرض كونه أولاً ، لإمكان حدوث الحوادث . فإن ذلك الإمكان كان حاصلاً قبل ذلك الأول ، فإنه لو حصل ذلك الحادث قبل ذلك لأول بيوم أو يومين، فإنه بسبب هذا القدر لا يصير أزلياً فيثبت بهذا : أن فرض أول وبداية لصحة حدوث الحوادث : محال .

النقض التاسع : إنه يعارض جانب الأزل بجانب الأبد . فنقول : لا شك أن إمكان حدوث الحوادث من يوم الطوفان ، إلى آخر الأبد [أكثر من صحتها من هذا اليوم إلى آخر الأبد[3]] فإن أطبقنا طرف هذين الامتدادين من هذا الجانب ، فإن امتدا ، أبداً من الجانب الآخر ، من غير أن يظهر التفاوت ، يلزم : أن يكون الزائد مساوياً للناقص . وهو محال . وإن ظهر التفاوت من ذلك الجانب، لزم انتهاء صحة حدوث الحوادث من جانب الأبد، إلى آخر ونهاية . وذلك باطل بالاتفاق .

النقض العاشر : أن نقول : اعتبار أحوال الموجودات ، يوجب التزام

---

(١) أطول من الدوام ، أزيد من دوامه من الأزل . . . . الخ (ت ، ط)
(٢) من (ط)
(٣) من (ط ، س)

التسلسلات والتزام القول بوجود موجودات لا نهاية لأعدادها ، ولا نهاية لآحادها .

ونحن نشير إلى بعض تلك الصور :

فالأول : إن الإمكان صفة ثابتة للمكن ؛ وتلك الصفة الثابتة ليست واجبة الوجود لذاتها ، فهي ممكنة فيكون إمكان الإمكان زائداً عليه ، ولزم التسلسل .

الثاني : إن كون الواجب واجباً : صفة لذات الواجب . ثم ذلك الوجوب لا يعقل أن يكون ممكناً . وإلا لما بقي الواجب واجباً ، بل وجب كونه واجباً . فيكون وجوبه زائداً عليه ، ولزم التسلسل .

الثالث : إن المفهوم من الإنسان ، مغاير للمفهوم من كونه : هذا الإنسان . فيلزم : أن يكون تعين كل شخص زائداً على ماهيته ، ثم إن التعين أيضاً ماهية مشترك فيها بين آحاد التعينات ، فوجب أن يكون تعين [التعين[1]] زائداً عليه ، ولزم التسلسل .

الرابع: إن المفهوم من كون الشيء مؤثراً في الأثر، مغايراً لذات المؤثر، ولذات الأثر. بدليل: أنه يصح تعقل ذاتيهما مع الذهول عن كون هذا مؤثراً في [ذلك ، وكون ذاك[2]] أثراً لهذا . والمعلوم : مغاير لغير المعلوم ، فكون هذا مؤثراً في ذاك ، مغاير لذات هذا ، ولذات ذاك . ثم ذلك التغاير[3] صفة لذات ذلك المؤثر ، وصفة الشيء مفتقر إلى ذلك الموصوف ، والمفتقر إلى الغير ممكن لذاته ، والممكن لذاته لا بد له من مؤثر ، فمؤثرية المؤثرية في حصول تلك المؤثرية : زائدة عليها ، فيلزم التسلسل .

الخامس : كون الجسم موصوفاً بالسواد ، مفهوم مغاير لذات الجسم

---

(١) من (ط)
(٢) من (ط)
(٣) المغايرات (ت ، ط)

ولذات السواد . بدليل : أنه يصح تعقل ذات كل واحد منها مع ذهول عن كون أحدهما موصوفاً بالآخر، فموصوفية الجسم بالسواد: صفة مغايرة لذات الجسم ، ولذات ذلك السواد . وعلى هذا التقدير فموصوفية الجسم بتلك الموصوفية أيضاً زائدة عليه . ولزم التسلسل .

السادس : إذا قلنا : الزوجية لازم للأربعة . فالمفهوم من اللزوم[1] مغاير للمفهوم من كونه أربعة . ومن كونه زوجاً . بدليل : أن مفهوم اللزوم قد يحصل في سائر المواضع . فإن الفردية لازمة للثلاثة ، وأيضاً : فاللزوم نسبة مخصوصة بين الأربعة وبين الزوجية . والنسبة بين الأمرين مغايرة لهما . فهذا اللزوم أمر مغاير لذات اللازم ، ولذات الملزوم ثم إن ذلك المغاير لازم لهما . وإلا بطل اللزوم . فيكون لزوم ذلك اللزوم : زائد عليه . ولزم التسلسل .

السابع : المفهوم من كون السواد مخالفاً للحركة ، غير المفهوم من كونه سواداً وحركة ، لأن المفهوم من المخالفة حاصل في غير هاتين الصورتين ، مثل : السواد والحموضة . ثم إن المفهوم من هذه المخالفة لابد وأن تكون مخالفة لسائر الماهيات . فيلزم [منه[2]] التسلسل .

الثامن : إن المعلوم من كون الماهية إنساناً وفرساً ، وسواداً وبياضاً . مغاير للمفهوم من كونها واحدة . بدليل : أن الإنسان قد يكون واحداً ، وقد يكون كثيراً ، كما أن الواحد قد يكون إنساناً ، وقد لا يكون . وإذا كانت الوحدة مغايرة لتلك الماهية المخصوصة ، فعند دخول ماهية الوحدة في الوجود ، لابد وأن تكون واحدة فيلزم التسلسل .

التاسع : الإضافات المخصوصة ، نحو الفوقية والتحتية [والأبوة[3]] والبنوة ، والمالكية ، والمملوكية : أعراض حالة في محالها ، ثم أن كونها[4] حالة

---

(١) الزوج (ت ، ط)
(٢) من (ت ، ط)
(٣) من (ت ، ط)
(٤) لونها (ط)

في تلك المحال : إضافة من تلك الإضافات ، بين[1] تلك المحال . فيلزم أن يكون للإضافة : إضافة أخرى . ولزم التسلسل .

العاشر : إن عندكم : أن الجسم حادث . فحدوثه ليس نفي[2] ذاته . وإلا لزم كونه حادثاً في الزمان الثاني [وذلك محال . لأن حدوثه في الزمان الثاني[3] يقتضي أن يقال : إن الموجود قد وجد مرة أخرى . وهو محال ، وإذا ثبت هذا ، فذلك الحدوث لا بد وأن يكون حادثاً . فحدوث الحدوث زائداً عليه . ولزم التسلسل .

واعلم : أن في هذه الأمثلة كثرة وفيها ذكرناه كفاية في المقصود . لأنه إذا كان لا سبيل إلى إثبات هذه المعاني ، إلا بالتزام هذه التسلسلات ، وبالاعتراف بدخول ما لا نهاية له في الوجود ، علمنا : أن إنكار[4] هذا الأصل ، يوجب نفي الحقائق والمعاني ، ويوجب الدخول في السفسطة . وذلك محال . فعلمنا : أنه لا بد من الاعتراف بدخول ما لا نهاية له في الوجود ، وذلك يبطل ما ذكرتموه .

لا يقال : جملة هذه الصور التي ذكرتموها ، أمور إضافية نسبية . والإضافات والنسب لا وجود لها في الأعيان . وإنما هي أمور يعتبرها العقل ، ويفرضها الذهن فقط . وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل . لأنا نقول : هذا الكلام في غاية الضعف ، وذلك لأنا نقول : ذات المؤثر ، هل هي مؤثرة في الأثر في نفس الأمر ، أو ليس كذلك ، [بل[5]] هذه المؤثرية غير حاصلة في نفس الأمر ، وإنما يفرضها العقل ، ويعتبرها الذهن فقط ؟ فإن كان الأول فهذه المؤثرية حاصلة في نفس الأمر ، وحينئذ يلزم التسلسل على ما قررناه .

---

(١) وبين (ت ، ط)
(٢) هو (ت ، ط)
(٣) من (ط ، س)
(٤) إمكان (ت ، ط)
(٥) من (ط)

وإن كان الثاني ، كان حاصل هذا الكلام : أن في نفس الأمر ، ليس المؤثر مؤثراً في الأثر ، وليس الذات موصوفة بالصفة ، وليس مثلاً للسواد ، ولا ضداً للبياض ، ولا مخالفاً للحركة ، وذلك دخول في السفسطة وفي الجهالة . فعلمنا : أن الحق إما التزام محض السفسطة ، وإما التزام التسلسلات ، والاعتراف بدخول ما لا نهاية له في الوجود ، وذلك هو المطلوب .

فهذا هو تقرير وجه السؤال على الدليل المذكور .

ثم نختم الكلام في هذه السؤالات بكلام آخر : وهو أنا نقول : دليل الشفع والوتر في غاية الخساسة . وذلك لأن العدد الذي يوصف بكونه شفعاً أو وتراً ، هو العدد المتناهي . فأما بتقدير كون العدد غير متناه ، فإنه يمتنع وصفه بكونه شفعاً أو وتراً . وعلى هذا لا يمكن وصف العدد بكونه شفعاً أو وتراً ، إلا إذا كان متناهياً . وأنتم بينتم كونه متناهياً ، على كونه شفعاً أو وتراً . وذلك يوجب الدور . وهذا [أيضاً[٢]] هو الاعتراض على قوله : « إن كل عدد ، فإن نصفه أقل من كله» وذلك لأن العدد الذي له نصف، هو العدد المتناهي، فما لم يثبت كون العدد متناهيا ، امتنع أن يفرض له نصف . وأنتم تثبتون كونه متناهياً ، بالبناء على إثبات النصف [له[١]] وذلك يوجب الدور . فهذا تمام الكلام في تقرير السؤال . [والله أعلم[٢]]

والجواب : أما السؤال الأول : وهو قوله[٣] : « الحركة الفلكية شيء واحد متصل ، وليس لها أعداد وأبعاض »

فنقول : لنا في الجواب عنه وجوه :

الأول : إن أجزاء الحركة . بعضها ماضية ، وبعضها مستقبلة ، وهما معدومان في الحال ، والجزء الماضي هو الذي وجد وفني ، بعد وجوده . والجزء

---

(١) من (ط)
(٢) من (ت ، ط)
(٣) قولهم (ط، س)

المستقبل هو الذي لم يوجد ، وسيصير موجوداً ، وإذا اختلفت خواص الأجزاء المفترضة في تلك الحركة إختلافاً على سبيل الوجوب ، وجب الاعتراف بحصول الأجزاء والأبعاض .

الثاني : إن الحركة ماهيتها التغير من حال إلى حال ، ولا شك أن الحالة المتنقل عنها ، مغايرة للحالة المتنقل إليها . وذلك يوجب التغير والتعدد .

الثالث : إن في كل دورة ، حصول للكوكب طلوع من المشرق ، ووصول إلى نصف النهار ، وغروب في المغرب . ولا شك أن هذه الأحوال متغايرة متعددة . وحينئذ يحصل الغرض [والله أعلم[1]]

وأما السؤال الثاني : وهو قوله : « مجموع الحوادث لا وجود له البتة ، ومالا وجود له ، يمتنع الحكم عليه بقبول الزيادة والنقصان » .

فنقول : لنا في الجواب عنه وجوه :

الأول : إن قولنا : مجموع الحوادث قد وجد . أعم من قولنا : مجموع الحوادث قد وجد بصفة الاجتماع . والدليل عليه : أن القائل إذا قال : رأيت جملة أهل البلد . فإنه يصح أن يقال [له[2]] : أرأيت جملتهم بصفة الاجتماع أو لا بصفة الاجتماع ؟ وذلك يدل على أن المفهوم من رؤيتهم بجملتهم ، أعم من المفهوم من رؤية جملتهم صفة الاجتماع . فكذلك قولنا : جملة الحوادث الماضية قد وجدت ، أعم من قولنا : إن جملة الحوادث الماضية قد وجدت بصفة الاجتماع . وأنتم إنما أبطلتم هذا المفهوم الخاص . وظاهر : أنه لا يلزم من كذب الخاص ، كذب العام . فثبت : أنه لا يلزم من كذب قولنا : جملة الحوادث الماضية وجدت بصفة الاجتماع : كذب قولنا : جملة الحوادث قد وجدت . بل نقول : الدليل على أن جملة الحوادث قد وجدت : أنه يصدق قولنا : إن جملة الحوادث قد وجدت بصفة الافتراق والتعاقب . وقولنا : جملة

---

(١) من (ت ، ط)
(٢) من (ط)

الحوادث قد وجدت ، جزء من قولنا : جملة الحوادث قد وجدت بصفة الافتراق. ومتى صدق المركب، فقد صدقت أجزاؤه لا محالة. فوجب أن يصدق قولنا : إن جملة الحوادث قد وجدت .

فالحاصل : أنهم أقاموا الدليل على بطلان الخاص ، ثم استدلوا به على بطلان العام . وذلك باطل . وأما نحن فقد أقمنا الدلالة على صدق الخاص ، ثم استدللنا به على صدق العام . وذلك[1] حق .

والوجه الثاني : إن قولهم : « إن جملة الحوادث الماضية ، لا يصح الحكم عليها البتة » : كلام متناقض من وجوه :

الأول : إنهم حكموا بامتناع الحكم عليها . فهذا حكم على تلك الجملة بهذا الامتناع . فيلزم من هذا الاعتبار.

والثاني : إنا إذا قلنا : الأحوال الماضية لا نهاية لها . فهذه قضية . [ولكل قضية[2]] موضوع ومحمول . فالموضوع في هذه القضية ، إما كل واحد من تلك الأحوال الماضية ، وهو ظاهر الفساد . لأن كل واحد منها لا يصدق عليه أنه أمور متناهية . وإما كل تلك الأمور وجملتها . وحينئذ يكون هذا اعتراف بأنه يمكن الحكم على ذلك [الحكم[3]] وعلى تلك الجملة ، بأحكام معلومة . وذلك يبطل قولهم : إنه لا يمكن الحكم عليه البتة .

والثالث : إنهم يقولون : الأحوال الماضية دائمة مستمرة من الأزل إلى الأبد . فالمحكوم عليه بالاستمرار من الأزل إلى الأبد : ليس هو كل [واحد[4]] من تلك الحوادث بل مجموعها . وذلك يناقض قولهم : إن ذلك المجموع لا يمكن الحكم عليه .

---

(١) وهو (ت ، ط)
(٢) من (ط)
(٣) من (ط)
(٤) من (ط)

وأما السؤال الثالث : وهو النقض بالصور المذكورة .

فالجواب عنه : إن هذه الصورة بأسرها أمور ، إضافية نسبية . والإضافات والنسب يمتنع أن تكون موجودة في الأعيان ، وإلا لزمت التسلسلات، والتزام التسلسل: محال في العقول. والدليل عليه: أن المعقول من التسلسل : التزام القول بوجود أمور متتالية متلاصقة مادة إلى غير النهاية . ومعلوم : أن هذا المعنى لا يحصل إلا عند الاعتراف بوجود أشياء متلاصقة متواصلة ، لا يتخللها شيء آخر . إلا أنا نقول : القول بكون الإضافات موجودات في الأعيان ، يبطل ذلك . ولنذكر تقرير هذا الكلام في مثال واحد فنقول : لو كانت المؤثرية صفة زائدة على ذات المؤثر وعلى ذات الأثر ، فهل ههنا شيء يؤثر في شيء آخر ، أم لا ؟ فإن كان الأول : لا يكون بين المؤثر وبين أثره، المتصل به: واسطة. إلا أن هذا مع القول بكون الإضافات أموراً موجودة [في الأعيان[1]] محال . لأن كون ذلك المؤثر مؤثراً في أثره : متوسط بينهما . فحيث صدق أنه ليس بينهما متوسط [صدق أنه حصل بينهما متوسط[2]] وهذا محال . وإن كان الثاني : وهو أنه ليس ههنا شيء يؤثر في شيء : كان هذا نفياً للتأثير [والمؤثر[3]] وذلك باطل . وكذا القول في موصوفية الذات بالصفة . فيثبت بما ذكرنا: أنه لو كانت الإضافات موجودة في الأعيان لزم القول بالتسلسل، وثبت : أن ذلك محال ، فوجب القطع بأن الإضافات لا وجود لها في الأعيان البتة . ولما كان جميع النقوض التي أوردتموها من باب الإضافات ، ثبت أن شيئاً منها غير موجود في الأعيان ، لا بمجموعها ولا بآحادها ، بخلاف الحوادث الماضية ، فإنه وإن لم توجد جملتها على سبيل الاجتماع ، إلا أنه وجدت جملتها على سبيل التعاقب [والتوالي[4]] فظهر الفرق . فهذا غاية ما يحضرنا في تقرير هذه الحجة ، بعد الأفكار المتوالية فيها ، في مدة أربعين سنة . والله ولي التوفيق .

---

(١) من (ت ، ط)
(٢) من (ط)
(٣) من (ط ، س)
(٤) من (ط)

الحجة الثانية في بيان أنه يمتنع وجود حوادث لا أول لها : أن نقول : الحركة عبارة عن الانتقال من حالة إلى حالة . ومن المعلوم بالضرورة : أن الانتقال من حالة إلى حالة ، يجب كونه مسبوقاً بالحالة المنتقل عنها . فماهية الحركة وحقيقتها ، تقتضي المسبوقية بالغير ، وحقيقة الأزل تنافي المسبوقية بالغير ، فكان الجمع بين حقيقة الحركة وبين حقيقة الأزل : جمعاً بين النقيضين ، وهو محال . فوجب القطع بامتناع حصول الحركة في الأزل .

الحجة الثالثة : أن يقال : إنه حصل شيء من الحوادث في الأزل ، أو يقال : لم يحصل شيء من الحوادث في الأزل . والثاني : يوجب الاعتراف بثبوت أول وبداية [للحوادث[1]]وأما الأول فنقول : إنه لما حصل شيء من الحوادث في الأزل ، فذلك الحادث إن كان مسبوقاً بالغير[2] لزم كون الأزل مسبوقاً بغيره . وهو محال . وإن لم يكن مسبوقاً بالغير كان ذلك الحادث : أول الحوادث . فيكون قد حصل للحوادث أول . وهو المطلوب .

الحجة الرابعة : وهي أن نقول : لو فرضنا حدوث حوادث يكون كل واحد منها مسبوقاً بغيره ، لا إلى كل واحد من تلك الحوادث مسبوقاً بعدم لا أول له . ولو كان الأمر كذلك ، لكانت تلك العدمات[3] بأسرها حاصلة في الأزل على سبيل الجمع .

إذا ثبت هذا فنقول : إما أن يحصل [شيء[4]] في الأزل من الموجودات أو لم يحصل . والأول محال ، لأنه يقتضي أن يكون السابق مقارناً للمسبوق . لأنه لما كان عدمه حاصلاً في الأزل ، وكان أيضاً وجوده حاصلاً [في الأزل[5]] فقد حصل وجوده مع عدمه ، وعدمه سابق [على وجوده[6]] فيلزم كون السابق

---

(١) من (ت ، ط)
(٢) بغيره (ت ، ط)
(٣) المعدومات (ط ، ت)
(٤) يحصل في الأزل شيء من الموجودات (ت ، ط)
(٥) من (ت ، ط)
(٦) من (ت ، ط)

مقارناً للمسبوق . وذلك محال . والثاني : يفيد المطلوب . لأنه لما لم يحصل [شيء[1]] من الموجودات في الأزل ، كان قد حصل لكل الموجودات أول وبداية . وهو المطلوب .

فإن قيل : هذه الدلائل الثلاثة ، حاصلها يرجع إلى حرف واحد ، وهو أنكم تعتقدون كون الأزل : ظرفاً لقدم الحوادث .

ثم نقول : لما حصل فيه عدم الحوادث ، امتنع أن يحصل فيه وجودها ، وإلا لزم اجتماع النقيضين في وقت واحد وهو محال . وهذا الكلام صحيح كامل ، لو كان الأزل عبارة عن وقت معين وزمان معين . لكن من المعلوم بالضرورة : أن ذلك محال . لأن كل وقت يشار إليه ، وكل زمان يفرضه العقل ، فإنه يكون وقتاً معيناً مشخصاً ، ويكون خارجاً عن الأزل ، ومبايناً له ، فكانت الدلائل التي ذكرتموها محض المغالطة .

السؤال الثاني : إن دلائلكم إن صحت ، لزم منها القول بامتناع حدوث الحادث في الأزل . فنقول : هذا باطل . لأنه لا شك أن حدوث الحوادث ممكن في لا يزال . فلو فرضنا : أنها كانت ممتنعة الحصول في الأزل ، ثم صارت ممكنة الحصول في لا يزال ، وجب أن يكون لتلك الإمكانات أول وبداية . إلا أن ذلك محال لوجهين : **الأول** : يلزم أن يقال : إن هذه الماهيات انقلبت من الامتناع الذاتي ، إلى الإمكان الذاتي . وهو محال .

والثاني : وهو أن كل وقت يفرض كونه أولاً لصحة حدوث الحوادث ، فقد كانت الصحة حاصلة قبله . لأن بتقدير أن تحدث الحوادث قبل ذلك الوقت بيومين فقط ، لا يصير قديماً أزلياً . فيثبت : أن دلائلكم توجب إثبات أول لصحة حدوث الحوادث . وثبت : أن إثبات هذه الأولية باطل ، فكانت هذه الدلائل باطلة .

السؤال الثالث : أن نقول : هذه الدلائل الثلاثة ، التي ذكرتموها في

---

(١) من (ط)

امتناع حدوث الحـوادث في جانب الأزل ، ووجـوب انتهائهـا إلى أول ، يوجب عليكم امتناع حدوث الحوادث في الأبد ، ووجوب انتهائها إلى آخر .

ولنقرر ذلك في كل واحد منها :

فـأمّا الـوجه الأول : [من هـذه الـوجـوه[1]] فهـو أنكم قلتم : حقيقـة الحركة تقتضي المسبوقية بالغير ، وحقيقة الأزل تنافي المسبـوقية بـالغير ، والجمـع بينهما محال. فوجب انتهاء الحوادث إلى أول. فنقول: كما أن كل جـزء من أجزاء الحركة ، يجب أن يكـون مسبوقاً بجزء آخـر ، فكذلـك يجب أن يكون ملحـوقاً بجـزء آخر ، إذ لـو بقي ذلك الجـزء لانقلب سكونـاً . وكلامنـا فيـا إذا كـانت الحركة باقية .

إذا عرفت هذا فنقول : كما أن حقيقة الحركـة تقتضي المسبوقيـة بالغـير ، فكذلك تقتضي الملحوقية بالغير ، وحقيقة الأبد تنافي الملحوقيـة بالغـير ، والجمع بين الحركة وبين الأبـد : محال . فـوجب انتهاء الحـركات في جـانب الأبد ، إلى آخر . وكما أن هذا الكلام فاسد ، فكذا ما ذكرتموه .

وأمـا الـوجـه الثـاني : وهـو قـولكم : « هـل حصـل في الأزل شيء من الحـوادث أم لا ؟ » [نقلنـا في جـانب الأبـد[2]] فـإن لم يحصـل فيـه شيء من الحوادث ، فللحوادث آخر على سبيل الوجوب . وإن حصل في الأبـد شيء من الحوادث ، فهل حصل عقيبه شيء آخـر ، أم لا ؟ فإن كـان الأول فقد حصـل بعد الأبد شيء آخر ، وذلك محال . لأن الأبد ينافي الملحوقية بالغير ، وما حصل بعده شيء آخر فهو ملحوق بالغير ، والجمع بينهما محال . وإن كان الثـاني : وهو أنه لم يحصل بعد ذلك الحادث شيء آخر ، فحينئذ يكون ذلك الشيء آخراً لكل الحوادث ، فيكون لكل الحوادث آخر على سبيل الوجوب . وذلك محال .

وأمّا الوجه الثالث من هذه الوجوه الثلاثـة : فهو أن نقـول : لما وجب في كل واحد من الحـوادث ، أن يحصل بعـده :[3] عدم لا آخـر له ، كـان مجموع

(١) من (ط ، س)
(٢) من (ط)
(٣) لعلها : عدم آخر ، لا آخر ، له .

هذه العدمات حاصل في الأبد ، فإما أن يحصل في الأبد شيء من الموجودات أو لم يحصل . فإن كان الأول لزم أن يحصل السابق والمسبوق معاً ، وهو محال . وإن كان الثاني فحينئذ لم يحصل في الأبد شيء من الحوادث ، فوجب أن يحصل للحوادث آخر ونهاية .

فيثبت : أن هذه الدلائل الثلاثة التي ذكرتموها إن أوجبت أن يحصل للحوادث أول ، فكذلك أوجبت أن يحصل للحوادث آخر . ولما بطل ذلك ، علمنا أن هذه الدلائل مغالطات ، نشأت من اعتقاد : أن الأزل وقت معين في الماضي ، وأن الأبد وقت معين في المستقبل . ولما كان ذلك باطلاً ، كانت هذه الدلائل التي ذكرتموها فاسدة .

السؤال الرابع : إن دل ما ذكرتم على امتناع حوادث لا أول لها . فههنا ما يدل على وقوعه لا محالة . وهو من وجهين .

الأول :[1]] : إن بديهة العقل حاكمة بأن كل أمر حادث ، فلا بد له من سبب حادث ، أو إن كان ذلك السبب قديماً ، إلا أن تأثيره في ذلك الأثر الحادث ، كان موقوفاً على شرط حادث . ألا ترى أن القائلين بالحدوث يقولون : العالم إنما حدث في الوقت المعين ، لأن إرادة الله تعالى تعلقت بإحداث العالم في ذلك الوقت المعين . وهذا في الحقيقة اعتراف بأن تأثير قدرة الله في وجود العالم ، كان موقوفاً على حدوث ذلك الوقت . فثبت : أن كل حادث ، فإنه لا بد وأن يكون معللاً بسبب حادث . وإن كان معللاً بسبب قديم ، إلا أن تأثير ذلك السبب [القديم[2]] في ذلك الحادث ، كان موقوفاً على شرط حادث ، وعلى كلا التقديرين ، فهذا يقتضي أن يكون كل حادث ، مسبوقاً بحادث [آخر[3]] لا إلى أول .

---

(1) من (ط)
(2) من (ط)
(3) من (س)

والثاني : إن كل حادث ، فإن عـدمه يكـون سابقـاً على وجـوده ، وذلك السبق أمـر ما من الأمـور ، كان حـاصلاً قبـل حـدوث ذلـك الحـادث . وهـذا يقتضي أن يكون كل حادث ، مسبوقاً بحادث آخر ، لا إلى أول .

فهذه جملة السؤالات على هذه الوجوه [والله أعلم[1]]

والجواب :

أما السؤال الأول : وهو قوله : « هذا الخيال إنما وقع لتوهم كون الأزل وقتاً معيناً » قلنا : إنه لا حاجة في تقرير هذه الدلائل إلى ما ذكرتموه . وبيـانه في الـدليل الثـالث أن نقول : إن كـل واحد من الحـوادث ، مسبوق بعـدم لا أول له . فلو قدرنا كل واحد من تلك العدمات شيئاً موجوداً ، لكـان كل واحـد من تلك الأشياء قديماً . وتلك القدماء لا بد وأن تكون متقارنة الوجود في حيزها ، وإلا لكان حصـول بعضها بعـد الغير . وذلـك يقدح في كـونها قـدمـاء . وإذا كـانت تلك الأشياء متقارنة في الوجود ، امتنع أن يحصـل معها[2] شيء من الحـوادث . لأن أحد الأمور الحـاصلة عند تلك المقـارنة ، وهـو عدم هـذا الحادث . فلو حصـل وجـود هذا الحـادث معه ، لكـان وجود الشيء مقـارناً لعـدمـه . وإنـه محـال . فيثبت : أنا متى فرضنا أن لكل واحد منها عدماً سـابقاً عليـه ، لا أول له وجب الحكم بكون كلها مسبوقاً بالعدم .

وأما السؤال الثاني : وهو المعارضة بالصحة . فنقول : نحن نسلم أنـه لا بداية لصحة حدوث الحوادث . ومع هذا فإنه لا يلزم صحة حدوثها في الأزل . والـدليل عليـه : أنا إذا أخـذنا مـوجوداً ممكن الـوجود ، بشـرط كونـه مسبـوقـاً بالعدم ، سبقاً زمانياً . فهذا الشيء بهذا الشرط ، لا أول لإمكان وجوده . لأنه لا وقت يجعل أولاً لصحة وجـوده ، إلا وتلك الصحة كـانت حاصلة قبـل ذلك الوقت . ثم مع هذا لا يلزم صحة كـونه أزليـاً ، لأن الأزلي هو الـذي لا يكون

(١) من (ط ، ت)

(٢) بعضها (ت ، ط)

مسبوقاً بالعدم . وهذا الشيء قد أخذناه بشرط كونه مسبوقاً بالعدم ، فكان كونه أزلياً : محال . فكذا ههنا .

وأما **السؤال الثالث** : فجوابه : أن الشرط في كون الحادث حادثاً : أن يكون مسبوقاً بالعدم . وليس الشرط في كونه حادثاً : كونه ملحوقاً بالعدم . فيثبت : أن حصول العدم قبل وجود[1] الحادث : واجب . أما حصول العدم بعده : فليس بواجب . فظهر الفرق .

وأما **السؤال الرابع** : فقد سبق الكلام فيه [والله أعلم[2]]

الحجة الخامسة في بيان أنه لا بد للحوادث من أول : أن نقول : الحوادث بأسرها فعل فاعل مختار ، وكل ما كان كذلك ، فله أول . فالحوادث بأسرها يجب أن يكون لها أول .

بيان المقدمة الأولى :

إنّ هذه الحركات أمور حادثة ، وكل حادث فله مؤثر ، وذلك المؤثر إما أن يكون موجباً ، وإما أن يكون مختاراً . لا جائز أن يكون ذلك المؤثر موجباً ، لأن الموجب يلزم من دوامه ، دوام الموجب . فلو كان المؤثر في وجود كل جزء من الأجزاء المفترضة في الحركة الفلكية موجباً بالذات ، لوجب أن يدوم ذلك الجزء من الحركة بدوام ذلك الموجب ، لكن دوام جزء من أجزاء الحركة محال . لأن ذلك الجزء المعين من الحركة ، عبارة عن حصول الجسم في ذلك الحيز المعين ، بعد أن كان حاصلاً في حيز آخر . ولو بقيت هذه الحالة لصار سكوناً لا حركة . فيثبت : أن القول ببقاء الجزء المعين من الحركة يوجب عدم الحركة ، والتقدير تقدير بقاء الحركة . فثبت : أن المؤثر في وجود الحركة ، يمتنع أن يكون موجباً بالذات . فلا بد وأن يكون فاعلاً بالاختيار [والفاعل بالاختيار[3]] يجب كونه سابقاً على فعله ، فوجب أن يكون فاعل حركات الأفلاك ، سابقاً في

---

(١) حدوث (ط)
(٢) من (ت ، ط)
(٣) من (ط)

وجوده عليها . وكل ما كان مسبوقاً بوجود غيره ، فلوجوده أول . فيلزم أن يحصل لجميع الحوادث[1] أول وبداية . وهو المطلوب . فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون المؤثر في وجود هذه الحركات موجباً بالذات ؟ قوله : « لا يلزم[2] أن يدوم كل جزء من الأجزاء المفترضة في تلك الحركة ، لأجل دوام ذلك الموجب » قلنا : لا نسلم أن ذلك لازم . وبيانه : أن الموجب لنزول الثقيل هو ثقله الطبيعي ، وذلك الثقل باقي في الأحوال كلها . ولم يلزم عن بقاء ذلك الثقل ، بقاء كل واحد من الأجزاء المفترضة [في حركة[3]] ذلك الثقيل ، فكذا ههنا . بل التحقيق : أن نقول : إيجاب ذلك الثقل للجزء المتأخر من الحركة ، مشروط بحصول الجزء المتقدم : فالموجب والمؤثر هو الثقل . إلا أن إيجابه لكل جزء من الأجزاء المفترضة في تلك الحركة مشروط بانقضاء الجزء المتقدم . وعلى هذا التقدير لا يلزم من دوام العلة الموجبة لتلك الحركة ، دوام كل جزء من أجزاء تلك الحركة . وهذا الكلام قد أطنبنا في تقريره ، حيث نقلنا [مذهب الحكماء في كيفية كون المبدأ[4]] القديم علة لوجود الحوادث المتعاقبة .

السؤال الثاني : هب أن المؤثر فيها فاعل مختار . إلا أنكم تدعون [كون[5]] ذلك الفاعل المختار ، فاعلاً لكل واحد من أجزاء تلك الحركة ، أو تدعون كونه فاعلاً لجميعها ؟ فإن [كان[6]] الأول ، كان اللازم منه كونه متقدماً على كل واحد من تلك الأجزاء . لكن لم قلتم : إنه لما كان متقدماً على كل واحد من تلك الحركات ، وجب كونه متقدماً على مجموعها ؟ فإن هذه المقدمة إن صحت ، لم يكن بنا حاجة إلى هذا الدليل الطويل . بل نقول : لما كان العدم سابقاً على [كل واحد من الحوادث ، وجب كونه سابقاً على[7]] كلها . فإن لم يجب هذا لم يجب [أيضاً[8]] ما ذكرتموه . وأما إذا ادعيتم كونه تعالى فاعلاً لكل واحد منها ولمجموعها أيضاً . فنقول : نسلّم : أنه تعالى فاعل

---

(١) الحركات (، ط)
(٢) يلزم (ت ، ط)
(٣) اله (ت ، ط)
(٤) من (س)
(٥) من (ط)
(٦) من (ط)
(٧) من (ط)
(٨) من (ط)

لكل واحد منها ، لكن لا نسلم : كونه تعالى فاعلاً لمجموع تلك الحركات ، من حيث إنه مجموع والدليل عليه : أن المجموع واجب الحصول عند حصول كل واحد من الأفراد ، وما كان واجب الحصول بسبب ، امتنع افتقاره إلى سبب آخر .

السؤال الثالث : سلمنا : أن مجموع الحركات : فعل فاعل مختار ، فلم قلتم : إن كل ما كان فعلاً لفاعل مختار ، وجب أن يكون محدثاً ؟ وقد سبق خمسة عشر وجهاً ، فيما سبق : [كل وجه يدل على[1]] أن المفتقر إلى الفاعل لا يجب أن يكون مسبوقاً بالعدم سبقاً زمانياً . والذي نقرره : أن هذا الفاعل المختار ، إما أن يكون قد حصل عنه كل ما لابد منه في حصول تلك المؤثرية ، أو لم يحصل ذلك . فإن كان الأول امتنع تخلف الأثر عنه ، على ما سلف تقريره . وإن كان الثاني افتقر حدوث تلك الاعتبارات إلى مؤثر آخر .

السؤال الرابع : إن الدليل الذي ذكرتم إن [ثبت[2]] وصح ، وجب أن يحصل للمدة ابتداء . وذلك محال . لأن كل وقت يفرض كونه أولاً لكل الأوقات ، فإن صريح عقلنا يثبت له قبلاً ، ويحكم بأن عدمه كان متقرراً قبله وإذا كان دليلكم يوجب الانتهاء إلى قبل أول ، لا قبل قبله . وكان ذلك مدفوعاً في بديهة العقل ، وكان الإقرار بمقتضى البديهيات أولى من الإقرار بمقتضى الدليل الغامض ، المشتبه الذي ذكرتم . علمنا حينئذ : أن كلامكم ساقط . [والله أعلم[3]]

والجـواب :

أما السؤال الأول : وهو قوله : « إن صدور كل جزء من أجزاء الحركة عن ذلك الموجب القديم ، مشروط بانقضاء الجزء الذي كان متقدماً عليه » فجوابه : ما تقدم تقريره . وهو أن صيرورة ذلك الموجب مؤثراً في حصول ذلك

---

(١) زيادة
(٢) من (ت ، ط)
(٣) من (ط)

الجزء المتأخر ، بعد أن كانت غير مؤثرة فيه : لا بد له من سبب ، وذلك السبب إن كان هو ذلك الحادث ، لزم الدور أو غيره . ويلزم التسلسل ، وكلاهما محالان . فثبت : أن هذا الكلام باطل .

ولقائل أن يقول : مدار هذا الكلام على أن الشيء الذي يصدق عليه : أنه ما كان مؤثراً ، ثم صدق عليه أنه صار مؤثراً . فإن تلك المؤثرية لا بد لها من سبب وعلة وموجب . فنقول : إن صدق هذا الكلام ، فقد بطل القول بحدوث العالم . لأنه لو كان العالم محدثاً لصدق على الباريء تعالى ، أنه ما كان مؤثراً فيه . وحينئذ يلزم افتقار تلك المؤثرية الحادثة إلى سبب وعلة وموجب . فإن كان ذلك السبب هو العالم ، لزم الدور . وإن كان شيئاً آخر ، لزم التسلسل . فثبت : أن حدوث المؤثرية إن أوجب ما ذكرتم ، ألزمكم القطع بفساد القول ، بحدوث العالم . وأما إن لم يوجب حدوث المؤثرية : افتقارها إلى سبب آخر ، فقد سقط هذا الكلام بالكلية .

وأما السؤال الثاني : وهو قولكم[1] : « إنه تعالى فاعل لكل واحد من تلك الحوادث ، أو فاعل لمجموعها » فنقول : لما سلمتم كونه تعالى فاعلاً لكل واحد من تلك الحوادث ، وجب كونه فاعلاً لمجموعها . قوله : « المجموع واجب الحصول عند حصول آحاده» قلنا: تعنون به: أنه واجب الحصول عند كل واحد من آحاده ، أو تعنون به : أنه واجب الحصول عند مجموع آحاده ؟ والأول : ظاهر الفساد . لأن العشرة لا تكون واجبة الحصول عند حصول كل واحد من آحادها . والثاني أيضاً : ظاهر الفساد لأن العشرة ليست إلا جملة آحادها . فحينئذ يرجع حاصل الكلام : إلى أن المجموع واجب الحصول ، عند حصول المجموع . وذلك يقتضي تعليل الشيء بنفسه . وإنه محال .

وأما السؤال الثالث : وهو قوله : « تقدم الفاعل على الفعل : غير واجب » فنقول : هذا باطل . لأن الفاعل المختار ، هو الذي يفعل بواسطة

---

(١) قولهم (ط)

القصد[1] والقصد إلى إيجاد الشيء حال بقائه : محال معلوم الامتناع بالبديهة . وأما الوجوه التي ذكرتموها فنحملها على الموجب بالذات . وذلك غير ممتنع . إنما الممتنع حصول الفعل بالفاعل المختار ، مع كون ذلك الفعل قديماً .

وأما السؤال الرابع : وهو قولكم : [2] « إن دليلكم يوجب انتهاء المدة إلى المبدأ ، لا يحصل قبله قبل البتة ، وذلك مدفوع في بديهة العقل ، فكان دليلكم دفعاً للعلم البديهي ، فيكون باطلاً » قلنا : لا نسلم : أن إثبات مبدأ المدة والزمان مدفوع في بديهة العقل . والدليل عليه : أن العقلاء اختلفوا فيه ، ولو كان بديهياً لما وقع الاختلاف فيه .

الحجة السادسة : لو لم يكن للأدوار الماضية أول ، لكانت الأدوار الماضية غير متناهية ، وما لا نهاية له ، لا ينتهي . فلو كانت الأدوار الماضية غير متناهية ، لامتنع ابتداؤها[3] ولما دل الحس على انتهاء الأدوار الماضية [إلى هذا اليوم[4]] علمنا : أن الأدوار الماضية لها أول .

اعترض الخصم عليه . فقال : إن هذه الحوادث لا نهاية لها من جانب الأزل ، وهي متناهية من الجانب الذي يلينا ويتصل بنا . وكونه غير متناه من أحد الجانبين ، لا يناقض كونه متناهياً من الجانب الآخر . فإن قال المستدل : المراد من هذا الدليل : أن الدورات الماضية لو كانت غير متناهية في العدد ، لامتنع انتهاؤها إلى طرف معين ، ومقطع معين ، وحينئذ يظهر وجه الاستدلال .

قال المعترض: الأعداد التي لا نهاية لها ، إذا ابتدأت من وقت معين ، امتنع انتهاؤها إلى وقت آخر ، يحكم فيه بأن كل ما لا نهاية له ، قد خرج إلى الفعل ، فيما بين هذين الطرفين . لأن على هذا التقدير تكون [مدة[5]] حدوثها

---

(١) الفعل (ط ، ت)

(٢) قولهم (ط)

(٣) انتهاؤها (ت ، ط)

(٤) من (ت ، ط)

(٥) من (ط)

محصورة بين حاصرين ، وذلك يمنع من القول بكونها غير متناهية في العدد . إلا أن هذا المحال ، إنما يلزم ، لو قلنا : إن تلك الحوادث ابتدأت بالحدوث من وقت معين . وهذا هو عين المطلوب . فتصير صحة الدليل . موقوفة على صحة المطلوب . وذلك باطل . وأما إن رفعنا هذا الشرط ، وقلنا : إن الحوادث التي لا أول لها ، يمتنع انتهاؤها إلى طرف معين من الجانب الذي يلينا . فهذا عين[1] محل النزاع ، فلا يمكن جعله دليلاً على صحة محل النزاع .

الحجة السابعة : لا شك أن حصول هذا اليوم الذي نحن فيه ، موقوف على انقضاء ما قبله ، فلو كانت الأدوار الحاصلة قبل هذا اليوم ، أعداد غير متناهية ، لكان حصول هذا اليوم موقوفاً على انقضاء ما لا نهاية له ، لكن انقضاء ما لا نهاية له : محال . والموقوف على المحال : محال . فكان يلزم أن يمتنع حصول هذا اليوم . ولما حصل هذا اليوم ، علمنا : أن الأدوار الماضية لها أول .

اعترض الخصم فقال: قولكم: إن كل ما توقف حدوثه، على انقضاء ما لانهاية له، كان ممتنع الحصول: كلام يحتمل أمرين: أحدهما: أن يكون المشروط والشرط معدومين ، ثم كان ذلك المشروط مشروطاً بأن تتبدل[2] الحوادث بعد عدمها، وتنقضي منها أعداد لا نهاية لها . ثم يحدث بعد انقضائها ذلك المشروط . [والثاني : أن لا يعتبر كون المشروط[3]] والشرط معدومين . بل قلنا : إنه قد انقضى قبل هذا اليوم حوادث لا أول لها ، ثم [حدث[4]] عقيبها هذا اليوم . فإن أردتم بقولكم : لو كانت الحوادث الماضية غير متناهية ، لتوقف حدوث هذا اليوم على انقضاء أمور غير متناهية ، [فإن كان المراد هو[5]] الوجه الأول فهو باطل من وجهين :

---

(١) غير (ط) .
(٢) يبتدأ (ط)
(٣) من (ط)
(٤) من (ت ، ط)
(٥) من (ط)

أحـدهما : أن عـلى هذا التقـدير إنما يصح ، لـو حصل لجميـع الحوادث أول . وذلك عين المطلوب . فحينئذ تكون صحة المقدمة ، مـوقوفـة على صحـة المطلوب . وذلك يوجب الدور .

والثاني : إنا قلنـا لو لم يكن للحـوادث أول ، لزم هـذا التوقف . ثم إنـا بينا : أن هذا التوقف لا يحصل ، إلا إذا حصل للحوادث أول ، [فحينئذ يصير مقدم هذه الشرطية ، مناقضاً لتاليها . فإنه يلزم التوقف بالتفسير الثاني ، فحينئذ يرجع حاصل هذا الكلام إلى أنه لو لم يحصل للحوادث الماضية أول ، لكان[1]] إنما حصل هذا اليوم بعد إنقضاء ما لا نهاية له . فإذا ادعيتم : أن التـوقف بهذا التفسير محال ، كـان هذا إعـداة لعين الـدعـوى ، ويـرجـع حـاصله إلى كـون الدليل : عين المدلول . وهو باطل .

الحجة الثامنة : لو كانت الأدوار الماضية غير متناهية . لكـان ما لا نهايـة له ، قد حصل . وذلك محـال . لأن قولنـا : « حصل » : [ووجـد[2]] يدل : على أنّه تمّ وانقطع . وذلك يدل على التناهي . فيلزم أن يقال : إن غير المتناهي صار متناهياً . وذلك محال .

اعترض الخصم فقال : قولكم : « لو كانت الأدوار الماضية غير متناهية ، لكان ما لا نهاية له قـد حصل » : مقـدمة شـرطية . ومقـدم هذه الشـرطية هـو قولنا : « الأدوار الماضية غير متناهيـة » [وتاليهـا : قولنـا : « ما لا نهايـة له قـد حصل » أما المقدمة . وهي قولنا : « الأدوار المـاضية غـير متناهيـة[3]] فمرادنـا منه : أنه كان واحد[4] منها [قد حصل بحيث يكون كـل واحد منهـا [مسبوقـاً [بالآخر لا إلى] أول .

وأما التالي وهو قولنا : « إن ما لا نهاية له قـد حصل » : فـلا معنى إلا أن

---

(١) من (ط)
(٢) من (ط)
(٣) من (ط)
(٤) أن كل واحد منها مسبوقاً بأول ، وأما الثاني . . . الخ (ط ، ت)

كل واحد منها مسبوق بالآخر ، لا إلى أول .

وإذا ثبت هذا فنقول : إن أردتم بمقدمة هذه الشرطية وبتاليها ما ذكرتم . فحينئذ يكون المقدم عين التالي . وهو فاسد . وإن أردتم به مفهوماً آخر ، فلا بد من بيانه ليزول الاشتباه .

الحجة التاسعة : قالوا : كل واحد من الحوادث الماضية له أول ، فوجب أن يكون للكل أول . كما أنه لما كان كل واحد من الزنج : أسود ، وجب أن يكون الكل أسود .

اعترض الخصم . وقال : « حاصل هذا الكلام يرجع إلى أن [حكم[1]] الكل يجب أن يكون مساوياً لحكم كل واحد من أجزائه » وهذه القضية ليست حقه بحسب كليتها ، بل قد يحصل التساوي وقد لا يحصل .

والدليل على أنه قد لا يحصل التساوي : وجوه .

الأول : إن كل شيء وجزؤه ، لا يتساويان في كونه كلا وجزءاً . وذلك لأن الكل يصدق عليه : أنه كل ، ويكذب عليه أنه جزء . وأما الجزء فيصدق عليه : أنه جزء ، ويكذب عليه أنه كل . فثبت أن الكل والجزء لا يتساويان في كل الأحكام ، وكذلك كل واحد من أجزاء العشرة ليس بعشرة ، مع أن مجموع العشرة موصوف بأنه عشرة .

والثاني : إن لكل من الناس رأس [واحد[2]]وليس للكل رأس واحد .

والثالث : إن الجسم يجوز خلوه عن الحركة بعينها ، وعن السكون بعينه ، مع أنه لا يجوز خلوه عنها معاً .

والرابع : إن كل واحدة من المقدمتين لا توجب النتيجة ، و مجموعها يوجبها .

الخامس : إن كل واحد من أهل التواتر ، يجوز الكذب عليه . وأما

---

(١) من (ط)

(٢) من (ط)

مجموعهم فإنه لا يجوز الكذب عليهم . وأيضاً : الخطأ على كل واحد من الأمة جائز ، وعلى مجموعهم غير جائز ، عند من يقول : « اجتماع الأمة حجة »

السادس : إن دخول كل واحد من المقدورات التي لا نهاية لها في الوجود : ممكن . وإما دخولها بأسرها في الوجود ، فإنه غير ممكن . لأن دخول ما لا نهاية له : محال .

واعلم أن نظائر هذا الباب كثيرة . فقد ظهر أنه لا يجب أن يكون حكم المجموع مساوياً لحكم كل واحد من آحاد المجموع .

وأما المثال الذي ذكروه فضعيف . وذلك لأنهم إما أن يقولوا : حكم الكل يجب أن يكون مساوياً لحكم الجزء في جميع المواضع ، أو يقولوا : إن هذه المساواة قد تحصل في بعض الصور . فإن قالوا : بالوجه الأول كان المثال الذي ذكروه لا يفيد . لأن ثبوت الحكم في بعض الصور ، لا يدل على حقيقة القضية . وإن قالوا : بالوجه الثاني ، فذاك حق . لكن[1] لم قالوا : إن الحال في هذه المسألة ، يجب أن يكون على هذا الوجه ؟

واعلم أن ذكر[2] الصور الجزئية لا يدل على حقية المقدمة الكلية [أما ورود الحكم على بعض الصور على نقيض المدعي ، يدل على أن تلك المقدمة الكلية[3]] باطلة . ثم نقول : الفرق بين قولنا : لما كان كل واحد من الزنج أسود ، وجب أن يكون الكل أسود . وبين قولنا : لما كان كل واحد من الحوادث له أول ، وجب أن يكون للكل أول : وهو أن علمنا بأن كل واحد من الزنج أسود ، يوجب العلم الضروري ؛ بأن الكل أسود . أما علمنا بأن كل واحد من الحوادث له أول ، فإنه لا يفيد العلم الضروري : بأنه يجب أن يكون للكل أول . ولولا حصول الفرق بين البابين[4] وإلا لم يكن الأمر كذلك .

---

(١) يكن (ط ، ت)
(٢) ذكره (ت ، ط)
(٣) من (ط ، س)
(٤) الناس (ت ، س)

الحجة العاشرة : قالوا : حقيقة الحدوث تقتضي المسبوقية بالغير ، فكانت حقيقة الحدوث منافية لحقيقة الأزل . فالقول بحدوث الحوادث في الأزل محال .

واعترض الخصم فقال : المحكوم عليه بالحدوث عندي : هو كل واحد منها ، لا مجموعها . وكل واحد منها محكوم عليه بأنه ليس بأزلي . فإن قلتم : لما كان كل واحد منها : محكوم عليه بأنه ليس بأزلي امتنع أن يكون مجموعها أزلياً : كان هذا عوداً إلى الحجة التاسعة ، وقد سبق الكلام عليها . فهذا جملة الكلام في هذا الباب .

وللفلاسفة ههنا مقام آخر : قالوا : لا شك أن الدلائل التي ذكرتموها في وجوب أن تكون للمدة أول دلائل غامضة دقيقة مشتبهة لا يمكن الوقوف عليها إلابفكر دقيق ونظر غامض .

وأما مطلوبنا في هذا الباب : فهو أمر كل من وقف عليه على الوجه الملخص ، حكم صريح عقله بالصحة . وذلك لأن المفهوم من القبلية والبعدية [والتقدمية[1]] والتقدم والتأخر أمر لا يحصل إلا عند تقرر المدة والزمان . فإنه لا معنى للمدة والزمان إلا الموجود الذي بسببه تحصل هذه المفهومات . فإذ حكمنا بمقتضى ما ذكرتموه من الدلائل ، وجب أن نعتقد : أن للمدة والزمان أولاً وبداية . وحينئذ لا يحصل قبل ذلك الأول ، لا قبل ولا بعد ، ولا تأخر ولا تقدم البتة . إلا أن صريح العقل [حاكم[2]] بدفع ذلك . لأن بديهة العقل حاكمة بأن عدم ذلك الأول سابق عليه ومتقدم عليه . وبديهة العقل حاكمة أيضاً : بأنه يمكن فرض حوادث قبل ذلك الأول [بحيث تنتهي إلى ذلك الأول[3]] بعشرة دورات . ويمكن أيضاً : فرض حوادث أخرى ، تنتهي إلى ذلك الأول بعشرين[4] دورة . ويحكم صريح العقل بأن مبدأ هذا المفروض الثاني ، يجب أن يكون سابقاً على مبدأ المفروض الأول . فيثبت: أن دلائلكم

---

(١) من (ت ، ط)
(٢) من (ت ، ط)
(٣) من (ط)
(٤) بعشر دورات (ط)

توجب نفي القبلية والبعدية والتقدم والتأخر ، قبل حدوث ذلك المبدأ . وصريح العقل شاهد بأن هذه الأمور كانت حاصلة .

وتمام الكلام في هذا المقام : مذكور في باب الزمان ، في الفصل الذي نبين فيه : أن العلم بوجود المدة والزمان : علم بديهي لا يمكن إزالته عن العقل البتة . ويرجع حاصل الكلام : إلى أن دلائلكم توجب فساد ما علمت صحته بالبديهة ، فوجب القطع بفساد هذه الدلائل .

قال المتكلمون : لو كان العلم بوجوب حصول القبلية والبعدية والتقدم والتأخر ، علماً بديهياً لما وقع الخلاف فيه بين العقلاء . ولما وقع الخلاف فيه : علمنا أن ذلك ليس من البديهيات .

قالت الفلاسفة : المعتبر في تمييز البديهيات عن النظريات : الفطر السليمة الباقية على السلامة الأصلية . وأهل الجدل من المتكلمين قد فسدت فطرة نفوسهم الأصلية ، بسبب المواظبة على المجادلات والمنازعات . وأما من لم يمارس الجدل [والنظر[1]] فإنه تشهد فطرته بأن كل أمر حدث بعد أن لم يكن ، فعدمه سابق على وجوده ، فيكون [معنى[2]] القبلية والسبق حاصلاً قبل ذلك الحادث .

أجاب المتكلمون عنه : بأن هذا مجرد وهم وخيال ، ولا عبرة بهما البتة . فهذا منتهى الكلام في هذا الباب . والله أعلم [بالصواب[3]]

---

(١) من (ت ، ط)
(٢) من (ط)
(٣) من (ت ، ط)

الفصل الثالث

في

بيان أن الجسم يمتنع أن يكون ساكنا في الأزل

اعلم أن القائلين بقدم الأجسام فريقان :

الفريق الأول : الذين يقولون : إن الأجسام كانت في الأزل متحركة . وهؤلاء فريقان :

أحدهما : الذين يقولون : العالم قديم بمادته وصورته وشكله ، وأن الأفلاك والكواكب متحركة[1] أزلاً وأبداً . وهذا قول « أرسطاطاليس » وأتباعه .

والثاني : الذين يقولون : الموجود في الأزل أجزاء غير متجزئة[2] وكانت متحركة[3] حركات مضطربة من الأزل إلى الأبد ، ثم اتفق لها في حركاتها أن تصارمت فتكون منها السموات . وهذا قول : « ديمقراطيس[4] » وأصحابه . فإذا دللنا على امتناع وجود الحركة الأزلية ، فقد بطل هذان القولان .

وأما الفريق[5] الثاني : فهم الذين يقولون : العالم[6] قديم المادة ومحدث الصورة ، وزعموا : أن مادة العالم أجزاء صغيرة ، وكانت ساكنة في الأزل . ثم

---

(١) كانت متحركة (ت)

(٢) غير متحيزة (ت)

(٣) وكانت متفرقة متحركة (ط ، س)

(٤) بقراطيس (ت)

(٥) الطريق (ت)

(٦) العالم قديماً بالذات (ت)

إنه تعالى حركها وركب العالم منها . وهذا هو قول : أكثر الفلاسفة الذين كانوا قبل « أرسطاطاليس » .

ونحن في هذا المقام مشتغلون بإبطال هذا المذهب ، وإذا بطل ذلك ، حينئذ يتم لنا القول بحدوث الأجسام .

واعلم أنا نحتاج في هذا المقام إلى إقامة الدلالة على أنه يمتنع كون السكون أزلياً. ودليلنا على إثبات هذا المطلوب : أن نقول : لو كان السكون أزلياً ، لما جاز زواله . وقد جاز زواله ، فيمتنع كون السكون أزلياً . واعلم أن بتقدير أن يكون السكون عبارة عن عدم الحركة فإنه لا يصح هذا الدليل . لأن زوال العدم الأزلي جائز بالاتفاق ، إذ لو لم يجز ذلك ، لبطل القول بحدوث الأجسام . وبيانه من وجهين :

الأول : إن الخصم يقول : لو كان العالم حدثاً ، لكان عدمه أزلياً . ولو كان عدمه أزلياً ، لامتنع زواله . فكان يجب أن لا يوجد العالم . وحيث وجد ، علمنا أن عدمه كان أزلياً . ولما لم يكن عدمه أزلياً ، وجب أن يكون وجوده أزلياً .

والثاني : إنه لو كان العالم محدثاً ، لما كان الباريء تعالى موجوداً له في الأزل ، ولا مؤثراً فيه . ولو كان [عدم[1]] الموجدية والمؤثرية أزلياً لما زال هذا العدم . وحيث زال ، علمنا أن علم الموجدية ليس أزلياً ، فوجب أن يكون حصول الموجدية أزلياً وذلك يقتضي قدم العالم . فيثبت بهذا : أنه لا يمكن أن يقال : إن كل ما كان أزلياً ، فإنه يمتنع زواله .

بل يجب تخصيص هذه الدعوى بالأمور الوجودية . فيقال: إن كل ما كان موجوداً في الأزل ، فإنه يمتنع زواله ، وإذا ثبت هذا ، فيفتقر في تقرير هذا المطلوب إلى ثلاثة أمور :

فالأول : بيان أن السكون صفة موجودة .

---

(١) من (ت)

والثاني : بيان أن كل سكون ، فإنه جائز الزوال .

والثالث : أن كل ما كان جائز الزوال ، فإنه يمتنع كونه أزلياً .

وعند إثبات هذه المطالب [الثلاثة[1]] يظهر : أنه يمتنع كون الجسم ساكناً في الأزل .

فترتب هذا المطلوب على ثلاث مسائل :

المسألة الأولى في إثبات أن السكون يجب أن يكون صفة موجودة : اتفق المتكلمون على أن الأمر كذلك . واتفقت الفلاسفة على أن [معنى[2]] السكون : لا معنى له إلا عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك .

واحتج المتكلمون على أن السكون صفة موجودة بدلائل ضعيفة :

الحجة الأولى : قالوا : لو كان السكون عبارة عن عدم الحركة ، فالباريء تعالى غير موصوف بالحركة . فيلزم كونه ساكناً ، وأيضاً : الحركة غير موصوفة بالسكون ، فوجب كون الحركة ساكنة . وكذا القول في سائر الأعراض .

ولقائل أن يقول : إنا لا نقول : السكون : عبارة عن عدم الحركة على الاطلاق ، بل السكون عبارة عن عدم الحركة ، عن الشيء الذي يكون قابلاً للحركة . وعلى هذا التقرير ، فالكلام المذكور ساقط [والله أعلم[3]]

الحجة الثانية : قالوا : ليس جعل السكون عبارة عن عدم الحركة ، أولى من جعل الحركة عبارة عن عدم السكون ، فوجب القول ، إما بكون كل واحد منها عبارة عن عدم [الآخر[4]] وإما بكون كل واحد منهما صفة وجودية . والأول باطل لأنه إذا كان كل واحد منهما عبارة عن عدم [الآخر ، وكان كل واحد منها عدماً محضاً ، كان كل واحد منهما عبارة عن عدم[5]] العدم ،

---

(١) من (س)
(٢) من (س)
(٣) من (ت)
(٤) من (ط ، س)
(٥) من (ط ، س)

فيكون كل واحد منها صفة موجودة . مع أنا فرضنا كون كل واحد منهما عدماً محضاً ، وذلك متناقض . وإذا بطل هذا ، ثبت أن الحق هو كون كل واحد منهما صفة موجودة .

ولقائل أن يقول : إن قول القائل: ليس جعل السكون عبارة عن عدم الحركة ، أولى من العكس : إما أن يكون المراد منه : نفي الأولوية في نفس الأمر ، أو نفيها في أفكارنا وعقولنا . والأول ممنوع . فلم لا يجوز أن يكون أحدهم عدماً للآخر ، ويكون الآخر صفة موجودة . والثاني مسلّم ، إلاّ أنه [يجب علينا أن[1]] نتوقف في الحكم ، وأن لا نجزم بأحد الطرفين ، إلا لدليل منفصل . وإذا عرفت هذا، فنقول إذا قلنا: إنا عملنا: أن الذات قد تحركت بعد أن كانت ساكنة ، فقد حصل هذا النوع من التبدل والتغير ، فههنا يحصل بحسب التقسيم العقلي : أقسام أربعة :

أحدها : أن يكون كلتا[2] الحالتين أمراً عدمياً . أعني الطارىء والزائل .

والثاني : أن يكون الطارىء عدماً ، والزائل وجوداً .

والثالث : أن يكون الأمر بالعكس منه .

والرابع : أن يكون كل واحد منهما أمراً موجوداً ، مضاداً للآخر .

أما الاحتمال الأول فهو باطل على الاطلاق . لأن العدم لا حقيقة له ، ولا تشخص فيه ، ولا ثبوت له بوجه من الوجوه . [امتنع[3]] تبدل أحد العدمين بالثاني . ومن الناس من قال : هذا الاحتمال غير باطل . ويدل عليه وجوه :

الأول : وهو أن حدوث الحوادث في الأزل ، كان ممتنعاً لعينه . [ثم

---

(١) من (ط ، س)
(٢) إحدى (ط)
(٣) من (ت)

انقلب في لا يزال ممكناً لعينه[1]] ثم ثبت بالدليل : أن الامتناع لا يعقل أن يكون صفة موجودة ، وكذلك الإمكان لا يعقل كونه صفة موجودة . أما الامتناع فالدليل عليه : أنه لو كان صفة موجودة ، لكان الموصوف [بتلك الصفة[2]] أولى أن يكون [شيئاً[3]] موجوداً ، لشهادة صريح العقل بأن الصفة الموجودة يمتنع قيامها بالنفي المحض والعدم الصرف . فيلزم أن يكون ممتنع الوجود لذاته ، واجب [الوجود لذاته[4]] وذلك محال ، وأما الإمكان . فلأنه لو كان موجوداً ، لكان إما واجباً لذاته ، وإما ممتنعاً لذاته ، وإما ممكناً لذاته . والأول باطل . لأن الإمكان صفة ، [للممكن[5]] وصفة الشيء مفتقرة إلى الموصوف . والمفتقر إلى الغير ممكن لذاته . والثاني باطل ، لأن كل ما كان موجوداً ، لم يكن ممتنع الوجود . والثالث باطل ، وإلا لكان إمكان الإمكان مغايراً له ، ولزم التسلسل . وهو محال . فيثبت : أن الامتناع قد تبدل بالإمكان ، مع أن كل واحد منهما صفة عدمية .

الثاني : إن العالم حين كان معدوماً ، فإنه يصدق على الباريء تعالى أنه ما كان عالماً بوجوده . وحين صار موجوداً ، فإنه يصدق عليه أنه صار عالماً بوجوده . فعلى هذا التقدير : صدق أن الباريء تعالى ما كان عالماً بوجود العالم ، ثم صار عالماً بوجوده . فيلزم أن تحدث صفة العلم في ذات الله تعالى . وذلك باطل . فعلمنا : أن صدق هذا النفي والإثبات ، لا يدل على حدوث أمر ، ولا على زواله .

الثالث : إن العالم حين كان معدوماً ، فإنه صدق على الباريء تعالى : بأنه ما أوجده . ولما دخل في الوجود ، قد صدق عليه : أنه أوجده . فعلى هذا التقدير : صدق على الباريء تعالى : أنه ما كان موجوداً للعالم ، ثم صار

---

(١) من (ط)
(٢) من (ط)
(٣) من (ت)
(٤) من (ط ، س)
(٥) من (ت)

موجوداً له . فلو كان صدق [هذا[1]] النفي والإثبات يوجب حدوث صفة في الذات ، أو زوالها عنه . لزم حدوث الصفة في ذات الله تعالى ، ثم إن حدوثها يكون بإحداث الله تعالى ، وذلك يوجب التسلسل .

فإن قالوا : لامعنى لكونه موجوداً للعالم ، إلا نفس[2] وجود العالم . فنقول : هذا يوجب نفي الصانع . لأنا لما قلنا : العالم إنما وجد ، بإيجاد الله تعالى ، ثم فسرنا إيجاد الله تعالى للعالم : بنفس وجود العالم : فحينئذ يلزم أن يقال : العالم إنما وجد لنفسه[3] وصدق هذا الكلام يمنع من صدق قولنا : إنه إنما وجد بإيجاد الله تعالى ، وذلك باطل .

الرابع : وهو أن السكون إذا حصل في المحل ، بعد أنه ما كان حاصلاً فيه . فنقول : صارت هذه الذات محلاً لهذه السكون ، بعد أنه ما كان محلاً له . فصدق هذا النفي والإثبات يوجب أن يقال : كون الذات محلاً لهذا السكون : عرض زائد على ذات السكون . ثم إن الذات تصير أيضاً محلاً لتلك المحلية . وذلك يوجب التسلسل . لا يقال : إنه لا معنى لكون [الذات[4]] محلاً لذلك السكون ، إلا عين ذلك السكون . لأنا نقول : إنه يصح تعقل ذلك السكون ، مع الشك في حصوله في ذلك المحل . والمعلوم : غير ما هو غير معلوم . وذلك يوجب التغاير . وأيضاً : فحصول ذلك السكون في ذلك المحل : نسبة مخصوصة بين ذلك السكون وبين ذلك المحل ، فهي مغايرة لهما ، وحينئذ يعود الإلزام .

الخامس : إن مدار كلامهم في أنه لا يجوز أحد العدمين بالآخر على حرف واحد ، وهو أن العدم ليس في نفسه تعين ولا تشخص ولا تميز . وذلك ممنوع . والذي يدل عليه وجوه :

---

(١) من (ط) .
(٢) إلا أن نفس (ط)
(٣) يوجد بنفسه (ت)
(٤) من (ط)

الأول : إن عدم اللازم يدل على عدم الملزوم ، وعدم [غير[1]] اللازم ليس كذلك .

[الثاني : إن عدم الضد عن المحل ، يصحح حصول الضد الآخر ، وسائر العدمات ليس كذلك[2]]

الثالث : إن عدم الواجب لذاته ممتنع لذاته . وعدم الجائز لذاته ليس ممتنعاً لذاته . فقد امتاز أحد العدمين عن الآخر .

الرابع : إن عدم العالم واجب في الأزل ، وعدمه غير واجب في لا يزال . فقد امتاز أحد العدمين عن الآخر . وإذا ثبت حصول هذا الامتياز ، وهذا الاختلاف لم يبعد في العقل تبدل أحد العدمين بالآخر .

واعلم : أن هذه السؤالات ، وإن حصل فيها بعض الغموض ، إلا أنا نعلم بالضرورة : أن [عند[3]] حصول التبدل ، وجب كون أحد ذينك المتبدلين أمراً وجودياً . وهذه السؤالات كأنها قدح في البديهيات .

أما الإحتمالات الثلاثة الباقية : فهي صحيحة :

أن يقال : إنه حصل التبدل ، لأنه حدث في المحل صفة موجودة فقط . مع أنه ما زال [عن المحل[4]] صفة كانت موجودة قبل ذلك .

والثاني : أن يقال : حصل التبدل ، بمجرد أنه زال عن المحل صفة كانت موجودة ، مع أنه ما حدث في المحل صفة موجودة بعد ذلك .

والثالث : أن يقال : حصل التبدل ، لأنه زال عن المحل صفة كانت موجودة فيه ، وحدثت في المحل صفة ما كانت موجودة فيه . فهذه الأقسام الثلاثة [محتملة[5]] ظاهرة الاحتمال . والقطع على تعيين واحد منها بغير

(١) من (س)
(٢) من (س)
(٣) من (ط ، س)
(٤) من (ت)
(٥) من (ت)

الدليل ، يكون جهلاً محضاً . فيثبت بما ذكرنا : أن قول من يقول : ليس القول بأن السكون عبارة عن عدم الحركة ، أولى من العكس : كلام فاسد .

ولما ثبت ضعف هذين الطريقين ، فلنذكر ما هو المعتمد في هذا الباب .

فنقول : لنا : في تقرير أن السكون صفة موجودة [وجوه[1]] من الدلائل :

الحجة الأولى : أن نقول : نرى الجسم صار ساكناً بعد أن كان متحركاً . فتبدل هاتين الحالتين مع بقاء الذات في الحالتين يقتضي كون إحدى هاتين الحالتين أمراً وجودياً . وإذا ثبت هذا ، وجب كون كل واحد منهما أمراً وجودياً . وذلك لأن الحركة : عبارة عن الحصول الأول ، في الحيز الثاني . والسكون : عبارة عن الحصول الثاني ، في الحيز الأول . فالحركة والسكون متساويان في تمام الماهية ، لأن كل واحد منهما عبارة عن الحصول في الحيز ، وإنما الاختلاف بينهما في كون الحركة حصولاً في الحيز ، بشرط أنه كان مسبوقاً بالحصول في حيز آخر . والسكون عبارة عن الحصول في الحيز ، بشرط أنه كان قبل ذلك حاصلاً في ذلك الحيز ، وكون الشيء مسبوقاً بغيره : وصف عرضي خارج عن الماهية [والأوصاف الخارجة عن الماهية[2]] لا تقدح في تلك الماهية . فثبت : أن الحركة والسكون متساويان في تمام الماهية . فلما كان أحدهما صفة موجودة ، وجب كون الآخر كذلك . فيثبت بما ذكرنا : أن الحركة والسكون ، كل واحد منهما صفة موجودة .

فإن قيل : هذا الكلام بناء على أن الحركة : عبارة عن الحصول الأول في الحيز الثاني ، وهذا عندنا باطل لأن حاصل الكلام راجع إلى أن الحركة عبارة : عن حصولات متعاقبة [في أحياز متلاصقة ، أو عبارة : عن ممارسات متعاقبة[3]] لأجزاء متتالية . وكل ذلك باطل . لأن هذا إنما يتقرر ، إذا قلنا :

---

(١) من (ط)
(٢) من (ت)
(٣) من (ت)

المسافة التي تحصل فيها الحركة ، عبارة عن أجزاء متلاصقة متتالية ، وكل واحد منها لا يقبل القسمة . وهذا هو القول بوجود الجزء الذي لا يتجزأ . وهو عندنا باطل للدلائل الكثيرة المذكورة في تلك المسألة .

ومن الدلائل اللائقة بهذا الموضع : أن نقول : إذا تلاصق جوهران ، وكان جوهر ثالث مماساً لأحدهما . فإذا أراد أن ينتقل منه إلى الجوهر الثاني ، فإما أن يصدق عليه كونه متحركاً ، حال ما كان مماساً لتمام الجوهر، [الأول[1]] أو حال ما صار مماساً لتمام الجوهر الثاني ، أو لا يصدق عليه كونه متحركاً ، إلا فيها بين الحالتين المذكورتين . والأول باطل . لأنه ما دام بقي مماساً للجوهر الأول . فهو بعد لم يتحرك . والثاني باطل . لأنه إذا صار مماساً لتمام الجوهر الثاني ، فقد تمت الحركة وانتهت وانقطعت . فلم يبق إلا أن يقال : إنه إنما يصدق عليه كونه متحركاً في حال متوسطة بين الحالتين المذكورتين . وعلى هذا التقدير ، فإنه يمتنع أن يقال : الحركة عبارة عن الحصول الأول في الحيز الثاني ، بل يجب أن تكون الحركة عبارة عن الانتقال من الحيز الأول إلى الحيز الثاني . وبتقدير أن يكون الأمر كذلك ، فحينئذ يكون السكون عبارة عن عدم الانتقال من حيز إلى حيز ، وعلى هذا الفرض لا يتم دليلكم على كون السكون صفة موجودة .

والجواب : إن الدليل على أن الحركة عبارة عن الحصولات المتعاقبة في أحياز متلاصقة : وجوه :

الأول : إن الحصول في الحيز الأول لما عدم ، ففي الآن[2] الذي هو أول زمان ذلك العدم ، لا بد وأن يكون الجسم قد حصل في حيز آخر ، لأن بقاء الجسم من غير أن يكون حاصلاً في شيء من الأحياز : محال . وعلى هذا التقدير فإنه يكون حصول الجسم في هذا الحيز الثاني [حاصلاً[3]] عقيب حصوله في الحيز الأول . وحينئذ تكون الحركة : عبارة عن حصولات متعاقبة في أحياز متلاصقة .

---

(١) من (س)

(٢) الحال (ط)

(٣) من (ت)

الثاني : إنكم قلتم : الحركة عبارة عن كون الجسم منتقلاً من الحيز [الأول[1]] إلى الحيز الثاني . فنقول : حال ما صدق عليه : أنه خرج من الحيز الأول ، ولم يصل إلى الحيز الثاني . هل هو حاصل في حيز أم لا ؟

والثاني : باطل . لأن ذلك يقتضي أن يكون الجسم حال وجوده غير حاصل في حيز أصلاً ، وهو محال . والأول يقتضي أنه كان حاصلاً في حيز ، فحال ما صدق عليه ، أنه خرج عن الحيز الأول ، فقد صدق عليه أنه حصل في حيز آخر . وكنا قد فرضنا : أنه في هذه الحالة غير حاصل[2] في حيز آخر . هذا خلف .

الثالث : إن كلامكم يوجب حصول واسطة بين العدم والوجود . فإنه يقال: إنه حال ما يخرج من العدم إلى الوجود ، وجب أن لا يكون معدوماً . إذ لو كان معدوماً، فهو بعد باق على عدمه الأصلي ، فلم يكن منتقلاً من ذلك العدم . ولو كان موجوداً ، لكان قد تم ذلك الخروج [وانتهى[3]] وانقطع . فوجب أن يقال : إنه حال خروجه من العدم إلى الوجود ، لا يكون موجوداً ولا معدوماً . ولما كان هذا خيالاً كاذباً ، ووهماً فاسداً ، لأجل أن العقل قاطع بأنه لا توسط بين العدم وبين الوجود ، فكذا ههنا : المتحيز ، إما أن يكون حاصلاً في الحيز الأول ، أو في الثاني . وأما كونه منتقلاً من الحيز الأول إلى الحيز الثاني ، فهو أمر خيالي وهمي . وهو كاذب فاسد ، لا التفات إليه [والله أعلم[4]] .

الحجة الثانية على أن السكون صفة موجودة : هي : أن السكون عبارة عن كون الجسم حاصلاً في حيز معين ، أكثر من زمان واحد . والمعقول من كونه جسماً ، غير المعقول من كونه حاصلاً في ذلك الحيز المعين ، وذلك المغاير

---

(١) من (ط ، س)
(٢) لم يحصل (ت)
(٣) من (س)
(٤) من (ت)

أمر ثابت . فيفتقر ههنا إلى بيان مقامين :

المقام الأول : إثبات المغايرة . والدليل عليه وجوه :

الأول : إنه يمكننا تعقل ذات ذلك الجسم ، مع الذهول عن كونه حاصلاً في ذلك الحيز . والمعلوم مغاير لما هو غير معلوم .

والثاني : إن ذات الجسم قائمة بنفسها ، والمعقول من كونه حاصلاً في ذلك الحيز المعين : نسبة مخصوصة ، وإضافة [مخصوصة[1]] فتكون إحداهما مغايرة للأخرى .

والثالث : إنا إذا قلنا : الجسم جسم . كان كلامنا مكرراً غير مفيد . وإذا قلنا : الجسم حاصل في هذا الحيز . كان كلامنا مفيداً وذلك يوجب المغايرة .

والرابع : إن الجسم إذا خرج عن ذلك الحيز الذي كان ساكناً فيه ، فإنه يصح أن يقال : إن تلك الذات باقية ، إلا أن حصولها في ذلك الحيز غير باق . والباقي مغاير لما هو غير باق .

والخامس : إن الحركة منافية للسكون ، وغير منافية لذات الجسم . وذلك يوجب التغاير، وفي هذه الدلائل مباحثات عميقة . ذكرناها في كتاب «أحكام الوجود» في باب « أن الوجود ، هل هو زائد على الماهية أم لا ؟ »

وأما المقام الثاني : فهو بيان أن هذا المفهوم المغاير أمر ثابت . والدليل عليه : أن صريح العقل، حكم بأن كونه حاصلاً في الحيز، مناقض لكونه غير حاصل في الحيز ، والمعقول من كونه غير حاصل في الحيز : عدم محض ، فوجب أن يكون المفهوم من كونه حاصلاً في الحيز أمراً موجوداً .

---

(١) من (ط)

فثبت بهذه الوجوه : أن السكون صفة موجودة . وهذا تمام الكلام في إثبات هذا المطلوب [والله أعلم[1]]

المسألة الثانية : في بيان أن كل جسم ، فإنه يصح خروجه عن حيزه المعين .

ولنا في تقريره دلائل كثيرة :

الحجة الأولى : إن كل جسم اختص بحيز معين ، فذلك الجسم : مساو لسائر الأجسام في تمام الماهية . ومتى كان الأمر كذلك ، لزم إمكان خروج كل جسم عن حيزه المعين .

إنما قلنا : الأجسام كلها متساوية في تمام الماهية . وذلك لأن الأجسام متساوية في كونها حجماً ومتحيزاً[2] فلو فرضنا اختلافها في أمر آخر وراء هذا المعنى ، فذلك إما أن يكون من صفات الحجمية ، أو من موصوفاتها ، أو لا صفة لها ولا موصوفاً بها . والأول باطل . لأن على هذا التقدير : ذوات الأجسام متساوية في تمام الماهية ، ومتى كان الأمر كذلك ، فكل صفة أمكن حصولها لبعض تلك الأشياء ، وجب إمكان حصولها لسائرها . ضرورة أن المتماثلات يجب استواؤها في كل اللوازم .

والثاني : [باطل[3]] وإلا لكان الجسم المتحيز : صفة [حالة[4]] في محل . وسنبين[5] في مسألة « نفي الهيولى » : أن هذا القول باطل محال .

والثالث : أيضاً باطل لأن ما [لا[6]] يكون صفة للجسم ، ولا موصوفاً به ، كان مبايناً عن ذات الجسم . وما كان كذلك ، لم يكن سبباً لاختلاف

(١) من (ط ، س)
(٢) أحجام متحيزة (ت)
(٣) من (ط ، س)
(٤) من (ط ، س)
(٥) وقد بينا (ط ، ت)
(٦) من (ط)

ماهيات الذوات . فيثبت : أن الأجسام كلها متساوية في تمام الماهية . وإذا ثبت هذا وجب أن يصح على كل واحد ، ما صح على الآخر . ومتى كان الأمر كذلك ، وجب أن يصح على كل واحد منها : أن يخرج عن حيزه ، ويحصل في حيز الجسم الآخر . وكذا القول في الجسم الآخر ، وذلك يدل : على أن كل جسم ، فإنه يصح خروجه عن حيزه المعين .

الحجة الثانية : الأحياز بأسرها متساوية في تمام الماهية ومتى كان الأمر كذلك ، كانت الأجسام بأسرها قابلة للحركة . بيان الأول : أن الفضاء والجهة والحيز : لا معنى له إلا وهذا الخلاء الممتد . وهذا المفهوم قدر مشترك بين جميع الأحياز . فلو فرضنا اختلافها ، لكان الأمر الذي به حصل ذلك الاختلاف ، مغايراً لهذا المفهوم ، الذي به حصل الاشتراك . وإذا ثبت هذا ، فنقول : ذلك الأمر الذي به حصلت هذه المخالفة ، إما أن يكون حالاً في هذا الفضاء ، أو محلاً له ، أو لا حال فيه ، ولا محلاً له . والأول باطل . لأن أجزاء الفضاء لما كانت في أنفسها متساوية ، فكل ما صح حلوله في أحد تلك الجوانب ، صح حلوله في الجانب الآخر منه . والثاني أيضاً باطل . وإلا لكان هذا الفضاء حاصلاً في مادة ، وكل بعد حال في مادة ، فهو جسم عند من يثبت للجسم مادة . فأما عند من ينكر هذه المادة ، فالقول بحلول هذا البعد في المادة : محال . والثالث [أيضاً[1]] باطل لأن ما لا يكون حالاً في شيء ، ولا محلاً له ، امتنع أن يصير سبباً لاختلاف أحوال ذلك الشيء . فيثبت : أن الأجزاء المفترضة في هذا الخلاء ، وفي هذا الفضاء متساوية . فوجب أن يصح على كل واحد منها ، ما صح على الآخر . فكما صح على هذا الحيز ، أن يحصل فيه هذا الجوهر ، فكذلك وجب أن يصح عليه : أن يحصل فيه الجوهر الآخر . ومتى ثبت هذا ، لزم صحة الحركة على كل الأجسام .

فإن قالوا : أليس أن الأحياز مختلفة ، لأجل أن بعضها فوقنا ، وبعضها تحتنا . فإذا حصل هذا النوع من الاختلاف ، فلم لا يجوز أن يقال : بعض

---

(١) من (ط)

[الأجسام[1]] يجب حصولها في الأحياز الفوقانية ، والبعض الآخر يجب حصولها في الأحياز التحتانية ؟ فنقول : هذا في غاية البعد . وذلك لأنا قد دللنا على أن[2] الفضاء خارج العالم ، لا نهاية له . فلما حصل هذا العالم[3] صار بعض الأحياز بالنسبة إلى الواقفين على وجه الأرض فوقاً وبعضها تحتاً . فأما خارج العالم فليس هناك فوق وتحت بل ليس هناك إلا الفضاء المتشابه الآخر في تمام الطبيعة والماهية . وذلك هو المطلوب .

الحجة الثالثة على صحة الحركة على جميع الأجسام : أن نقول : [الجسم[4]] إما أن يكون بسيطاً أو مركباً . فإن كان مركباً فكل مركب لا بد وأن ينتهي تحليل تركيبه إلى البسائط ، فوجب أن يكون ذلك المركب مركباً من الأشياء ، كل واحد منها [في نفسه[5]] يكون بسيطاً . وإذا ثبت هذا ، فنقول : كل واحد من تلك البسائط ، فإنه يجب أن يحصل له جانبان : أحدهما : يمينه . والآخر يساره . وطبيعة يمينه : لا بد وأن تكون مساوية لطبيعة يساره في تمام الماهية . وإلا لكان أحد هذين الجانبين مخالفاً للجانب الآخر في تمام الماهية . وحينئذ يكون ذلك الجسم مركباً، مع أنا فرضناه بسيطاً . هذا خلف . وإذا ثبت استواء جانبي ذلك الجزء في تمام الماهية ، فكل ما يصح على أحد ذينك الجانبين ، وجب أن يصح على الجانب الآخر . ضرورة أن المتساويات في تمام الماهية ، يجب استواؤها في جميع [اللوازم[6]] وإذا ثبت هذا فنقول : الجسم الذي هو ممسوس يمينه، وجب أن يصح كونه ممسوساً يساره، وبالعكس. ولا يمكن حصول هذا المعنى ، إلا بحركة تلك الأجزاء . فلما كان التبدل في المماسة ممكناً ، ولا يحصل ذلك التبدل إلا عند حصول حركة الأجزاء ، وجب القول بأن تلك الحركة[7] أيضاً : ممكنة وهو المطلوب .

---

(١) من (س)
(٢) أن هذا الفضاء (ت)
(٣) العالم ، فليست حصول هذا العالم صار بعض . . الخ (ت)
(٤) من (ت)
(٥) من (ط)
(٦) من (ت)
(٧) الحركة ليست ممكنة (ت)

الحجـة الرابعـة : وهي إلزاميـة . وهي أن الأجسام ، إمـا فلكية ، وإمـا عنصرية . أما الفلكيات فإنه يجب كونها متحركة ، على مذهب الفلاسفـة . وأما العنصريات فـإن كل واحـد من أجزاء العنصر الواحـد ، يمكن كونـه متحركـاً . وذلك يدل على أن جميع الأجسام قابلة للحركة .

الحجة الخامسة : أن نقول : لا شك أن هذه الأجسام المحسوسة ، تخرج عن أحيـازهـا ، وإذا خـرجت عن أحيـازهـا ، وزالت من إخـراجهـا عن تلك الأحياز ، فإنها لا تعتد بطابعها إلى الأحياز المتقـدمة ، وذلـك يدل عـلى أن هذه الأجزاء لا يجب حصولها في أحياز معينة ، وأنه يمكن خـروجها عن تلك الأحيـاز المعينة ، وذلك كاف في إقامة الدليل على حدوث هذه الأجسام .

ثم إذا ثبت هذا المطلوب في هذه الأجسام ، ثبت أيضاً في سائر الأجسام بالبناء على وجوب تماثل الأجسام .

واعلم أن المجسمة والكرّامية ، وكل من زعم أن الله مختص بحيز معين ، وحاصل في جهة معينة ، فإنه لا يمكنه تقرير هذه الـدلائل البتـة . لأنها بأسـرها تصير منقوضة على قوله بذات الله تعالى .

المسألة الثالثة في بيـان أن السكون محـدث : فنقول : الـدليل عليـه : أن السكون جائز الزوال ، وكل ما كان كذلـك ، فإنـه يمتنع أن يكـون أزلياً . إنما قلنـا : إن كل سكـون جائـز الزوال ، لأن كـل جسم فإنـه يصح خـروجـه عن حيزه ، وإذا خرج [عن حيزه[1]] فإنـه لا بد وأن يعـدم حال كـونه حـاصلاً في ذلك الحيز ، وذلك يقتضي أن كل سكون فإنـه جائـز الزوال . فـإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : إن الجسم إذا خرج عن ذلك الحيز ، فإن ذلك السكون لا يصير معدوماً ، بل نقول : إنه يصير كـامناً بعـد أن كان ذلـك ظاهـراً ، أو يقال : إن ذلك السكون ينتقل من ذلك الجسم إلى جسم آخر ، أو يقال : إنه ينتقل إلى لا في محل ؟

---

(١) مرادنا (ت)

والجواب من وجهين :

الأول : إن المراد من السكون : هو مجرد حصول الجسم في ذلك الحيز ، وهذا الحصول لا معنى له إلاّ هذه النسبة المخصوصة ، وهذه الإضافة المخصوصة . فإذا خرج الجسم عن ذلك الحيز ، فقد بطل كونه حاصلاً فيه . لأن الإضافات إذا لم تبق ، فقد عدمت وفنيت ، وزالت . والعلم به ضروري . بل لو ادعينا : إثبات معنى يستقل بنفسه ، يوجب كون الجسم حاصلاً في الحيز ، فهذا السؤال متوجه عليه .

والوجه [الثاني[1]] في الجواب : إنا لو سلمنا صحة الكمون والظهور ، وصحة الانتقال على الأعراض . إلا أنا نقول : لو كان الجسم أزلياً ، لكان في الأزل . إما أن يكون حالة واحدة من هذه الأحوال من غير تغير وتبدل . وإما أن تكون موصوفة بالتبدل والتغير ، ويسمى بقاء الجسم على[2] حالة واحدة بالسكون ، ويسمى انتقاله من حالة إلى حالة أخرى بالحركة . وحينئذٍ يتمشى الدليل المذكور .

فيثبت : أن هذا السؤال ساقط بسبب هذين الوجهين :

والعجب : أن المتكلمين طولوا في هذا الباب ، وتكلموا في أربع مسائل :

إحداها : في إبطال الكمون والظهور .

وثانيها : في إبطال انتقال الأعراض من محل إلى محل [آخر[3]]

وثالثها : في انتقال الأعراض من محلها ، إلى لا في محل .

رابعها : بيان أن العرض لا يقوم بالعرض .

وإنما خاضوا في تقرير هذه المسائل الأربع ، لدفع السؤال المذكور . وقد ظهر بالتقرير الذي ذكرناه : أنه لا حاجة البتة في دفع ذلك السؤال إلى شيء

---

(١) من (ت)
(٢) الحالة الواحدة (ت)
(٣) من (ط)

من هذه المسائل : فظهر : أن الخوض فيها فضول من غير فائدة .

وإنما قلنا : إن كل ما كان جائز الزوال ، فإنه يمتنع كونه أزلياً . لوجوه من الدلائل :

الحجة الأولى: وهي التي عَول عليها الأشعرية . أن قالوا : القديم لو عدم ، لكان عدمه إما أن يكون بإعدام معدم ، أو بطريان ضد ، أو بانتفاء شرط . والأقسام الثلاثة باطلة ، فالقول بعدم القديم باطل .

واعلم أنا بالغنا في تقرير هذه الحجة ، في تقرير قول من يقول : الأجسام يمتنع أن تصير معدومة ، بعد أن كانت موجودة . ولما ذكرنا هذه الحجة هناك مع الزوائد الكثيرة ، والتقريرات اللطيفة ، فلا فائدة في الإعادة .

الحجة الثانية : وهي التي عولنا عليها في الكتب الكلامية : أن يقال : القديم إما [أن يكون[1]] واجباً لذاته ، أو ممكناً لذاته . فإن كان واجباً لذاته ، امتنع عليه العدم . لأن المراد من الواجب لذاته ما تكون حقيقته غير قابلة للعدم . وما كان كذلك ، امتنع العدم عليه . وأما إن كان ممكناً لذاته ، فنقول : كل[2] ما كان ممكناً لذاته ، فله مؤثر . وذلك المؤثر ، إما أن يكون فاعلاً مختاراً ، وإما أن يكون موجباً بالذات . والأول باطل . لأن الفاعل المختار هو الذي يفعل بواسطة القصد . والقصد إلى تكوين الشيء حال بقائه محال . بل القصد إلى التكوين : إنما يمكن[3] إما حال عدمه ، وإما حال حدوثه . وعلى التقديرين ، فكل ما يقع بالفاعل المختار ، فهو حادث . والقديم ليس بحادث . فامتنع إسناد القديم إلى الفاعل المختار . والقسم الثاني : وهو أن يقال : ذلك القديم معلل بعلة قديمة . فنقول : تلك العلة القديمة ، إن كانت ممكنة عاد التقسيم فيه ، وإن كانت واجبة لذاتها ، فإما أن يكون تأثيرها في وجود ذلك القديم غير موقوف على شرط ، أو كان موقوفاً على شرط . فإن

---

(١) من (ط)
(٢) كل ممكن لذاته (ت)
(٣) يكون (ت)

كان الأول ، لزم من امتناع العدم على تلك العلة القديمة ، امتناع العدم على ذلك المعلول القديم ، وذلك يفيد صحة قولنا : إن الأزلي لا يزول .

وأما الثاني : وهو أن يقال : إن تأثير تلك العلة القديمة ، في ذلك المعلول القديم ، يتوقف على شرط . فنقول : ذلك الشرط ، إن كان ممكناً عاد التقسيم الأول فيه ، وإن كان واجباً ، فحينئذ تكون العلة المؤثرة في وجود ذلك القديم ، واجبة لذاتها ، ويكون شرط ذلك التأثير أيضاً : واجباً لذاته . وعلى هذا التقدير فإن ذات العلة : واجبة لذاتها . وشرط تأثيرها في ذلك القديم : واجب لذاته . ويلزم من وجوب وجود هذين الأمرين : وجوب دوام ذلك المعلول ، وامتناع عدمه . فيثبت بما ذكرنا : أن كل ما كان قديماً ، فإنه يمتنع عدمه . فلما دللنا على أن كل سكون فهو جائز الزوال [ثبت[1]] أن السكون يمتنع أن يكون أزلياً [والله أعلم[2]]

فإن قيل : الكلام على هذه الحجة . من وجوه :

الأول : أن نقول : الباريء تعالى ، إما أن يكون عالماً بالجزئيات ، أو ليس كذلك . فإن كان الحق هو القسم الثاني ، وهو أن العلم بالجزئيات والتغيرات على الله تعالى محال . فعلى هذا التقدير يمتنع كون العالم محدثاً ، لأنه لو كان محدثاً ، لما حدث إلا لأجل أنه تعالى قصد إلى إيجاده وتكوينه ، لكن على تقدير بأن لا يكون عالماً بالجزئيات ، فإنه يمتنع كونه قاصداً إلى إيجاد العالم ، لأن القصد إلى إيجاد الشيء ، مشروط بكونه عالماً ، بأن العالم معدوم ، وأنه سيوجد . فإذا كان العلم بالجزئيات محالاً ، لكان هذا القصد محالاً . وإما إن كان الحق هو القسم الأول ، وهو أنه تعالى عالم بالجزئيات . فنقول : فعلى هذا التقدير صدق على الله تعالى: أنه ما كان عالماً في الأزل بوجود العالم، ثم صدق عليه : أنه صار عالماً بوجود العالم عند دخوله في الوجود ، فصدق هذا

---

(١) من (ط ، س)
(٢) من (ت)

النفي . والإثبات هل يقتضي زوال أمر كان ، وحصول أمر[1] حدث ، أو لا يقتضي ؟

فإن كان الأول . فنقول : ذلك الذي زال . إن كان قديماً فقد اعترفتم بأن القديم قد زال . وإن كان حادثاً فالكلام في ذلك الحادث ، كالكلام في الأول ، ولزم أن يكون كل علم مسبوقاً بعلم آخر إلى أول . وإذا جاز هذا ، فقد بطل دليلكم في إفساد القول بحوادث لا أول لها .

وأما إن قلنا : إن صدق قولنا [ما كان عالماً بوجوده لا يقتضي حدوث شيء ولا زوال شيء . فلم لا يجوز أن يقال : إن صدق قولنا[2]] بتحرك الجسم بعد أن كان ساكناً ، لا يقتضي أيضاً زوال شيء ، ولا حدوث شيء . وحينئذ يبطل الدليل المذكور ؟ فهذا سؤال قاهر ، قوي على هذا الدليل .

السؤال الثاني : أن نقول : الباريء تعالى إما أن يقال : إنه كان في الأزل قادراً على إحداث هذا العلم ، أو ما كان قادراً عليه . والثاني باطل . وإلا فتلك القادرية لا تحدث [إلا[3]] لأجل قادر آخر . ولزم التسلسل وهو محال . فيثبت : أن الحق هو الأول . وهو أنه تعالى كان في الأزل قادراً على إحداث هذا العالم . وإذا أحدث هذا العالم ، فبعد حدوثه . هل بقي قادراً على إحداثه ، أو ما بقي كذلك ؟ [والأول باطل[4]] لأن القدرة على إحداث الشيء بعد وجوده محال . فيثبت : أنه تعالى كان قادراً على إحداث [هذا[5]] العالم في الأزل . فيثبت أن بعد دخول هذا العالم في الوجود ، ما بقي كونه قادراً على إحداث هذا العالم . فكونه قادراً على إحداث هذا العالم : صفة أزلية ، وقد زالت وفنيت . وذلك قولٌ بأن الأزلي قد زال . فإن قالوا : كونه تعالى قادراً على الإحداث والإيجاد : صفة أزلية . وأنها لا تزول ولا تبطل . فأما كونه قادراً على إيجاد هذا

---

(١) حادث (ط)

(٢) من (ت)

(٣) من (ط)

(٤) من (ط)

(٥) من (س)

العالم فلا معنى له إلا إضافة قدرته إلى هذا الايجاد المعين المخصوص ، فالزائل ليس إلا هذه الإضافة ، وذلك غير ممتنع . فنقول : هذا العذر مدفوع من وجهين :

الأول : إن الدليل الذي ذكرتموه ، يتناول كل ما كان أزلياً ، سواء كان صفة حقيقية ، أو أمراً إضافياً . ولما كان الدليل عاماً ، وقد توجه النقض عليه ، فقد لزم الإشكال .

الثاني : وهو أن غاية كلامكم : أن هذا الذي زال ، ليس إلا مجرد إضافة ونسبة ، وكذلك السكون الذي زال ، لا حقيقة له إلا مجرد إضافة ونسبة . لأنكم فسرتم السكون بمجرد[1] كونه حاصلاً في الحيز المعين على سبيل الدوام . والحصول في الحيز المعين لا معنى له إلا إضافة مخصوصة ، ونسبة مخصوصة ، عرضت فذات الجسم بالنسبة إلى ذلك الحيز . فيثبت : أن هذا السكون لا حقيقة له إلا محض الإضافة والنسبة . وتعلق قدرة الله [تعالى[2]] بإيجاد هذا العالم أيضاً : نسبة مخصوصة ، وإضافة مخصوصة . فإن امتنع العدم على النسبة الأزلية ، والإضافة الأزلية ، وجب أن يكون الكل كذلك . وإن لم يمتنع ذلك في بعض الصور ، وجب أن يكون في الكل كذلك . فأما تجويزه في بعض الصور دون البعض ففاسد .

السؤال الثالث : وهو أنه تعالى مؤثر في وجود هذا العالم ، فتأثيره فيه ، إما أن يكون على سبيل الإيجاد الذاتي ، وإما أن يكون على سبيل الصحة . فإن كان الأول ، لزم من دوام ذات الله تعالى ، دوام العالم . وإن كان الثاني فنقول : المؤثر على سبيل الصحة هو الذي يكون قادراً على الفعل والترك . لأنه لو صح منه الفعل ، ولم يصح منه الترك ، فحينئذ يخرج عن كونه قادراً ، ويصير موجباً بالذات . وكل من كان قادراً على الفعل والترك ، وجب أن يكون الترك

---

(١) المجرد (ت)

(٢) من (ت)

مقدوراً له . فنقول : هذا [الترك][1] لا يجوز أن يكون عبارة عن العدم الأصلي المستمر ، لوجهين :

الأول : إن العدم نفي محض ، والقدرة صفة مؤثرة ، فامتنع كون القدرة مؤثرة في العدم .

الثاني : إن العدم الأصلي باق . والقدرة لا تأثير لها في الباقي . لما ثبت أن تحصيل الحاصل محال . فيثبت : أن الترك يمتنع أن يكون عبارة عن عدم الفعل ، فوجب أن يكون عبارة عن فعل [ضد[2]] الشيء . وإذا ثبت أنه تعالى قادراً في الأزل . فهو في الأزل ، إما أن يكون فاعلاً للعالم ، وإما أن يكون تاركاً له . فإن كان الأول ، لزم قدم العالم ، وإن كان الثاني لزم قدم ضد العالم . وبتقدير أن يكون الأمر كذلك ، فإنه يمتنع دخول العالم في الوجود إلا عند زوال ذلك الضد الأزلي ، فيكون هذا قولاً بجواز العدم على القديم . وهو يبطل كلامكم .

السؤال الرابع : وهو أنه لو كان العالم حادثاً ، لكانت صحة حدوثه مستمرة من الأزل إلى وقت حدوثه . لما دللنا على أن تلك الصحة يمتنع [أن يكون[3]] لها أول . ثم إذا حدث العالم ، لم تبق صحة حدوثه . لأنه الشيء بعد حدوثه لم يبق صحيح الحدوث ، وإلا لزم أن يصدق على الموجود ، أنه يمكن أن يصير موجوداً ، وذلك باطل . فيثبت : أن تلك الصحة حكم أزلي ، مع أنها قد زالت .

السؤال الخامس : لو كان العالم حادثاً ، لكان حدوثه ، لأجل أنه تعالى أراد إحداثه في ذلك الوقت . فإما أن يقال : إنه تعالى كان في الأزل [مريداً[4]] لأن يحدثه في ذلك الوقت المعين ، أو ما كان موصوفاً بهذه الإرادة

---

(1) من (ط ، س)
(2) من (ت)
(3) من (ط ، س)
(4) من (ت)

في الأزل . والثاني باطل ، وإلا لافتقر حدوث تلك الإرادة إلى إرادة أخرى ، وذلك باطل . فيثبت : أنه تعالى كان في الأزل مريداً لإحداث العالم في ذلك الوقت ، وإذا جاء ذلك الوقت ، وأحدثه فيه . فهل بقي مريداً لإحداث العالم في ذلك الوقت ، أو ما بقيت تلك الإرادة ؟ والأول باطل . وإلا لزم أن يقال : إنه بقي مريداً ، لإحداث الموجود في الوقت المتقدم . وذلك باطل . فيثبت : أن تلك الإرادة [ما[1]] بقيت ، مع أنها كانت أزلية . فإن قالوا : ذات الإرادة باقية ، إلا أن ذلك التعلق المخصوص ، وتلك الإرادة[2] المخصوصة ، قد بطل وزال . فنقول : الجواب ما ذكرناه في تقرير السؤال [الثاني[3]] والله [أعلم[4]]

السؤال السادس : زعمت الأشعرية : أن حكم الله قديم . ثم زعموا : أن أمر الله وحكمه قابل للنسخ . ولا معنى للنسخ : إلا انتهاء الحكم ، أو زواله . وعلى التقديرين : فذلك يقتضي عدم الأزلي .

السؤال السابع : عدم العالم وعدم مؤثرية قدرة الله تعالى [في العالم[5]] إما أن يكون واجباً لذاته ، أو ممكناً لذاته . فإن كان الأول امتنع زواله البتة ، فكان يجب أن لا يوجد العالم البتة . هذا خلف . وإما إن كان ممكناً . فإما أن يكون له مرجح ، أو لا يكون . فإن كان الأول ، فقد جوزتم الرجحان في طرف العدم لا لمرجح . فلم لا يجوز مثله في طرف الوجود ؟ وإن كان الثاني ، فذلك] المرجح إما أن يكن مختاراً أو موجباً . وجميع ما ذكرتموه من التقسيمات في علة الوجود ، عائد في علة العدم الأزلي ، سواء بسواء [من غير تفاوت[6]] فيثبت : أن الدليل الذي ذكرتموه ، إن دل على أن الوجود[7] الأزلي ، ممتنع

---

(١) من (ط)
(٢) من (ت)
(٣) من (ط)
(٤) من (ت)
(٥) من (ط ، س)
(٦) من (ت)
(٧) الموجود (ط)

الزوال . فهو بعينه أيضاً يدل على أن العدم الأزلي ، ممتنع الزوال . ولو صح هذا ، لوجب كون العالم قديماً أزلياً ، على ما سبق تقريره . وحيث فسد هذا ، علمنا : أن الأزلي جائز الزوال .

فهذه الأسئلة السبعة جارية مجرى النقوض على الذي ذكرتموه في تقرير : أن الأزلي لا يزول .

ثم إنا بعد هذه النقوض ، نعترض على الدليل الذي ذكرتم : فنقول ما[1] الدليل على أن القديم لا يصح عليه العدم ؟

قوله : « هذا الأزلي ، إما أن يكون واجباً لذاته ، أو ممكناً لذاته . فإن كان واجباً لذاته ، لزم القول بوجوب دوامه ، وإن كان ممكناً ، افتقر إلى مؤثر [وذلك المؤثر[2]] إما موجب أو مختار » فنقول : صحة وجود العالم ، إما أن تكون واجبة لذاتها ، وإما أن تكون ممكنة لذاتها . فإن كانت واجبة لذاتها ، وجب كونها دائمة الثبوت ، فيكون صحة وجود العالم ، حاصلة في الأزل . ودليلكم يوجب امتناع وجود العالم في الأزل . والصحة والامتناع متناقضان[3] فلما ثبت [القول[4]] بدوام الصحة ، فسد القول بثبوت الامتناع في الأزل ، ولئن جاز أن يقال : الصحة واجبة الثبوت لذاتها ، مع أنها غير دائمة . فلم لا يجوز أيضاً : أن يقال : إن ذلك القديم واجب الثبوت لذاته ، مع أنه غير دائم الثبوت ؟ وأما إن كانت هذه الصحة ، ممكنة الثبوت لذاتها . فنقول : حدوث هذه الصحة ، إما أن يكون لمؤثر أو لا لمؤثر . والأول باطل . لأن كل ما حصل بمؤثر ، فعند فرض عدم ذلك المؤثر ، يرتفع ذلك الأثر ، فعند فرض عدم ذلك المؤثر ، يلزم أن لا يبق الممكن ممكناً في نفسه ، بل ينقلب ممتنعاً لذاته . وذلك باطل . والثاني يوجب القول بأن تلك الصحة حصلت بعد عدمها ، لا لمؤثر . وإذا جاز ذلك ، فلم لا يجوز أن يقال : إن ذلك الأزلي يصير معدوماً ، بعد أن

---

(١) أما (ت)

(٢) من (ط)

(٣) متنافيان (ط)

(٤) من (ت)

كان موجوداً ـ لا لمؤثر . وهذا سؤال غامض .

السؤال الثاني : أن نقول : إن كان الموجود الممكن ، لا بد لـه من علة ، فـالعدم الممكن أيضـاً لا بد لـه من علة . فعدم وجـود العالم في الأزل ، وعـدم موجودية الله [تعالى[1]] في الأزل ، لا بد له من علة . ويعود التقسيم المذكـور فيه ، إلى آخره .

السؤال الثالث : لو كان العالم حادثاً ، لكان حدوثه مختصاً بوقت معين . فالفاعل الذي خصص إحداثه بذلك الوقت [المعين[2]] إن امتنع منه أن يحدثه في غير ذلك الوقت ، فحينئذ يكون موجباً بالـذات ، لا فاعـلاً بالاختيـار . ثم يلزم من كونه موجباً بالذات ، قدم العالم . وأما إن جاز من ذلـك الفاعـل ، أن يحدث العالم في ذلك الوقت ، وأن يحدثه في غيره ، بدلاً عن الأول . فحينئذ إما أن يكون ذلك الترجيح[3] موقوفـاً على المرجح ، أو لا يكـون كذلـك . والأول بـاطل ، لأن الكـلام في اختصاص ذلـك الوقت بـذلك المـرجح ، كـالكـلام في اختصاصه بذلك الحادث ، ويعود الطلب فيه بعينـه ، ويمر إلى مـا لا نهاية لـه . فيبقى القسم الثـاني ، وهـو أن يقـال : اختصـاص ذلـك الـوقت بهـذا الأثـر : رجحـان لا لمرجـح . فنقول : إذا جـاز هـذا ، فلم لا يجـوز أيضـاً : أن يعـدم القـديم بعد وجـوده لا لمرجـح ، ولا لمخصص ؟ فإنـه ليس أحد البـابـين أظهـر امتناعاً وفساداً عند العقل من الثاني[4]

السؤال الرابع : سلمنا أن ذلك القديم ، لو عدم بعد وجوده ، فلا بد له من مرجح . فلم لا يجوز أن يكون ذلك المرجح [قادراً[5] ؟] قـوله : « كـل ما كان فعلاً، لفاعل مختار فهو محدث» قلنا: هذا معارض بالوجوه الكثيرة المذكورة في بيان أن استناد الأثر إلى المؤثر غير مشروط بالحدوث .

---

(١) من (ت)
(٢) من (ط ، س)
(٣) ترجيحاً (ت)
(٤) الآخر (ط)
(٥) من (ت)

السؤال الخامس : سلمنا أن ذلك المؤثر موجب ، فلم يلزم من دوامه : دوام المعلول ؟ بيانه : أن [المؤثر[1]] الموجود لا يبعد أن يتوقف تأثيره في معلوله على شرط عدمي . ألا ترى أن الثقل يوجب نزول الثقيل، بشرط عدم السلسلة العائقة عن النزول ، وأنتم جوزتم في العدم الأزلي : أن يزول . وإذا ثبت هذا ، فنقول : لم لا يجوز أن يقال : الموجود الواجب لذاته ، كان علة لوجود ذلك القديم ، إلا أن ذلك التأثير ، كان مشروطاً بشرط عدمي أزلي . ثم إن ذلك الشرط العدمي الأزلي ، قد زال . فلا جرم زال ذلك المعلول .

فهذه جملة المباحث المتوجهة على هذا الدليل [والله أعلم[2]]

والجواب : إن بديهة العقل حاكمة : بأن الموجود . إما واجب لذاته ، أو ممكن لذاته . والبديهة حاكمة : بأن الواجب لذاته ، لا يقبل العدم [والبديهة شاهدة : بأن ذلك الواجب لذاته . إما أن يكون مختاراً ، أو موجباً[3]] والبديهة [حاكمة : بأن الممكن لذاته ، لا بد وأن ينتهي إلى الواجب لذاته ، إما بغير واسطة ، أو بواسطة واحدة ، أو بوسائط كثيرة . ثم إن [4]] البديهة شاهدة : بأن معلول الواجب لذاته ، لا بد وأن يدوم بدوام تلك العلة ، وحيث لم يكن ذلك المؤثر [موجباً[5]] وإذا بطل هذا ثبت أن المؤثر فاعل مختار . والبديهة شاهدة : بأن كل ما كان فعلاً لفاعل [مختار[6]] فهو محدث . فيثبت بهذا : أن كل ما صح العدم عليه . فالقديم وجب أن لا يصح [عليه[7]] العدم . وما ذكرتموه من السؤالات جاري مجرى القدح في الضروريات . فلا يلتفت إليه [والله أعلم[8]]

---

(١) من (ت)
(٢) من (ت)
(٣) من (ت)
(٤) من (ط ، س)
(٥) من (ت)
(٦) من (ت)
(٧) من (ط ، س)
(٨) من (ت)

المقالة الثانية

في

تقرير دلائل أخرى

في إثبات حدوث العالم

في
تقرير دلائل أخرى في اثبات حدوث العالم

الحجة الأولى : ـ وهي الحجة القديمة للمتكلمين ـ أن قالوا : الجسم لا يخلو عن الحوادث. وما لا يخلو عن الحوادث ، فهو حادث ، فالجسم حادث .

أما بيان المقدمة الأولى : فهو أن نقول : الجسم لا يخلو عن الأكوان ، والأكوان حادثة ، ينتج : أن الجسم لا يخلو عن الحوادث .

أما قولنا : « الجسم لا يخلو عن الأكوان » فهو [بناء(1)] على مقامين :

الأول : إثبات الأكوان . والمراد(2) من الكون : حصول الجسم في الحيز [وقد دللنا : على أن حصول الجسم في الحيز(3)] أمر زائد على ذاته .

والثاني : بيان أن الجسم لا ينفك عن الأكوان . وتقريره ظاهر . لأن الجسم ما دام يكون جسماً ، فإنه يجب أن يكون حاصلاً في حيز معين . فإذا دللنا على أن حصوله في الحيز المعين زائد عليه . كان ذلك دليلاً على أن ذات الجسم لا تنفك عن الأكوان . وأما قولنا : « إن كل كون محدث » فتقريره : أن كل جسم ، فإنه يصح خروجه عن حيزه . وبتقدير خروجه عن حيزه ، فإنه

---

(1) (ط)

(2) ومراده من الأكوان (ت)

(3) من (س)

يبطل حصوله في ذلك الحيز ، وكل ما يصح عليه العدم ، امتنع أن يكون قديماً . فيثبت : أن الجسم يمتنع خلوه عن الأكوان ، ويثبت : أن [كل كون محدث ، فثبت أن[1]] كل جسم ، فإنه يمتنع خلوه عن الحوادث . وإنما قلنا : إن كل ما يمتنع خلوه عن الحوادث فهو حادث . لأن تلك الحوادث . إما أن يكون لها أول ، وإما أن لا يكون لها أول. والثاني باطل ، للدلائل المذكورة في إبطال حوادث لا أول لها ، فبقي الأول . فيثبت : أن الجسم لا يخلو عن الحوادث ، وثبت : أن كل ما لا يخلو عن الحوادث ، فهو حادث . فوجب : أن يكون الجسم حادثاً . وهو المطلوب .

واعلم أن هذا الدليل ، هو عين الدليل الأول . إلا أن التركيب والنظم مختلف .

وأقول[2] : يتوجه على هذا النظم : سؤال . لا يتوجه على النظم الأول . وذلك لأنا نقول : هذا النظم يحتمل وجهين :

الأول : أن يقال : الجسم لا يخلو عن حوادث لها أول ، وكل ما كان كذلك ، فهو حادث .

والثاني : أن يقال : الجسم لا يخلو عن الحوادث . وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث . أما الأول نفاسد . لأن على هذا التقدير تصير صغرى هذا القياس : عين النتيجة . لأنا قولنا : الجسم لا يخلو عن حوادث لها أول : معناه : أن الجسم ما كان موجوداً قبل ذلك الأول . وهذا هو عين ادعاء حدوث الجسم . فثبت : أن على هذا التقدير تصير صغرى هذا القياس : عين النتيجة المطلوبة ، ولا شك أنه فاسد .

وأما الثاني ففاسد أيضاً ، لأن على هذا التقدير تصير الكبرى كاذبة . لأن قولنا : وكل ما لا يخلو عن الحوادث ، فهو حادث : قضية كلية . وهذه الكلية

---

(١) من (س)
(٢) قال العلامة ، رضي الله عنه : (ت)

[كاذبة[1]] لأن على تقدير أن لا يكون للحوادث أول ، لم يلزم من امتناع خلو الجسم عنها كون الجسم حادثاً . فثبت : أن قولنا : وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث : إنما يكون صادقاً بتقدير أن يكون للحوادث أول وبداية . وإذا قيدنا الكبرى بهذا القيد ، عاد الكلام المذكور من أنه تصير [صغرى[2]] القياس عين النتيجة . فهذا البحث متوجه على هذا النظم [والله أعلم[3]]

الحجة الثانية : أن نقول : الأجسام قابلة للحوادث ، وكل ما كان قابلاً[4] للحوادث ، فإنه لا يخلو عن الحوادث [وكل ما لا يخلو عن الحوادث[5]] فهو حادث ينتج : أن الأجسام حادثة .

واعلم أن الفرق بين هذه الطريقة وبين وما قبلها : أن الطريقة المتقدمة مختصة بالأكوان ـ أعني الحركة والسكون ـ وأما هذه الطريقة فإنها عامة في جميع الأعراض . وتقريره أن نقول : لا شك أن الأجسام قابلة للضوء والظلمة ، والحرارة والبرودة ، وللأشكال المختلفة ، وللحركه والسكون . فنقول : قابلية الجسم لهذه الصفات ، إما أن يكون عين ذات الجسم ، وإما أن يكون زائداً عليها . فإن كان عين ذات الجسم ، فإذا دللنا على أن هذه القابلية حادثة ، لزم الجزم بكون الجسم حادثاً . وأما إن قلنا : أن هذه القابلية زائدة على [ذات[6]] الجسم ، فإذا دللنا على أنها حادثة ، ودللنا على أن ذات الجسم لا يخلو عن هذه القابلية ، فحينئذ يحصل لنا : أن ذات الجسم لا ينفك عن الحوادث .

أما بيان أن هذه القابلية حادثة : فهو أن [إمكان[7]] اتصاف الذات بالصفة ، فرع على كون تلك الصفة في نفسها ممكنة الوجود . لأن إمكان

---

(١) سقط (ط)
(٢) من (ط ، س)
(٣) من (ت)
(٤) ما كان كذلك (ط)
(٥) من (س)
(٦) من (ت)
(٧) من (س)

اتصاف غيره به [صفة عارضة[1]] له ، من حيث إنه هـو . وإمكان وجـوده في نفسـه ، اعتبـار حـال ذاتـه من حيث إنها هي . ومن المعلوم : أنَّ اعتبـار حـال الشيء في نفسه ، سابق على اعتبار حاله مع غيره . فيثبت : أن إمكـان اتصاف غيره به ، فرع على إمكان وجوده في نفسه .

وإذا ثبت هذا فنقول : الحادث ممتنع الوجود في الأزل ، وإذا كـان إمكان وجـوده في نفسه فـائتاً في الأزل ، كـان إمكان اتصـاف غيره بـه أيضـاً فـائتـاً في الأزل . فيثبت بما ذكرنـا : أن إمكان اتصـاف الذات بـالصفات الحـادثة : أمـر حادث ، ممتنع الحصول في الأزل . وأما بيان أن هذه القابلية من لوازم الذات : فلأنا نقول : هذه القابلية ، إما أن تكون من الأمور اللازمة لماهية الجسم ، وإما أن تكون من العوارض المفارقة . فإن كان الأول فهو المطلوب ، وإن كـان الثاني فنقول : لما كانت هذه القابلية ممكنة الحصول لتلك الذات ، كانت الذات قابلة لتلك القابلية . فقابلية تلك القابلية ، إن كانت من اللوازم فهو المـطلوب ، وإن كـانت من العوارض المفـارقة ، كـان الكلام فيهـا كالكـلام[2] في الأول . فيلزم التسلسل ، وهو محال . فيثبت بما ذكرنا : أن قـابلية الجسم للصفـات الحادثـة : أمر حادث .

وعند هذا نقول : إن كانت القابلية عين ذات الجسم ، لزم من حدوثها ، حدوث ذات الجسم ، وإن كانت مغايرة لـذات الجسم ، وجب كونها من لـوازم الذات ، وحينئذ يحصل لنا [الجزم[3]] بأن الجسم لا ينفك عن الحوادث ، وقد سبق بيان أن ما لا ينفـك عن الحادث فهـو حادث . وحينئـذ يلزم كـون الجسم حادثاً . وهو المطلوب .

وحينئذ يحصل لنا من هذا الدليل مطلوبان شريفان :

---

(١) من (ت)
(٢) كما في الأول (ت)
(٣) من (ت)

الأول : إن الأجسام لما كانت قابلة للصفات الحادثة ، امتنع كونها قديمة .

والثاني :إن الإله[1] تعالى وتقدس ، لما كان قديماً، امتنع كونه قابلاً للصفات الحادثة .

الحجة الثالثة : أجسام العالم ، لو كانت أزلية ، لكانت في الأزل ، إما أن تكون مجتمعة فقط ، أو متفرقة فقط ، أو تارة مجتمعة، وتارة متفرقة. أو بعضها مجتمعة ، وبعضها متفرقة . والأولان باطلان ، وإلا لزم أن لا يصير المجتمع متفرقاً، ولا بالعكس . لما ثبت : أن الأزلي لا يزول ، والثالث باطل . لأنه يلزم منه وجود حوادث لا أول لها . وقد أبطلناه . والرابع باطل أيضاً . لأن ذلك الذي كان مجتمعاً ، وجب أن لا يفترق ، وذلك الذي كان مفترقاً ، وجب أن لا يجتمع . لما ثبت أن الأزلي لا يزول .

واعلم أن هذا الدليل بعينه عائد إلى ما تقدم ذكره .

الحجة الرابعة : لو كان الجسم أزلياً ، لكان في الأزل حاصلاً في حيز معين . ولو كان كذلك ، لامتنع خروجه عن ذلك الحيز ، ولامتنع كونه متحركاً . وحيث لم يمتنع ذلك ، علمنا : أن الجسم لا يمكن أن يكون أزلياً . وإنما قلنا : إنه لو كان أزلياً ، لكان في الأزل حاصلاً في حيز معين : لأن الجسم هو الذي يصدق عليه أنه مقدار وحجم . وكل ما كان كذلك ، وجب أن يكون حاصلاً في حيز مبهم . لأن كل ما كان موجوداً في نفسه ، فهو معين في نفسه ، فحصول الجسم المعين في حيز مبهم[2] في نفس الأمر : محال في العقل . فيثبت : أنه لو كان الجسم موجوداً في الأزل ، لكان حاصلاً في حيز معين . ولو كان كذلك ، لكان حصوله في ذلك الحيز : أزلياً . ولو كان كذلك ، لا يمتنع العدم على تلك الصفة . لما ثبت : أن الأزلي يمتنع عليه العدم . ولما دل الحس على جواز الحركة على الأجسام ، علمنا : امتناع كون الجسم أزلياً . وهذا

(١) الإله تقدست ذاته (ط)

(٢) معين (ت)

الدليل لا يتم أيضاً في الحقيقة ، إلا عند الرجوع إلى دليل الحركة والسكون ، إلا أنه [أقل[1]] مقدمات من ذلك الدليل .

الحجة الخامسة : الأجسام متناهية في المقدار ، وكل ما كان كذلك فهو محدث . أما بيان الصغرى فهو مذكور في مسألة تناهي الأبعاد .

وأما بيان الكبرى فهو أن نقول : كل ما كان متناهياً في المقدار ، فإنه يصح في العقل وجود ما هو أزيد مقداراً منه ، ووجود ما هو أنقص مقداراً منه . وإذا كان كذلك ، كان اختصاصه بذلك القدر المعين ، دون الزائد ، ودون الناقص ممكناً . وكل ممكن فلا بد له من مرجح ، وذلك المرجح يمتنع أن يكون موجباً . لأن نسبة الموجب إلى جميع المقادير على السوية . فلم يكن كونه موجباً لمقدار معين ، أولى من كونه موجباً[2] لغير ذلك المقدار ، فوجب أن يكون المؤثر فيه ، فاعلاً مختاراً . وكل ما كان فعلاً لفاعل مختار ، فهو محدث . فيثبت : أن كل جسم ، فإنه متناهي [المقدار ، وكل متناهي المقدار[3]] فإن اختصاصه بذلك القدر يكون من الجائزات . وكل ما كان كذلك ، فإنه يمتنع رجحانه على غيره ، إلا بفعل الفاعل المختار . وكل ما كان فعلاً للفاعل المختار ، فهو محدث . وعند ظهور هذه المقدمات يحصل الجزم بأن كل جسم فهو محدث . [والله أعلم[4]].

الحجة السادسة : نقول : أجسام العالم متماثلة في تمام الماهية . ومتى كان الأمر كذلك ، وجب كونها محدثة .

بيان الأول : ما ذكرنا من أن الأجسام متساوية في الحجمية والتحيز ، فلو خالف بعضها في أمر من الأمور المقوية للماهية ، لكان ما به المخالفة ، مغاير لما به المساواة التي هي عموم الجسمية . وذلك المغاير إما أن يكون صفة الجسم ،

---

(١) من (ط ، س)
(٢) موجباً لذلك المقدار (ت)
(٣) من (ط ، س)
(٤) من (ط ، س)

أو موصوفاً به ، أو لا صفة ولا موصوفاً . والكل باطل على [ما سبق[1]] تقريره . فبطل القول باختلاف الأجسام . وإنما قلنا : إن الأجسام لما كانت متماثلة ، كانت حادثة . لأن كل واحد من تلك المتحيزات ، يجب أن يكون حاصلاً في حيز معين ، ويمتنع أن يكون حصوله فيه لذاته ، وإلا لحصل الكل في ذلك الحيز . لما بينا : أنها بأسرها متساوية في تمام الماهية . والتساوي في العلة ، يوجب التساوي في المعلول . ولما بطل هذا القسم ، ثبت أن اختصاص كل واحد منها بحيزه المعين : إنما كان لسبب منفصل . وذلك السبب لا يجوز أن يكون موجباً . لأنه لو كان موجباً ، لكان إما أن يكون جسماً أو لا يكون . والأول : باطل . وإلا لعاد الطلب في كيفية اختصاصه بحيزه المعين . والثاني أيضاً : باطل . لأن ذلك الموجب على هذا التقدير ، امتنع أن يختلف حاله في القرب والبعد ، بالنسبة إلى تلك الأجسام [بل يجب أن يقال : إن نسبته إلى كل تلك الأجسام] على السوية ، فلم يكن بأن يجب لسببه حصول بعض [الأجسام[2]] في بعض تلك الأحياز ، أولى من العكس . فيثبت : أن السبب في اختصاص كل واحد منها بحيزه المعين ، لا يجوز أن يكون هو موجباً بالذات . فوجب أن يكون فاعلاً مختاراً . وكل ما كان فعلاً لفاعل مختار ، فهو محدث . فيثبت : أن حصول الجسم في الحيز المعين : محدث . وثبت : أن الجسم لا ينفك عنه ، وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث .

وهذا الدليل أيضاً لا يتم عند البحث التام ، إلا بالرجوع إلى بعض مقدمات دليل الحركة والسكون .

الحجة السابعة : أن نقول : الأجسام متماثلة في الماهية . ومتى كان الأمر كذلك ، كانت محدثة . أما بيان الأول : فقد تقدم [تقريره[3]]

وأما بيان الثاني : فهو أن نقول : إنها متى كانت متماثلة في تمام الماهية ،

---

(١) من (ط)
(٢) من (س)
(٣) من (ط ، س)

كان تعين كل واحد منها زائداً على الماهية . ومتى كان الأمر كذلك ، وجب كونها محدثة .

أما تقرير المقام الأول : وهو قولنا : « إن الأشياء متى كانت متساوية في تمام الماهية ، فإنه يجب أن يكون تعين كل منها زائداً على ماهيته » : فيدل عليه وجوه :

الأول : إن تلك الأشياء لما كانت [متساوية[1]] في تمام الماهية . لا شك أنها مختلفة في تعيناتها ، وما به المشاركة غير ما به المخالفة . فوجب كون تلك التعينات أموراً زائدة على تلك الماهيات .

والثاني : إن المفهوم من قولنا : هذا الإنسان ، مشتمل على المفهوم من قولنا : إنسان . وذلك معلوم بالضرورة . فنقول : إن لم يشتمل قولنا : هذا الإنسان على أمر زائد ، على المفهوم من قولنا : إنسان وجب أن يكون المفهوم من قولنا : هذا الإنسان ، هو عين المفهوم من قولنا : إنسان ، إلا أن هذا باطل . لأن قولنا : إنسان . فإن نفس[2] مفهومه لا يمنع من وقوع الشركة فيه . وقولنا : هذا الإنسان . فإن نفس مفهومه يمنع وقوع الشركة فيه . فعلمنا: أن المفهوم من قولنا: هذا الإنسان، اشتمل على أمر زائد، على المفهوم من قولنا : إنسان ، وما ذاك إلا التعين . فيثبت : أن تعين كل شخص زائد على ماهيته .

الثالث : إن بديهة العقل حاكمة بأن قولنا : هذا الإنسان . مفهوم مركب من قولنا : هذا إنسان . ومن قولنا . فوجب أن يكون المفهوم من قولنا هذا ، مغايراً للمفهوم من قولنا : إنسان . فيثبت : أن تعين كل شخص زائد على ماهيته .

الرابع : إن المفهوم من الإنسان حاصل في الإنسان الآخر ، فلو كان المفهوم من هذا الإنسان [عين المفهوم من الإنسان[3]] لوجب أن يكون المفهوم

---

(١) من (ط)
(٢) تعين (ت)
(٣) من (ط)

من هذا الإنسان حاصلاً لذلك الإنسان الآخر ، فيلزم أن يكون هذا الإنسان هو عين ذلك الإنسان الآخر ، وإنه محال . فثبت بهذه الوجوه : أن الأشياء المتماثلة في تمام الماهية ، يجب أن يكون تعين كل واحد منها ، زائداً على ماهيته .

وأما المقام الثاني : وهو أنه لما كان الأمر كذلك ، وجب كون الأجسام محدثة . فتقريره : أن على هذا التقدير ، يكون كل واحد من الأجسام ، مركباً من الجسمية ومن ذلك التعين . ثم لا يخلو إما أن يقال : الجسمية تقتضي ذلك التعين ، أو يقال : إن ذلك التعين يقتضي الجسمية المطلقة ، أو يقال : إن كل واحد منها لا يقتضي الآخر . والأول باطل . وإلا وجب أن يكون كل جسم هو ذلك المعين ، وأن يكون ما ليس بذلك المعين فإنه لا يكون جسماً . إلا أن ذلك باطل . لما بينا : أن ماهية الجسم [ماهية(1)] مشتركة فيها بين الأشخاص الكثيرة . والثاني [أيضاً(2)] باطل لوجوه :

أحدها : إن ذلك التعين حالة نسبية إضافية ، وهي لا تدخل في الوجود إلا إذا كانت عارضة لماهية من الماهيات . فإن العقل يقضي بأنه يمتنع وجود موجود لا حقيقة له في نفسه ، إلا التعين بل لا بد من جسم أو سواد أو إنسان أو حجر ، أو غيرها . حتى يحكم عليه بكونه متعيناً . فيثبت : أن حصول التعين محتاج في تحققه وتقرره : إلى تلك الماهية . فلو كانت تلك الماهية معلولة لذلك التعين ، لزم الدور .

والثاني : إن ذلك التعين ، يساوي سائر التعينات في كونه تعيناً، فلو اقتضى تعين حصول الجسمية ، لاقتضى حصول كل تعين : حصول الجسمية . فوجب أن يقال : إنه لا تعين ولا متعين إلا الجسم . وذلك باطل قطعاً . فيثبت بما ذكرنا : أنه لا الجسمية تقتضي ذلك التعين ، ولا ذلك التعين يقتضي الجسمية . فوجب أن يقال : إن الاجتماع بين ماهية الجسم وبين ماهية

---

(1) من (ت)
(2) من (س)

التعين ، إنما حصل بسبب متفصل ، وذلك السبب المنفصل . إما موجب وإما مختار . والأول باطل . لأن نسبة الموجب إلى الكل على السوية . وعند الاستواء في النسبة ، يمتنع حصول الرجحان والاختصاص[1] فوجب أن يكون [فاعلاً[2]] مختاراً . وكل ما كان فعلاً لفاعل مختار ، فهو محدث ، فالأجسام محدثة .

الحجة الثامنة : قال بعضهم : « الأجسام متناهية في المقدار ، وكل ما كان كذلك ، كان متناهي القوة ، فوجب أن تكون قوة الأجسام على البقاء : متناهية . وكل ما كان كذلك ، فإنه يمتنع كونه أزلياً » أما قولنا : إنها متناهية المقدار ، فلما ثبت في باب تناهي الأبعاد . وأما أن كل ما كان متناهي المقدار ، فإنه يكون متناهياً في القوة : فلما يذكره الحكماء من أن القوة الجسمانية يجب كونها متناهية . وأما النتيجة فظاهرة .

واعلم أن دليل الحكماء على القوة الجسمانية يجب كونها متناهية : دليل ضعيف . قد بينا ضعفه بوجوه كثيرة . وأيضاً : فالحكماء يقولون : العالم أزلي أبدي ، لا لقوة ذاتية بل لقوة علّته ومبدئه . وهو منزه عن كونه جسماً أو جسمانياً [والله أعلم[3]]

الحجة التاسعة : ما سوى الواحد ممكن ، وكل ممكن محدث ، فما سوى الواحد محدث [بيان الأول من وجوه :

الأول : إنا نقول[4]] لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا مشتركين في الوجوب بالذات ، ومختلفين في التعين ، فكان كل واحد منها مركباً من الوجوب ومن ذلك التعين . فإما أن يكون الوجوب علة لذلك التعين ، فيلزم : أن يكون كل واجب الوجود لذاته ، فهو ذلك التعين ، فلا واجب وجود إلا ذلك التعين ، وإما أن يكون ذلك التعين ، علة لوجوب الوجود ، وهو محال .

---

(١) من (ط ، س)
(٢) من (ط ، س)
(٣) من (ط)
(٤) من (س)

لأن وجوب[1] الوجود بالذات ، لا يكون معللاً بالغير . وإما أن لا يكون واحد من هذين القيدين علة للثاني ، فحينئذ يجب أن يكون اجتماعهما معلول علة منفصلة . فيلزم : أن يكون واجب الوجود لذاته ، واجب الوجود لغيره . وهو محال . فيثبت : أن واجب الوجود لذاته ، ليس إلا الواحد .

الثاني : إنا بينا في باب أحكام الوجود : أن الأجسام ، وجودها غير ماهياتها ، وكل ما كان وجوده غير ماهيته ، فهو ممكن لذاته . ينتج : أن كل جسم فإنه ممكن لذاته .

الثالث : إن الأجسام مركبة من الهيولى والصورة . وكل مركب ممكن ، فالأجسام ممكنة . وأيضاً الهيولى والصورة يمتنع [خلو[2]] كل واحد منهما عن الآخر ، مع أن واحداً منهما[3] ليس علة للآخر . وكل ما كان كذلك ، فهو ممكن . فالأجسام ممكنة بحسب ذواتها ، وبحسب أجزاء ماهياتها .

الرابع : إن الجسم يمتنع انفكاكه عن الحصول في الحيز المعين [وليست ماهيته علة للحصول في الحيز المعين][4] وإلا لامتنع خروجه عن الحيز المعين ، وكل ما يمتنع خلوه عن شيء ، ولا يكون ذلك الشيء معلولاً له ، فهو مفتقر في تحققه إلى ذلك الشيء ، وكل ما كان كذلك ، فهو ممكن لذاته [ينتج : أن الجسم ممكن لذاته[5]] فيثبت : أن العالم ممكن لذاته ، وكل ممكن لذاته فله مؤثر ، وذلك [المؤثر[6]] إما أن يكون موجباً أو مختاراً . وبطل القول بالموجب للدلائل [الكثيرة[7]] المذكورة في باب إثبات القادر ، ولسائر الوجوه التي نذكرها بعد ذلك في مقالة مفردة . فوجب أن يكون المؤثر في كل ما سوى الموجود الواحد : فاعلاً مختاراً .

---

(١) الوجوب الوجود (ط)
(٢) من (ط ، س)
(٣) من (ط)
(٤) من (ط ، ت)
(٥) من (ت)
(٦) من (س)
(٧) من (ت)

وإذا ثبت هذا فنقول : احتياج هذه الأشياء إلى الفاعل المختار ، إما أن تكون في حال وجودها ، أو في حال عدمها . [فإن كان حال وجودها[1]] فإما أن يكون حال بقائها ، أو حال حدوثها . والأول باطل لأنه يقتضي تكوين الكائن ، وإنه محال . فبقي القسمان الآخران . وذلك يقتضي : أن كل ما كان محتاجاً إلى المؤثر ، فهو محدث . فيثبت : أن ما سوى الواحد : ممكن . وثبت : أن كل ممكن محدث ، فيلزم : أن كل ما سوى الواحد : محدث . وهو المطلوب .

واعلم : أن الكلام في مقدمات هذا الدليل ، قد تقدم في هذا الكتاب بالاستقصاء . فلا حاجة إلى الإعادة .

الحجة العاشرة : لو كان الجسم أزلياً ، لكان كونه أزلياً . إما أن يكون نفس كونه جسمياً أو مغايراً له . والقسمان باطلان ، فبطل القول بكونه أزلياً .

أما بيان بطلان الأول . فلأنه لو كان كذلك ، لكان العلم بكونه جسماً ، هو عين العلم بكونه أزلياً ، فكما أن العلم بكونه جسماً ضرورياً ، وجب أن يكون العلم بكونه أزلياً ضرورياً .

وبيان بطلان الثاني : إن حدوثه لو كان زائداً ، لكان ذلك الزائد [إن كان[2]] قديماً ، لزم أن تكون صفة المحدث قديمة ، وإن كان حادثاً ، لزم التسلسل وهو محال .

واعلم : أنه سبق نظير هذا الكلام في الباب المتقدم .

الحجة الحادية عشر : لو كان الجسم قديماً ، لكان مشاركاً لذات الله [تعالى[3]] في القدم . فنقول : القدم صفة ثابتة . لأنه عبارة عن نفي [العدم السابق، ونفي النفي ثبوت، فالقديم أمر ثابت. فإن قالوا: لم لا يجوز أن يقال:

---

(١) من (س)
(٢) من (س)
(٣) من (ت)

إنـه عبـارة عن نفي[1]] مسبـوقيـة هـذا الـوجـود[2] بـالعـدم . فنقـول : هـذه المسبوقية ، إن كـانت صفة وجـودية ، كـانت أيضاً مسبـوقة بـالعدم ، فيلزم أن تكون مسبوقية هذه المسبوقية ، زائدة عليها . ولزم التسلسل . فيثبت : أن هـذه المسبوقية ليست صفة موجودة بل هي أمـر عدمي والقـديم[3] نقيضها ورافعهـا. وعـدم العدم ثبـوت . فيثبت : أن [المفهـوم من[4]] [القـدم[5]] ثـابت . إذا ثبت هذا ، فنقول : لو كان العـالم قديمـاً ، لكان مسـاوياً لـذات الله تعالى ، في صفة ثابتة ، وهي القدم ، فـإما أن تحصـل المخالفـة بينهما بـاعتبار آخـر ، أو لا تحصل. فإن كـان الأول، فحينئذ تكـون ذات الله تعالى وذات العـالم مركبـة من الأمـر[6] الـذي حصلت بـه المشـاركـة ، ومن الأمـر الآخـر الـذي حصلت بـه المخالفة . وإذا كان كذلك ، فنقول : كل واحد من هذين الاعتبارين ، إمـا أن يكـونا قـديمين ، أو محـدثين . أو أحـدهما قـديم ، والآخر محـدث . فـإن كـانـا قديمين ، فهما أيضاً مشتـركان في القـدم ومختلفان بـاعتبار آخـر ، وإلا لامتنع أن يحكم على أحدهما بكونه مشتركاً فيه ، وعلى الآخر بكونه غير مشترك فيه . فيلزم تركب كل واحد منهما عن أمرين آخرين . ويمـر الكلام فيـه إلى ما لا نهايـة له ، فيلزم كون كل واحد منهما مركباً من أمور لا نهاية لها ، لا مرة واحدة ، بل مراراً لا نهاية لها . وهو محال .

وأمـا إن قلنا : هـذان الاعتباران محدثان ، أو إن قلنـا : إن أحدهمـا قديم والآخر محدث . فهذا محال . لأن المحدث لا يكون جزءاً من ماهية [القديم[7]] فيثبت : أن القول بالقدماء ، يفضي إلى أقسام باطلة ، فكـان القول بـه باطـلاً [وأما إن لم يختلفا بـإعتبار آخـر ، فالمسـاواة ظاهـرة . وإنه محـال[8]] فوجب أن

(١) من (ط ، س)
(٢) الوجود (ت)
(٣) والعدم يقتضيها ومانعها (ت)
(٤) زيادة
(٥) من (ط ، س)
(٦) القدم(ط)
(٧) من (ط)
(٨) من (ط)

يقال : إنه لا قديم إلا الواحد . ولما كان الباريء تعالى قديماً ، كان ما سواه محدثاً ، وهذه الدلالة إنما يصح التمسك بها على القول بنفي الصفات .

فهذا آخر الكلام في هذه المسألة الهائلة .

وللفلاسفة ههنا مقام آخر . وهو أنهم قالوا : دلائلنا المأخوذة من باب برهان اللم . وذلك لأنا نظرنا في المؤثر . فقلنا : إنه مستجمع لجميع الجهات المعتبرة في المؤثرية ، وأنه متى يكون الأمر كذلك ، امتنع تخلف الأثر عنه . وأما أصحاب الحدوث فإنهم إنما نظروا في أحوال الجسم ، فعرفوا أنها متغيرة ، فيمتنع صدورها عن المؤثر في الأزل ، فكان هذا الكلام من باب برهان الآن .

[ومعلوم : أن برهان اللم أشرف وأقوى من برهان الآن[1]] وههنا آخر الكلام في هذا البحث المهيب ، والمطلوب الهائل .

ونختم الكلام فيه بهذا التضرع . فأقول :

يا من ذكره شرف للذاكرين ، ويا من طاعته فخر للمطيعين .

إن أصبت فيما قلت ، فمنك الفضل والإحسان . وإن أخطأت فمن الجهل والخذلان ، وطاعة الشيطان . فيا حنان ويا منان ، وسبحان ، ويا برهان : الغفران ، الغفران ، الغفران .

خلصنا من دركات النيران ، وأوصلنا إلى درجات الجنان [والحمد لله حق حمده ، وصلواته على النبي محمد ، وصحبه وآله[2]]

---

(١) من (ط ، س)
(٢) من (ت)

المقالة الثالثة

في

تقرير الوجوه الدالة على أن إله العالم، فاعل بالاختيار، لا موجب بالذات

مقدمة

اعلم[1] أنا قد ذكرنا وجوها كثيرة في باب إثبات كونه تعالى قادراً ، ونريد أن نذكر مهنا وجوهاً أخرى . فنقول : الكلام في هذا الباب مرتب على قسمين :

أحدهما : في الاعتبارات المأخوذة من أصول الحكمة ، الدالة على أن مدبر العالم ، يجب أن يكون فاعلاً مختاراً . لا علة موجبة .

والثاني : الدلائل المذكورة في هذا الباب ، في القرآن المجيد . فإذا ضمت الدلائل الستة العقلية في باب القادر ، إلى هذه الوجوه ، بلغت مبلغاً عظيماً في الكثرة والقوة .

أما القسم الأول : وهو الاعتبارات المأخوذة من أصول الحكمة : فاعلم أنه قبل الخوض في شرح تلك الاعتبارات ، يجب تقديم **مقدمة** . وهي

إن هذه الأجسام المحسوسة : متناهية . وكل متناه ، فهو مشكل ، ينتج : أن هذه الأجسام المحسوسة فهي مشكلة . وهذه الأشكال قسمان :

---

(1) عبارة (ت) : « بسم الله الرحمن الرحيم . المقالة الثالثة في تقرير الوجوه الدالة على أن إلـه العالم فاعلاً بالاختيار . . . الخ » وعبارة (ط) : « المقالة الثالثة في إعادة الكلام في تقرير . . . الخ » .

أحدهما : الأشكال التي حصلت على سبيل الاتفاق من غير أن يحتاج حصولها إلى فعل [فاعل[1]] حكيم .

والثاني : الأشكال التي يشهد صريح العقل ، بأنها لا تحصل إلا بقصد فاعل حكيم .

أما القسم الأول : فمثل الحجر المنكسر ، والكوز المنكسر . فإنه لا بد وأن يكون لتلك القطعة من الحجر والخزف شكل مخصوص معين ، إلا أن صريح العقل شاهد بأن ذلك الشكل ، وقع على سبيل الاتفاق ، ولا يتوقف حصولها على فعل فاعل مختار .

وأما القسم الثاني : فهو مثل الأشكال الواقعة على وفق المصالح والمنافع . ونذكر منها مثالاً واحداً : وهو أنا لما نظرنا إلى الإبريق ، رأينا فيه ثلاثة أشياء :

أحدها : الرأس الواسعة . وثانيها : البلبلة الضيقة . وثالثها : العروة . فلما تأملنا في هذه الأجزاء الثلاثة ، ووجدناها موافقة لمصلحة الخلق ، فإنه لابد من توسيع رأس الإبريق ، حتى يدخل الماء فيه بالسهولة ، لا بد من ضيق بلبلة الإبريق ، حتى يخرج منها الماء ، بقدر الحاجة . ولا بد لها من العروة ، حتى يقدر الإنسان على أن يأخذها بيده . فلما وجدنا هذه الأجزاء الثلاثة في الإبريق مطابقة للمصلحة : شهد عقل كل أحد بأن فاعل هذا الإبريق ، لا بد وأن يكون قد فعله بناء على الحكمة ، ورعاية للمصلحة . ولو أن قائلاً قال : إن هذا الإبريق تكوّن بنفسه من غير قصد قاصد حكيم ولا فعل فاعل عالم . بل اتفق تكونه بنفسه كما اتفق تشكل هذه القطعة من الخزف بهذا الشكل الخاص ، من غير قصد [قاصد[2]] حكيم ، ولا جعل جاعل عليم ، لشهدت الفطرة السليمة ، بأن هذا القول : قول باطل محال .

إذا عرفت هذه المقدمة ، فنقول : إنا لما شاهدنا في الإبريق هذه الأجزاء الثلاثة مطابقة للمنفعة ، وموافقة للمصلحة ، شهدت الفطرة الأصلية ،

---

(١) من (ط)

(٢) من (ط)

والغريزة الفطرية ، بأنه لا بد لها من فاعل حكيم ، ومقدر عليم .

فإذا تأملنا في السموات وفي الكواكب ، وفي أحوال العناصر الأربعة ، وفي أحوال الآثار العلوية ، والمعادن والنبات والحيوان . ولا سيما الإنسان ، وجدنا من الحكم القاهرة ، والدلائل الباهرة ، ما غرقت العقول فيها ، وحارت الألباب في وصفها . لا جرم كانت هذه الاعتبارات بالدلالة على وجود الفاعل المختار ، الحكيم الرحيم : أولى . ومتى ثبت القول بالفاعل المختار ، فقد ثبت القول بحدوث العالم ، لا محالة [والله أعلم[1]]

---

(١) من (ت)

القسم الأول من هذه المقالة

في

الاعتبارات المأخوذة من أصول الحكمة،

الدالة على أن مدبر العالم

يجب أن يكون فاعلا مختارا،

لا علة موجبة

الفصل الأول

في

شرح منافع الشمس

نقول[1] : إن آثار الحكمة في تخليق الشمس ظاهرة من وجوه :

الأول : إنه سبحانه وتعالى قدر تحركات الكواكب الثلاثة العلوية ، على محيطات تداويرها: أن يكون مجموعها مع حركات مراكزها ، على محيطات حواملها ، مساوية لحركة الشمس الوسطى . فلا جرم صارت هذه الكواكب في ذري تداويرها : مقارنة للشمس . وفي حضيض تداويرها مقابلة لها . وأما السفليات فجعلت حركة مركز تدويرها : مساوياً لحركة الشمس الوسطى . فلا جرم قد استوفت الحكمة البالغة : أقسام الحركة في مراكز التداوير التي عليها مدار الأدوار . فإن حركة مركز تدوير السفلين : مساوية لحركة جرم الشمس . وحركات مراكز التداوير الثلاثة العلوية : أنقص من حركة الشمس. وحركة مركز تداوير القمر : أسرع من حركة الشمس . وبهذا الطريق يظهر أن الشمس بالنسبة إليها ، كالسلطان بالنسبة إلى العبيد . وسائر الكواكب يتحركون حولها على نسب مخصوصة ، موافقة للحكمة والمصلحة . بل نقول : إنه تعالى خلق الشمس في الفلك ، كالملك في العالم . فالكواكب كالجنود للملك ، والأفلاك كالأقاليم ، والبروج كالبلدان ، والدرجات كالمحلات ، والدقائق كالأزقة . ولما كان الأمر

---

(١) قال الله تعالى : ﴿ وسخر لكم الشمس والقمر دائبين . وسخر لكم الليل والنهار ﴾

كذلك ، لا جرم صار موضعها في الفلك المتوسط . كما أن دار الملك ، يجب أن تكون في وسط المملكة .

وبيانه : أن جملة العالم إحدى عشرة كرة ، خمسة منها فلك الشمس . وهي : فلك المريخ ، والمشتري ، وزحل ، وفلك الثوابت ، والفلك الأعظم . وخمسة أخرى في داخل فلك الشمس . وهي : فلك الزهرة ، وعطارد ، والقمر ، ثم الكرة اللطيفة وهي النار والهواء ، والكرة الكثيفة وهي الماء والأرض . فلما كانت الشمس كالسلطان لعالم الأجسام ، لا جرم جعل مكانها في وسط كرات العالم .

والوجه الثاني : أن القمر يزداد نوره وينتقص ، بسبب قربه من الشمس ، وبعده عنها . وكثيرون من الناس يزعمون : أن أنوار سائر الكواكب مقتبسة من الشمس . ولولا أن جرم القمر ليس نوره نوراً ذاتياً ، بل عرضياً مستفاداً من الشمس ، وإلا لما عرض له الخسوف . [ولولا الخسوف[1]] لتعذر معرفة موضعه الحقيقي من الفلك ، بسبب ما يحصل فيه من اختلاف المنظر ، لأجل قربه من الأرض . ولو لم يعرف الموضع الحقيقي للقمر ، لتعذر معرفة المواضع الحقيقية لسائر الكواكب . فكان حصول الخسوف للقمر ، كالمفتاح لمعرفة مواضع الأجرام النيرة الفلكية .

والوجه الثالث : أن الشمس إذا ظهرت ، اختفت بكمال شعاعها سائر الكواكب ، إلا أنها وإن خفيت ، إلا أن قوتها باقية . ولذلك فإنه يكون يوم من الصيف ، أحرّ من يوم آخر . وما ذاك إلا بسبب أن الشمس إذا قارنت في سيرها[2] كوكباً حاراً ، فإنه يزداد حر الهواء ، وبالضد منه في جانب البرد .

والوجه الرابع : إنا نرى جميع الحيوانات في الليل ، كالميتة . فإذا طلع نور الصبح[3] ظهرت في أجساد الحيوانات ، نور الحياة . فيجري هذا ، مجرى

---

(١) من (ط) .

(٢) مرها (ط) .

(٣) الشمس (ط ، س)

ما إذا قيل : إن طلوع نور الشمس نفخ في أبدان الحيوانات قوة الحياة . وكلما كان طلوع ذلك النور أتم ، كان ظهور قوة الحياة في الأبدان أكمل . ثم كلما طلع قرص الشمس رأيت الناس وسائر الحيوانات يخرجون من مساكنهم[1] ، ويبتدئون الحركة . وما دامت الشمس صاعدة إلى وسط سمائهم ، كانت حركتهم في الزيادة [والقوة[2]] فإذا انحدرت الشمس من وسط السماء ، فكأنها أخذت في الضعف ، لا جرم أخذت حركات أهل تلك المساكن وقواهم في الضعف . ولا يزال كذلك إلى زمان غيبوبة الشمس . فإذا غابت وظهر الظلام في العالم ، استولى الخوف والفزع ، والفتور والنقصان على الخلق . ورجعت الحيوانات إلى بيوتها وأحجارها . فإذا غاب الشفق ، هدأت الأبدان وسكنت . وصارت كالميتة المعدومة . فإذا طلع الصبح عليهم ، عادت الأحوال المذكورة مرة أخرى . وهذا يدل على أنه تعالى دبر أحوال النّير الأعظم ، بحيث صار كالسلطان لعالم الأجسام في السموات وفي العناصر .

والوجه الخامس من منافع الشمس : أنها متحركة . فإنها لو كانت واقفة في موضع واحد ، لا شتدت السخونة في ذلك الموضع ، ولإشتد البرد في سائر المواضع ، لكنها تطلع في أول النهار من المشرق ، فيقع [نورها[3]] على ما يحاذيها من جهة المغرب ، ثم لا تزال تدور وتغشى جهة بعد جهة ، حتى تنتهي إلى المغرب. فتشرق حينئذ على الجوانب الشرقية، وحينئذ لا يبقى موضع مكشوف في الشرق والغرب، إلا ويأخذ حظاً من شعاع الشمس. وأما بحسب الجنوب والشمال، فجعلت حركتها مائلة عن منطقة الفلك الأعظم ، فإنه لو لم يكن للشمس حركة في الميل[4] ، لكان تأثيرها مخصوصاً بمدار واحد ، فكانت سائر المدارات تخلو عن المنافع الحاصلة منه ، وكان يبقى كل واحد من المدارات على كيفية واحدة أبداً . فإن كانت حارة

---

(١) أمكنتهم (ت)
(٢) من (س)
(٣) من (س)
(٤) الليل (ط)

أفنت الرطوبات وأحالتها كلها إلى النارية . ولم تتكون المتولدات . فيكون الموضع المحاذي لمر الشمس على كيفية الاحتراق ، والموضع البعيد عنه على كيفية البرد، والمتوسط بينهما [على كيفية(1)] متوسطة. فيكون في موضع : شتاء دائم، فيه النهوة والفجاجة. وفي موضع آخر صيف دائم، يوجب الاحتراق. وفي موضع آخر ربيع، وآخر خريف. لا يتم فيه النضج. وأيضاً: لو لم تكن عودات متتالية للشمس ، بل كانت تتحرك بطيئة ، لكان هذا الميل(2) قليل النفع ، وكان التأثير شديد الإفراط ، فكان يعرض قريباً ، مما لو لم يكن ميل . ولو كانت حركتها أسرع من هذه ، لما كملت المنافع وما تمت . فأما إذا كان هناك ميل ، يحفظ [الحركة في جهة : ثم تنتقل عنها إلى جهة أخرى ، بمقدار الحاجة ، وتبقى في كل(3)] جهة برهة من الدهر : تم بذلك تأثيرها وكملت منفعتها .

الوجه السادس من منافع وجود الشمس : إنه تعالى حركها . بحيث يحصل لها في الحركة أوج وحضيض ، فعند حصولها في الأوج تبعد عن الأرض ، وعند حصولها في الحضيض تقرب من الأرض . وبسبب القرب من الأرض ، تعظم السخونة من المواضع التي يحاذيها مدار الحضيض ، والسخونة جاذبة للرطوبات ، فلا جرم تجذب البخار إلى الجانب الذي يسامته حضيض الشمس ، وإذا انجذب البخار إلى ذلك الجانب ، انكشف الجانب الذي يحاذيه الأوج ، ولم يبق البحر على وجهه ، فصار أحد جوانب الأرض ، صالحاً لمساكن الحيوانات البرية : لا سيما الإنسان الذي هو أشرف الحيوانات الموجودة في عالم الكون والفساد .

الوجه السابع من منافع الشمس : إن كان موضع تكون الشمس بعيد جداً عن مسامتها ، اشتد البرد فيه . مثل الموضعين اللذين تحت القطبين ، فإنه لا يتكوّن هناك حيوان ، ولا ينبت فيه نبات ويكون هناك ستة أشهر نهاراً ،

---

(1) من (س)
(2) الليل (ط)
(3) من (ط ، س)

وستة أخرى ليلاً . ويكون هناك رياح عاصفة ، وتشتد ظلمته . ويدل عليه البحر الأرمني ، فإنه أقرب إلى مدار الشمس من الموضع المذكور بكثير ، مع أنه تشتد فيه الرياح العواصف ، وتشتد ظلمته ، حتى لا يمكن ركوبه لشدة برده وظلمته . ويستدل عليه أيضاً بالبحر الشامي ، فإنه إذا صارت الشمس في أوائل « العقرب » إلى أن تصير إلى أوائل « الحوت » ففي هذه الأشهر لا يستطيع الناس ركوبه .

والوجه الثامن : أن الاستقراء يدل على أن السبب الظاهر لاختلاف الناس في أجسامهم وألوانهم وأخلاقهم وطبائعهم وسيرهم : [اختلاف[1]] أحوال الشمس في الحركة . وذلك لأن الناس على ثلاثة أقسام . أحدها : الذين يسكنون[2] خط الإستواء إلى ما يقرب من المواضع التي يحاذيها مر رأس « السرطان » وهم يسمُّون بالاسم العام : « السودان » والسبب فيه أن الشمس تنزل على سمت رؤوسهم في السنة . إما مرة أو مرتين ، فتحرقهم وتسود أبدانهم وشعورهم . والذين مساكنهم أقرب إلى خط الإستواء فهم « الزنج » و « الحبشة » فإن الشمس لقوة تأثيرها في مساكنهم تحرق شعورهم وتسودها ، وتجعلها جعدة وكثيفة فحلة ، وجثثهم عظيمة ، وأخلاقهم وحشية ، وأما الذين مساكنهم [أقرب[3]] إلى محاذاة مر رأس السرطان ، فالسواد فيهم أقل ؛ وطبائعهم أعدل ، وأخلاقهم ألين ، وأجسامهم أضعف . وهم أهل « الهند » و« اليمن» وبعض « المغاربة » [وكل العرب[4]]

وأما القسم الثاني من أهل الأرض : فهم الذين مساكنهم على ممر رأس « السرطان » إلى [محاذاة[5]] « بنات نعش الكبرى » وهم يسمُّون بالاسم العام «البيضان» وهؤلاء لأجل أن الشمس لا تسامت رؤوسهم ، ولا تبعد أيضاً عنهم بعداً

---

(١) من (ت)
(٢) يكونون بخط (ت)
(٣) من (ت)
(٤) من (ت)
(٥) من (س)

كثيراً ، تعرض لهم شدة من الحر والبرد ، فلا جرم صارت ألوانهم متوسطة ، ومقادير أجسامهم معتدلة ، وأخلاقهم حسنة ، كأهل « الصين » و« الترك » و « خراسان » و « العراق » و « فارس » و« الشام » ثم هؤلاء من كان منهم أميل إلى ناحية الجنوب كان أتم في الذكاء والفهم[1] ، لقربه من منطقة « البروج » و« ممر الكواكب المتحيرة » وتكون حركاتهم أليق بحركات الكواكب في السرعة والخفة . ومن كان منهم أميل إلى ناحية المشرق ، فهو أقوى نفساً وأشد تذكيراً، لأن المشرق يمين الفلك، لأن الكواكب منه تطلع، والأنوار من جانبه تظهر، واليمين أقوى. ومن كان إلى ناحية المغرب فهو ألين نفساً وأشد تأنساً ، وأكثر كتماناً للأمور . لأن هذه الناحية منسوبة إلى « القمر » ومن شأن « القمر » [أن يكون[2]] ظهوره بعد الكتمان .

وأما القسم الثالث من أهل الأرض : فهم الذين مساكنهم محاذية لبنات نعش . وهم « الصقالبة[3] » و« الروس » فإنهم لكثرة بعدهم عن ممر « البروج » وحرارة « الشمس » صار البرد عليهم أبرد[4] ، والرطوبة الفضلية أكثر . لأنه ليس هناك من الحر ما ينشفها وينضجها ، فلذلك صارت ألوانهم بيضاء ، وشعورهم سبطة شقرة ، وأبدانهم عظيمة رخصة ، وطبائعهم مائلة إلى البرد ، وأخلاقهم وحشية .

واعلم : أن كل واحد من هذين الطرفين . وهما الإقليم الأول والسابع ، فإنه يقل فيه العمران ، وتنقطع بعض العمارات عن بعض ، لغلبة الكيفيتين الفاعلتين ، ثم لا تزال العمارة في الإقليم الثاني والسادس والثالث والخامس تزداد ويقل الخراب فيه وأما الإقليم الرابع فإنه متواصل العمارات، ويقل الخراب فيه .

---

(١) المؤلف يرحمه الله تعالى برحمته الواسعة من المريّ .

(٢) من (ت)

(٣) يقال: إن الروس من ولد يافث، والعرب من ولد سام، والأفارقة من ولد حام بن نوح عليه السلام . وتسمي القائلون بهذا القول : أنه خرج مع نوح عليه السلام من السفينة : جماعة من المؤمنين ، صار لهم في الأرض نسل بعد الطوفان .

(٤) أغلب (ت)

وذلك لأجل فضل الوسط على الأطراف باعتدال المزاج .

وكل هذه الأحوال : دالة على أن أحوال هذا العالم مربوط بأحوال الشمس .

فإن قيل : زعمتم : أن الإقليم الرابع أفضل الأقاليم . وعليه سؤالان :

الأول : أن الأدوية النافعة لا يتولد شيء منها في الإقليم الرابع ، وإنما يتولد في سائر الأقاليم .

والثاني : إنه لم يخرج من هذا الإقليم أحد من الأنبياء [والرسل[1]]

والجواب عن الأول : إن الدواء إنما يكون دواء ، إذا كانت إحدى الكيفيات غالبة ، وكانت القوة الشمسية غالبة عليه . وهذا إنما يتولد في الأقاليم الخارجة عن الاعتدال .

أما الإقليم الرابع . فإنه لما كان معتدلاً ، لا جرم لا يتولد فيه إلا الأجسام الغذائية المعتدلة . أما الأجسام الدوائية ، فإنها لا بد وأن تكون خارجة عن الاعتدال . فلهذا السبب لا تتولد الأدوية في هذا الإقليم .

والجواب عن السؤال الثاني : إن عقول أهل الإقليم الرابع كاملة ، غزيرتهم[2] متوافرة ، وبعضهم يقرب من البعض في الكمال ، فلا جرم لم يخرج منهم الأنبياء . أما سائر الأقاليم فالنقصان غالب عليهم ، فإذا اتفق خروج إنسان كامل عظيم الكمال ، لاجرم ظهر التفاوت ، منتهياً إلى حد الإعجاز [والله أعلم[3]]

والوجه التاسع من أحوال الشمس : أن المواضع التي تسامتها الشمس على قسمين :

---

(١) من (ت)
(٢) غريزة (ط ، ت)
(٣) من (ت)

أحدهما : مواضع حضيضية . لغاية[1] قربها من الأرض . وهذا المواضع هي البراري الجنوبية ، وهي محترقة نارية ، لا يتكون فيها حيوان . وأما المواضع[2] المقارنة لتلك المواضع ، فسكانها كلهم سود الألوان ،لأجل احتراق موادهم وجلودهم، بسبب ذلك الهواء المحترق بالشمس. وأما المواضع المسامتة الأوجه[3] في جانب الشمال ، فهي غير محترقة بل معتدلة . ثم قد ثبت في « المجسطي » أن التفاوت الحاصل بسبب قربها وبعدها من الأرض : قليل . وبسبب حصول ذلك القرب القليل، صار الجانب الجنوبي محترقاً. فعلمنا بهذا الطريق : أن الشمس لو حصلت في فلك الثوابت ، لفسدت الطبائع من شدة البرد . ولو أنها انحدرت إلى فلك القمر ، لاحترق هذا العالم بالكلية . فلهذا السبب قدّر الحكيم [الرحيم[4]] الناظر لعباده : أن جعل الشمس وسط الكواكب السبعة ، لتكون بحركتها الطبيعية المعتدلة ، وقربها المعتدل تبقى الطبائع والمطبوعات في هذا العالم على حد الاعتدال .

فأما أهل الإقليم الأول ، فلأجل قربهم من الموضع لحضيض الشمس ، كانت سخونة هوائهم شديدة ، فلا جرم هم أكثر سواداً ، لأن تأثير الشمس فيهم عظيم . وأما أهل الإقليم الثاني ، فهم سمر الألوان . وأما الإقليم الثالث والرابع فأعدل الأقاليم مزاجاً بسبب اعتدال الهواء . وأيضاً : فغاية ارتفاع الشمس إنما يكون عند كونها في أبعد بعدها عن الأرض ، فلا جرم صار أهل هذا الإقليم ، موصوفين بالصفات الكريمة ، والصور الجميلة .

وأما الإقليم الخامس ، فإن سخونة الهواء هناك ، أقل من الاعتدال بمقدار يسير ، فلا جرم صار في حيز البرد والثلوج ، وصارت طبائع أهله أقل نضجاً من طبائع أهل الإقليم الرابع . إلا أن بعدهم عن الاعتدال قليل . وأما

---

(١) وغاية قربه (ت ، ط)

(٢) البلاد (ت)

(٣) لا توجد (ت)

(٤) من (ط ، س)

[أهل[1]] الإقليم السادس والسابع فأهلهم فجيون ، ولغلبة البرد والرطوبة عليهم ، اشتد بياض ألوانهم ، وزرق[2] عيونهم ، وعظمت وجوههم ، واستدارت . فقد تبين : أن اختلاف طبائع الناس في صورهم وأشكالهم وألوانهم ، بسبب اختلاف [أحوال[3]] الشمس في القرب والبعد ، وأما اختلاف الناس في الأخلاق والطبائع ، فهو تابع لاختلاف أمزجتهم . فإن الوهم المؤثر الذي للهند ، لا يكاد يوجد في غيرهم ، وكذلك الشجاعة في الترك ، وسوء الخلق[4] في المغاربة ، لا يوجد مثله للمشارقة .

الوجه العاشر من تأثيرات الشمس : اختلاف الفصول الأربعة ، بسبب انتقالها في ارباع الفلك . ولا شك : أن السبب في تولد النباتات ونضجها وكمال حالها ، ليس إلا هذه الفصول الأربعة . [فلما كان السبب لحدوث الفصول الأربعة هو الشمس[5]] والسبب لتولد الحيوانات هو النبات ، صارت الشمس كالأصل لكل حوادث هذا العالم .

الوجه الحادي عشر في تأثير الشمس في النبات : وهو من وجوه :

أحدها : إن الشمس إذا تباعدت عن سمت الرأس ، اشتد البرد في الهواء ، واستولى البرد على ظاهر الأرض . فيقوى الحر في باطن الأرض ، ويتولد فيه الأبخرة اللطيفة ، الموافقة لتكون المعادن ، وانفلاق الحب في بطن الأرض [فإذا مالت الشمس إلى سمت الرؤوس ، وزال البرد ، واعتدل الهواء ، خرجت تلك الشظايا من بطن الأرض[6] إلى ظهرها . ثم إن الهواء المسخن بسبب قوة الشمس ، الشمس تؤثر فيه . فيحصل النضج والكمال في الزروع والثمار .

---

(١) من (ت)
(٢) ودقة (ت)
(٣) من (س)
(٤) الأخلاق (ط)
(٥) من (س)
(٦) من (س)

وثانيها : إن تأثير الشمس في النبات ، بسبب الحركة اليومية محسوس . والدليل عليه : أن الريحان الذي يقال له : النيلوفر ، والأذيرون ، وورق الخروع ، وغيرها فإنها تنمو ، وتزداد عند أخذ الشمس في الارتفاع والصعود . فإذا غابت الشمس ضعفت وذبلت .

وثالثها : إن الزروع والنباتات لا تنمو ولا تنشأ ، إلا في المواضع التي تطلع عليها الشمس ، أو يصل إليها قوة حرها .

ورابعها : إن وجود بعض أنواع النبات في بعض البلاد [في الحر والبرد[1]] دون البعض ، لا سبب له [إلا اختلاف البلدان في الحر والبرد ، الذي لا سبب له[2]] إلا حركة النير الأعظم ، فإن النخيل ينبت في البلاد الحارة ، ولا ينبت في البلاد الباردة . وكذلك [شجر[3]] الأترج ، والليمون والموز ، لا ينبت في البلاد الباردة . وفي الإقليم الأول تنبت الأفاوية الهندية التي لا تنبت في سائر الأقاليم . وفي البلاد الجنوبية التي وراء خط الإستواء تنبت أشجار وفواكه وحشائش ، لا يعرف شيء منها في بلاد الشمال . وأما الحيوانات فيختلف الحال في توالدها باختلاف حرارة البلاد برودتها ، فإن الفيل والعلقم والبير ، توجد في أرض الهند ، ولا توجد في سائر الأقاليم التي تكون دونها في الحرارة . وكذلك المسك والكركدن . وقد يوجد بعضها في البلاد التي هي أشد حرارة من بلاد الهند ، فإن الفيلة توجد في سائر البلدان . حتى في البلاد الجنوبية التي هي بلاد السودان ، أعظم جسوماً وأطول أعماراً . وأما انعقاد الأجسام السبعة ، والأحجار والمعادن . فمعلوم : أن السبب فيها بخارات تتولد في باطن الأرض بسبب تأثير الشمس . فإذا اختفت تلك البخارات في قعور الجبال ، وأثرت الشمس في نضجها ، تولدت المعادن . وأما الأمطار وسائر الآثار العلوية ، فلا شك في أن تكونها من الأبخرة والأدخنة ، ولا شك أن تولدها بقوة الشمس .

فلنكتف بهذا القدر من منافع الشمس .

---

(١) من (س)

(٢) من (ت) .

(٣) من (ت) .

الفصل الثاني
في
منافع القمر

اعلم : أن القمر لا نسبة لـه إلى الشمس في كبر الجسم ، وقـوة التـأثير البتة . إلا أن له [أيضاً[1]] قوة عظيمة في التأثير في هذا العالم .

قال أهل التحقيق : تأثير الشمس في الحر والبرد أظهـر . وتأثـير القمر في الرطوبة والجفاف أقوى . وقولنا : « الشمس تؤثر في الحـرارة والبرودة » : نعني به : أنها عند القرب تفيد الحرارة ، وعند البعد تفيد البرودة . وكذا حـال القمر مع الرطوبة والجفاف .

والذي يدل على ما ذكرناه أنواع[2] :

[النـوع الأول[3]] : أن أصحـاب التجـارب : [قـالـوا[4]] : إن من البحار ما يأخذ في الازدياد من حين يفارق القمر الشمس ، إلى وقت الامتـلاء . ثم إنها تـأخذ في الانتقـاص بعـد الامتلاء ، ولا يـزال يستمـر ذلك الانتقـاص بحسب نقصان نور القمر ، حتى ينتهي إلى غاية نقصانـه عند حصـول المحاق ، ثم يأخذ في الازدياد مرة أخرى كما في الـدور [الأول[5]] ومن البحار مـا يحصل

---

(١) من (ط)
(٢) من وجوه (ت ، ط)
(٣) زيادة
(٤) من (س)
(٥) من (ط ، س)

فيه المد والجزر في كل يوم وليلة ، مع طلوع القمر وغروبه . وذلك موجود في بحر فارس وبحر الهند . وكذلك أيضاً في بحر الصين . وكيفيته : أنه إذا بلغ القمر مشرقاً من مشارق البحر ، ابتدأ البحر بالمد ، ولا يزال كذلك إلى أن يصير القمر إلى وسط سماء ذلك الموضع ، فعند ذلك يبلغ المد منتهاه . فإذا انحط القمر من وسط ذلك الموضع ، جزر الماء ورجع إلى البحر . ولا يزال كذلك راجعاً إلى أن يبلغ مغربه[1] ، فعند ذلك ينتهي الجزر منتهاه . فإذا زال القمر من مغرب ذلك الموضع ، ابتدأ المد هناك في المرة الثانية ، ولا يزال زائداً إلى أن يصل القمر إلى وتد الأرض ، فحينئذ ينتهي المد منتهاه في المرة الثانية . ثم يبتدىء الجزر ثانياً ويرجع الماء إلى البحر، حتى يبلغ القمر أفق ذلك الموضع ، فتعود الحالة المذكورة مرة أخرى . ولأن الأرض مستديرة ، والبحر محيط بها على استدارتها ، والقمر يطلع [عليها[2]] كلها في مقدار اليوم والليلة . فكلما تحرك القمر قوساً ، صار موضع القمر أفقاً لموضع آخر ، من مواضع البحر . [وصار[3]] ذلك الموضع وسط سماء لموضع آخر ومغرباً لموضع آخر ، ووتد الأرض لموضع آخر . وفيما بين كل وتد من هذه الأوتاد ، تحصل أحوال اخرى . فلا جرم يحصل لأجل هذه الأسباب ، أحوال مختلفة مضطربة في البحر .

واعلم : أن سكان البحر كلما رأوا في البحر انتفاخاً وهيجان رياح عاصفة ، وأمواج شديدة : علموا : أنه ابتدأ المد . وإذا ذهب الانتفاخ ، وقلت الأمواج والرياح : علموا : أنه وقت الجزر . وأما أصحاب الشطوط والسواحل ، فإنهم يجدون عندهم في وقت المد للماء : حركة من أسفله إلى أعلاه . فإذا رجع الماء ، ونزل فهناك وقت الجزر .

النوع الثاني من آثار القمر : إن [أبدان[4]] الحيوانات في وقت زيادة ضوء القمر ، تكون أقوى وأسخن ، وبعد الامتلاء تكون أضعف [وأبرد[5]]

---

(١) مبلغة (ت)
(٢) من (ت)
(٣) من (ت)
(٤) من (س)
(٥) من (س)

وتكون الأخلاط التي في بدن الإنسان ما دام ا القمر زائداً في ضوئه ، فإنها تكون أزيد . ويكون ظاهر البدن أكثر رطوبة وحسناً ، فإذا أنقص [ضوء[1]] القمر ، صارت هذه الأخلاط في غور البدن والعروق ، وازداد ظاهر البدن يبساً .

والنوع الثالث : اختلاف أحوال البحرانات ، وتفاوت أيامها ، وكل ذلك مبني على زيادة نور القمر ونقصانه .

والنوع الرابع : شعر الحيوان . فإنه ما دام القمر زائداً في ضوئه ، يسرع نباته ويغلظ ويكثر . فإذا أخذ ضوء القمر في الانتقاص ، أبطأ نباته ولم يغلظ . وأيضاً: ألبان الحيوانات في أول الشهر إلى نصفه، ما دام القمر زائداً في الضوء، فإذا نقص [ضوء[2]] القمر نقصت غزارتها[3]]. وكذلك أيضاً : أدمغة الحيوانات ، تكون زائدة في أول الشهر ، عما في آخره . وكذا القول في بياض البيض . ثم قالوا : بل هذه الأحوال تختلف بسبب اختلاف حال القمر في اليوم الواحد . فإن القمر إذا كان فوق الأرض في الربع الشرقي ، فإنه تكثر ألبان الضروع ، وتزداد أدمغة الحيوانات . فإذا زال القمر وغاب عنهم ، نقص نقصاناً ظاهراً .

وهذه الاعتبارات تظهر عند الاستقراء ، ظهوراً بيناً . ومما يقوي : ذلك : أن الإنسان ، إذا قعد أو نام في ضوء القمر ، حدث[4] في بدنه الاسترخاء والكسل ، وتهيج عليه الزكام والصداع ، وإذا وضعت لحوم الحيوانات مكشوفة تحت ضوء القمر ، تغيرت طعومها وروائحها .

والنوع الخامس : إنه يوجد السمك في البحار والآجام والمياه الجارية . وإذا كان من أول الشهر إلى الامتلاء . فإنها تخرج من قعور الآجام والبحار ،

---

(١) من (س)
(٢) من (س)
(٣) زيادتها (ت)
(٤) ظهر (ت)

ويكون سمنها أزيد . وأما من بعد الامتلاء [إلى الاجتماع[١]] فإنها تدخل في القعور [وينقص سمنها[٢]] وأما في اليوم بليلته ، فما دام القمر مقبلاً [من المشرق[٣]] إلى وسط السماء ، فإنها تخرج سمينة ، فإذا زال القمر عادت في أجحرتها ، ولا تكون في غاية السمن . وكذلك أيضاً هوام[٤] الأرض [يكون[٥]] خروجها من أجحرتها في النصف الأول من الشهر ، أكثر من خروجها في النصف الثاني .

النوع السادس : إن الأشجار والغروس إذا غرست . والقمر زائد الضوء [ومقبل[٦]] إلى وسط السماء : قويت وكثرت [ونشأت[٧]] وحملت النبات . وإن كان ناقصاً في الضوء زائلاً عن وسط السماء ، كان بالضد ، وكذا القول في الرياحين والبقول والأعشاب ، فإنها تكون أزيد نشوءاً ونمواً إذا كان القمر من الاجتماع إلى الامتلاء . وأما في النصف الثاني[٨] من الشهر ، فالحال بالضد من ذلك . والقرع والقثاء والخيار والبطيخ ينمو نمواً بالغاً عند ازدياد الضوء ، فأما وسط الشهر عند فصول الامتلاء ، فهناك يعظم النمو ، حتى أنه يظهر التفاوت في الحس في الليلة الواحدة . وكذلك المعادن والينابيع . فإنها تزداد في النصف الأول من الشهر ، وتنقص في النصف الثاني منه . وذلك معروف عند أصحاب المعادن .

واعلم : أن القمر إنما كان قوي التأثير [في هذا العالم[٩]] لثلاثة أوجه :

---

(١) من (س)
(٢) من (س)
(٣) من (س)
(٤) حرشة (ط)
(٥) من (ط)
(٦) من (ت)
(٧) من (ط)
(٨) الأخير (ط)
(٩) من (س)

أحدهما : إن حركات القمر سريعة ، وتغيرات [هذا العالم [1]] كثيرة ، [وأما سائر الكواكب فحركتها بطيئة ، وتغيرات هذا العالم كثيرة [2]] فكان إسناد تغيرات هذا العالم ، مع كثرتها [إلى حركات [3]] القمر أولى .

والثاني : إنه أقرب الكواكب من هذا العالم ، فكان بالتأثير فيه أولى .

الثالث : إن القمر بسرعة حركاته ، يمزج أنوار بعض الكواكب بأنوار الباقي . ولا شك أن امتزاجاتها ، مبادىء لحدوث الحوادث في هذا العالم . فكان القمر هو المبدأ القريب .

---

(١) من (ت)
(٢) من (ط)
(٣) من (ط)

الفصل الثالث

في

أحوال سائر الكواكب

واعلم أن منافع الكواكب كثيرة . ومن العجائب : أن الكرات السبعة التي هي منازل السيارات السبعة : قدرها الحكيم الرحيم بحيث يحصل للكواكب فيها صعود إلى الأوج ، ونزول إلى الحضيض . فأحاط بهذه الكرات السبعة : كرتان عظيمتان . أدونها كرة الكواكب الثابتة ، وأعلاهما الفلك الأعظم . وحصل في داخل الكرات السبعة : كرتان :

إحداهما : كرة الجسم اللطيف ، وهي كرة الهواء والنار . **والأخرى** : كرة الجسم الكثيف ، وهي كرة الماء والأرض . فالكرتان العاليتان ـ أعني كرتي الثوابت والفلك الأعظم ـ هما : الفاعلتان والكرتان الداخلتان ـ أعني كرتي اللطيف والكثيف ـ هما : المنفعلتان ، والكواكب السبعة المركوزة في الكرات السبعة ، كالآلة والأداة فهذه الكواكب إذا تصاعدت إلى أوجاتها ، فكأنها تأخذ القوى من الكرتين العاليتين ، وإذا هبطت حضيضاتها ، وقربت من العالم الأسفل ، فكأنها تؤدي تلك الآثار إلى هذا العالم الأسفل ومن الأحوال العجيبة : أن هذه الكواكب السبعة ، لكل واحد منها حركات ست ، فهي تتحرك بطباعها من المغرب إلى المشرق ، بسبب تحريك الفلك الأعظم من المشرق إلى المغرب . وأيضاً : فهي تميل تارة إلى الشمال ، وأخرى إلى الجنوب . وأيضاً : فهي تتحرك تارة إلى فوق ، وذلك عند صعودها إلى أوجاتها ، وأخرى إلى أسفل ، وذلك عند هبوطها إلى حضيضاتها . فهذه حركات ست ، حاصلة لكل

واحد من تلك السبعة . فهي اثنان وأربعون حركة، وينضم إليها حركة فلك الثوابت . بطبعه من المشرق إلى المغرب ، وبالقسر على الضد . فالمجموع : أربعة وأربعون ، وتنضم إليها الحركة البسيطة الحاصلة للفلك الأعظم ، فيكون المجموع : خمسة وأربعون نوعاً من الحركة . ثم إذا اعتبرنا أنواع الحركات الحاصلة ، بسبب حركات الأفلاك الممثلة[1] والحاملة والتدويرات ، كثرت الحركات جداً ، فإذا امتزجت واختلطت بلغت تلك الكثرة إلى اللانهاية ، وكلها واقعة على وجه يحصل بسببها نظام هذا العالم ؛ على الوجه الأصوب الأكمل .

ومن عجائب أحوال هذه الحركات : أن في حركات الأفلاك قولان :

فالقول الأول : وهو المشهور: أن أسرع الكرات حركة، هو الفلك الأعظم . فإنه يتحرك في اليوم والليلة على التقريب : دورة تامة من المشرق إلى المغرب ، وأما الفلك الذي حصل مماساً له في داخله ، وهو فلك الثوابت . فإنه يتحرك على مذهب المتقدمين ، في كل مائة سنة : درجة واحدة . وعلى مذهب المتأخرين في كل ست وستين سنة : درجة واحدة . ثم اختلفوا ، فمنهم من قال : هذا التفاوت إنما كان ، لأن المتقدمين غلطوا في الرصد ، وأما المتأخرون فقد تنبهوا لذلك الغلط .

ومن المحققين [من قال[2]] نسبة هذا الغلط إلى المتقدمين ، كالبعيد جداً ، وذلك لأن [رصد[3]] عطارد ، كالمتعذر عند العقل . وذلك لأنه ليس له بعد كثير من الشمس البتة . وإنما يظهر أياماً قلائل . وفي تلك الأيام فهو كوكب صغير الجرم ، وليس[4] له نور قاهر ، حتى يسهل ضبطه في آلات الرصد ، فمع هذه الصعوبة التامة ، صارت أرصاد المتقدمين وافية بضبط

---

(١) المهلة (ت)

(٢) من (ط ، س)

(٣) من (ت)

(٤) وليس كونه ظاهراً (ت)

حركاته ، ومعرفة أفلاكـه ، فلما لم يتفق لهم الغلط البتة في هـذا المقام الصعب ، فكيف يتفق لهم الغلط في حركات الكواكب الثابتة ، مع عـظم أجرامهـا ، وقوة أنوارها ؟ بـل السبب في حصول هـذا التفاوت : أنـه حصل فـوق كرة الثـوابت وتحت الفلك الأعظم: كرة أخرى، وقطب فلك الثوابت منطبق على نقطة من تلك الكرة التي ذكرناها انطباقاً ، ليلزم من حركة هذه الكرات : وصول قـطب فلك الثـوابت إلى حيث يصير منـطبقاً عـلى[1] قطب الفلك الأعـظم ، فلأجـل هـذه الحالة ، يصير مقدار الميل الأعظم متناقصاً أبداً ، وتصير حركات الثـوابت أسرع في النظر والحس .

والقول الثاني : إن الحركات الفلكية كلها آخذة من المشرق إلى المغـرب . وأسرعها هو الفلك الأعظم ، ويليـه في السرعـة حركـة فلك الثوابت . فـإنا إذا فرضنا أن الفلك الأعظم ، وفلك الثوابت أخذا في الحركة من نقطة معينة ، فإذا وصـل الفلك الأعظم في اليـوم الثـاني [إلى[2]] عـين تلك النقـطة ، فـإن فلك الثـوابت لا يصل في ذلـك المقدار إلى عـين تلك النقطة بـل يتخلف عنها بشـيء قليـل . فإذا اجتمعت تلك المقـادير ، وقـع في الحس ، كـأن الكـواكب الثـابتـة تتحرك من المغرب إلى المشرق ، وليس الأمر كذلك . وإنمـا وقع الأمـر على هـذا الوجه في الحس ، للسبب الـذي ذكرنـاه . وأصحاب هـذا القول ، قـالوا : إن هـذا القول ، قـالوا : إن هـذا القـول أولى من القـول [الأول[3]]ويـدل عليـه وجهان :

الأول : إن هذا القول أقرب إلى العقل . فـإن المحيط الأصلي هـو الفلك الأعظم . فأسرع الحركات له . ثم الذي يليه أبطأ منه ، وأسـرع داخله . وعلى هذا التقدير فأبطأ الحركات الفلكية : فلك القمـر ، وبعده كـرة النار ، ثم كـرة الهواء . وأما حركات الماء والبحر[4] ففي غـاية البطء ، وأمـا الأرض ففي غايـة

---

(1) على القطب الأعظم (ت)
(2) من (ت)
(3) من (ط ، س)
(4) والشجر (ت)

السكون . فالمحيط له الحركة ، والمركز له السكون . وكل ما كان أقرب إلى المحيط ، كان أسرع حركة . وكل ما كان أقرب إلى المركز ، كان أبطأ ، حتى انتهى الأمر إلى غاية السكون . فهذا أمر معقول مناسب .

والثاني : إن فلك الثوابت حال حركتها بطبعه إلى المشرق ، هل يتحرك بتحويل الفلك الأعظم إلى المغرب ؟ أو يقال : إنه في أحد الزمانين يتحرك بطبعه إلى أحد الجانبين ، وفي الزمان الثاني يتحرك بالقسر إلى الجانب الثاني ، فلا تحصل الحركتان معاً، في ذلك الجسم؟ والأول باطل. لأنه إذا تحرك بطبعه إلى هذا الجانب ، فقد حصل في هذا الجانب . وإذا تحرك بسبب القسر إلى ذلك الجانب ، فقد حصل في ذلك الجانب . فلو اجتمع هاتان الحركتان ، لزم حصول الجسم الواحد دفعة واحدة في مكانين ، وذلك محال . والعلم بامتناعه بديهي . سواء قلنا : إنه حصلت الحركتان طبيعيتين أو قسريتين ، أو إحداهما طبيعية ، والأخرى قسرية .

وأما القسم الثاني : وهو أن يقال : إنه يحصل إحدى الحركتين في زمان ، والحركة الثانية في زمان آخر ، فحينئذ يلزم انقطاع الحركات الفلكية وعدم بقائها . وذلك محال . وهؤلاء الناس رجحوا هذا القول على القول الأول بهذين الوجهين . وأما أصحاب القول الأول ، فقالوا : لو كان الأمر على هذا التقدير ، فحينئذ قد دارت الشمس دورة واحدة بالتمام في اليوم الواحد ، وإنما حصل التخلف بمقدار وسط الشمس ، ولو كان الأمر كذلك ، لوجب أن تتخلف أحوال الأظلال ، كما تتخلف عند كون الشمس في أول السرطان ، وفي أول الجدي . وحيث لم يكن الأمر كذلك ، علمنا هذا القول .

واعلم : أن العجائب حكمة الله [تعالى[1]] في تخليق السموات والكواكب ، لا تصير معلولة ، إلا عند معرفة الأفلاك والكواكب بالتمام . ولما كان ذلك [الأمر[2]] كالمتعذر ، لا جرم كانت معرفة القليل من أحوال الأفلاك والكواكب : كثيرة بالنسبة إلى العقول البشرية [والله أعلم[3]]

---

(١) من (ت)
(٢) من (ت)
(٣) من (ت)

الفصل الرابع

في

آثار حكمة الله في العالم الأسفل

اعلم : أن المعتبر في العالم الأسفل : إما الأمهات ، أو المواليد . فمراتبها ستة :

الأول : اعتبار أحوال الآثار العلوية .

والثاني : اعتبار أحوال المعادن .

والثالث : اعتبار أحوال النبات .

والرابع : اعتبار أحوال الحيوان .

والخامس : اعتبار تشريح أبدان الناس .

والسادس : اعتبار تشريح نفس الإنسان .

وتشتمل على هذه المراتب[1] الستة : كتب ستة على الاستيفاء والاستقصاء . وسنستوفي القول[2] فيها في هذا الكتاب[3] إن قدر الله ذلك :

فأما اعتبار أحوال الأمهات الأربعة : فنقول : أما الأرض . فقد ثبت في العلوم الرياضية[4] : أن المعمور منها سدسها .

---

(١) الأبواب (ط)

(٢) القول في الكلام فيها (ت)

(٣) الباب (ت)

(٤) علم الرياضة (ت)

وأما الباقي فمغمور في الماء . ثم إن هذا السدس على أربعة أقسام :

أحدها : البحار السبعة . وثانيها : الجبال . وثالثها : المفاوز . ورابعها : العمرانات ، فإذا قسنا أحوال العمرانات ، وجدتها بالنسبة إلى الأقسام الثلاثة الباقية ، كالقطرة في البحر ، ومع ذلك فإن تلك الأقسام الثلاثة : كأنها مخلوقة لمصالح هذا القسم الرابع .

أما البحار فلأجل أن يقدر الإنسان بواسطة ركوب البحر من نقل الأمتعة من بعض جوانب الأرض إلى الجانب الآخر . وأما المفاوز[1] . فلأجل أن الأهوية تتعفن بسبب نفس الحيوانات ، والأبخرة المنفصلة منهم . فلما كان أكثر أهوية العالم هو أهوية المفاوز الخالية ، لا جرم اندفعت العفونات عن الأهوية ، وصلحت لمعيشة الحيوانات . وأما الجبال فإنها تحتقن تحتها البخارات ، وتنفجر منها الأدوية والعيون ، وتنصب إلى المواضع القابلة للعمارات . فهذه الأقسام الثلاثة ، وإن كانت أوسع وأكبر إلا أنها مخلوقة لمصالح هذا القسم الرابع وهو العمرانات .

واعلم أنه كلما كان وقوف الإنسان على آثار حكمة الله تعالى في العالم الأعلى والعالم الأسفل : أكثر ، كان إقراره بأنه الإله الحكيم الرحيم : أتم [وبالله التوفيق[2]]

---

(١) المعادن (ت)

(٢) من (ط)

القسم الثاني من هذه المقالة

في

الدلائل المستنبطة من القران المجيد

في اثبات أن اله العالم

قادر حكيم مختار رحيم

أنواع الدلائل على أن إله العالم قادر حكيم، مختار رحيم

اعلم(١) : أنا قد بالغنا في شرح هذا الباب في « التفسير الكبير(١) ونحن نذكر ههنا جملاً وأصولاً [فنقول :

النوع الأول(٢)] :

اعلم : أن الاستدلال بخلق السموات والأرض على وجود الإلّه القادر الحيكم : كثير الورود في القرآن . وقد علمت : أن الخلق عبارة عن التقدير . فوجب علينا أن نبين أقسام التقدير والتدبير في أجرام السموات ، وجميع هذه الوجوه مبنية على تماثل الأجسام [فنقول(٣)] :

أما الوجه الأول : فهو أن الأجسام الفلكية والعنصرية متشاركة(٤) في تمام

---

(١) اعلم أن سبب تحقيقي لكتاب « المطالب العالية من العلم الإلهي » : هو أن الاستاذ الدكتور عبد الغني عوض الراجحي ، كان يدرس لنا مادة التفسير في السنة الأولى والثانية في كلية اللغة العربية جامعة الأزهر ١٩٦٤ - ١٩٦٥ وكان يكثر من الثناء والمدح على الإمام فخر الدين . ويقول أحياناً : وهذا الكلام الذي أقوله لكم : من كتاب المطالب العالية . ومن ذلك الحين تعلّق خاطري بقراءة المطالب إذا شاء الله تعالى . ولما شاء الله لي قراءته ، وأخبرت الأستاذ الدكتور عبد الغني بأنني قرأته . طلب مني أن أحققه وأنشره ، فاستجبت له . وبدأت التحقيق في غرة رمضان سنة اثنتين وأربعمائة وألف من الهجرة في مدينة « الكويت »

(٢) سقط (ت ، ط)

(٣) من (ت)

(٤) متساوية (ط ، س)

الماهية . ولا شك أن الفلكيات مخالفة [للعنصريات[1]] بالصفات ، التي باعتبارها صارت الأفلاك : أفلاكاً . والعناصر [عناصراً[2]] فوجب أن يكون ذلك الاختصاص ليس لتلك الذوات ، ولا لشيء من لوازمها . فوجب أن يكون لأجل الفاعل المختار .

وأما الوجه الثاني : فهو أن كل واحد من الأفلاك مخالف للآخر في الصفات والمقادير . فوجب أن يكون ذلك لأجل الفاعل المختار .

وأما الوجه الثالث : فهو أن أجرام الأفلاك مخالفة لأجرام الكواكب في الصفات . ووجه الدلالة ما ذكرناه .

أما الوجه الرابع : فهو أن أجرام الكواكب متساوية في الذوات ، ومختلفة في الصفات . فيعود الدليل المذكور .

أما الوجه الخامس : فهو أن العناصر متساوية في الجرمية ، ومختلفة في الصفات والأحياز .

وأما الوجه السادس : فهو أن المواليد الثلاثة متساوية في الجرمية ، ومختلفة في الصفات .

وأما الوجه السابع : فهو أن العناصر متساوية المواليد في الجرمية ، ومختلفة في الصفات .

وأما الوجه الثامن : فهو أن الأجرام الفلكية مختلفة في المقادير . لأن بعضها أعظم من بعض ، مع استوائها في الذوات .

وأما الوجه التاسع : فهو اختلاف مواقع أجزائها . فإن الفلك المعين وقع بعض أجزائه في عمقه ، وداخل ثخنه ، وبعضها في خارج سطحه .

وأما الوجه العاشر : فهو اختلافها في كيفية الحركات . فبعضها سريعة ،

---

(١) من (ط)

(٢) من (ط ، س)

وبعضها بطيئة . بل نقول : هذا المعنى حاصل في الفلك الواحد ، فإنه إذا استدار الفلك ، فكل نقطة تفرض في سطحه فقد استدارت أيضاً . إذا عرفت هذا ، فنقول : أما قطبا الكرة ، فهما ساكنان . وأما منطقتها فهي متحركة على أسرع الوجوه ، وكل نقطة هي أقرب إلى المنطقة ، فحركتها أسرع من حركة النقطة ، [التي هي أبعد من المنطقة[1]] وإذا كانت تلك النقط غير متناهية ، وجب أن يقال : إنه لا نهاية لمراتب الحركات الواقعة في الكرة الواحدة ، بسبب [السرعة[2]] والبطء . فحركة فلك الثوابت ، وإن كانت بطيئة جداً ، إلا أن الدائرة الصغيرة جداً ، المستديرة حول قطبها ، إنما تتم حركتها في مدة ستة وثلاثين ألف سنة ، ومدار تلك الدائرة أصغر من مدار قشر الجاورسة الواحدة . والكرة الواحدة افترض فيها هذه الحركات المختلفة ، بسبب البطء والسرعة ، وتلك النقط والأجزاء بأسرها متشابهة . فاختصاص كل واحد منها بحركته الخاصة ، وبمقداره الخاص في البطء والسرعة ، لا بد وأن يكون بتقدير العزيز العليم .

النوع الثاني من الدلائل القرآنية : أن إبراهيم [عليه السلام[3]] استدل بالحياة والموت في أجساد الحيوانات فقال : « ربي الذي يحيي ويميت »[4].

فقال السائل : « أنا أحيي وأميت » .

وتفسير هذا السؤال[5] : كأنه قال : كيف تدعي صدور الإحياء والإماتة من الإله[6] ؟ أتدعي بأنه يفعل الإحياء والإماتة بدون واسطة الأفلاك والكواكب ، والطبائع ، أو [بواسطة[7]] هذه الأشياء ؟ فإن ادعيت الأول لم تجد إلى إثباته سبيلاً ، وإن ادعيت الثاني فكل واحد منا يقدر على الإحياء

---

(١) من (ط)
(٢) من (ط)
(٣) من (ط)
(٤) البقرة ٢٥٨
(٥) الكلام (ت)
(٦) الله (ط)
(٧) من (ط)

والإماتة بواسطة حركات الأفلاك والكواكب والطبائع . ألا ترى أن الرجل يطأ زوجته فيتولد منه حيوان بعدد الطبائع ، وقد يقتل الإنسان حيواناً آخر بالآلات والأدوات . فالأحياء والإماتة بهذا الطريق لا يدل على وجود الإله .

فأجاب إبراهيم عليه السلام وقال : هب أن إله العالم يخلق الموت والحياة في هذا العالم ، بواسطة تحريك الأفلاك وتمزيج الطبائع ، إلا أن محرك الأفلاك والطبائع هو الله [تعالى[1]] لأنه لا يمكن أن يقال : إنها متحركة لذواتها . لأن الذات باقية مصونة عن التغير . والحركة نفس التغير . والباقي لا يكون علة للمتغير . ولا يجوز أن يقال : إن محرك هذه الأفلاك : أفلاك أخرى . وإلا لزم التسلسل . فيثبت : أن محرك هذه الأفلاك هو الله تعالى . فإذا كان يحيي ويميت بواسطة حركات الأفلاك ، كان الإحياء والإماتة من الله [تعالى[2]] بخلاف الواحد منا ، فإنا إذا أحيينا وأمتنا بواسطة الطبائع ، لم تكن الحياة والموت منا . لأنا لا نقدر على تحريك الأفلاك . فظهر[3] الفرق .

وهذا الجواب هو الذي قاله إبراهيم حيث قال : « فإن الله يأتي بالشمس من المشرق، فأت بها من المغرب»[4] والمراد كأنه قال: هب أنه تعالى أتى بها بواسطة حركات الشمس إلا أن محرك الشمس هو الله [تعالى [5]] وأنت لا تقدر على تحريك الشمس . وكل فعل يفعله الله بواسطة حركة الشمس [كان ذلك الأثر فعلاً له . وأما كل فعل تفعله أنت بواسطة حركة الشمس [6]] لم يكن ذلك الفعل فعلاً لك البتة . فظهر الفرق .

واعلم : أنا فسرنا هذه المناهدة على هذا الوجه ، ليظهر منها وجه التحقيق في ذكر هذه الحجة .

---

(١) من (ط)
(٢) من (ت)
(٣) فهذا (ت)
(٤) البقرة ٢٥٨
(٥) من (ت)
(٦) من (ط)

والنوع الثالث من الدلائل القرآنية : أنه تعالى شرع في تقرير الدلائل في سورة النحل فابتدأ فيها بذكر الأفلاك ، فقال : « خلق السموات والأرض بالحق . تعالى عما يشركون [1] » .

ثم في المرتبة الثانية ذكر الإنسان فقال: «خلق الإنسان من نطفة فإذا هو خصيم مبين[2]» فقوله: «خلق الإنسان من نطفة» إشارة إلى عجائب بدنه، وقوله: «فإذا هو خصيم مبين» إشارة إلى [عجائب[3]] نفسه. ثم في المرتبة الثالثة: ذكر عجائب الحيوان . فقال : « والأنعام خلقها . لكم فيها : دفء[4] » فذكر عجائب[5] أحوال الحيوانات . ثم إنه في المرتبة الرابعة : ذكر عجائب النبات ، فقال : « هو الذي أنزل من السماء ماء ، لكم منه : شراب . ومنه : شجر فيه تسيمون: «ينبت لكم به: الـزرع والزيتـون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات . إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون » [فجعل مقطع هذه الآية : قوله : ﴿ يتفكرون ﴾[6]] وذلك لأنه استدل بحدوث الأنواع المختلفة من النبات على وجود الإله القادر [المختار[7]]

وللسائل[8] أن يسأل فيقول : لم لا يجوز أن يكون المؤثر فيه : طبائع الفصول ، وحركات الشمس والقمر ؟ ولما كان الدليل لا يتم إلا بالجواب عن هذا السؤال ، لاجرم كان مجال الفكر والنظر والتأمل باقياً . فلهذا جعل مقطع هذه الآية : قوله : ﴿يتفكرون﴾ ثم إنه تعالى : أجاب عن هذا السؤال من وجهين :

الأول : هب أن تغيرات العالم الأسفل ، مربوطة بأحوال حركات

---

(١) النحل ٣
(٢) النحل ٤
(٣) من (ط)
(٤) النحل ٥
(٥) عجائب الحيوان (ط)
(٦) من (ط) والآيتين في سورة النحل ٩ ـ ١١ .
(٧) من (ط)
(٨) ولقائل (ط)

الكواكب والأفلاك . فتلك الحركات كيف حصلت ؟ فإن كان حصولها بسبب أفلاك أخرى لزم التسلسل ، وإن كان من الخالق الحكيم ، فذلك يوجب الإقرار بوجود الإله [تعالى(١)] وهذا هو المراد بقوله تعالى : ﴿ وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم : مسخرات بأمره . إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون (٢) ﴾ فجعل مقطع هذه الآية قوله ﴿ لقوم يعقلون ﴾ والتقدير : كأنه قيل : إن كنت عاقلاً فاعلم أن التسلسل باطل . فوجب انتهاء الحركات إلى حركة يكون موجدها غير متحرك . وذلك هو الإله القادر المختار . ولما تم الدليل في هذا المقام ، لا جرم جعل مقطعه قوله : ﴿ إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون ﴾ .

والوجه الثاني من الجواب : هو أن نسبة الكواكب والطبائع إلى جميع أجزاء الورقة الواحدة ، والحبة الواحدة : واحدة . ثم إنا نرى الورقة الواحدة من الورد : أحد وجهيها في غاية الحمرة ، والوجه الثاني في غاية السواد . فلو كان المؤثر موجباً بالذات لامتنع حصول هذا التفاوت ، لأنه تقرر في العقول : أن تأثير الموجب بالذات لا يختلف . وحيث حصل التفاوت في الآثار ، أن المؤثر قادر مختار . وهذا هو المراد من قوله : ﴿ وماذرأ لكم في الأرض مختلفاً ألوانه . إن في ذلك لآية لقوم يذكرون(٣) ﴾ كأنه قيل له : تذكر ما ترسخ في عقلك من أن الموجب(٤) بالذات والطبع ، لا يختلف تأثيره. فلما رأيت بعينك حصول هذا الاختلاف ، فاعرف أن المؤثر فيه ليس هو الطبائع الموجبة بالذات ، بل المؤثر فيه هو الفاعل المختار . فلهذا السبب جعل مقطع هذه الآية : قوله : ﴿ لقوم يذكرون ﴾ ولنكتف من هذا الجنس بهذا القدر ، فإنه بحر واسع . وقد ذكرناه على سبيل الاستقصاء في « التفسير الكبير » فمن أراد هذا النوع فعليه بذلك الكتاب . والله أعلم [بالصواب(٥)]

---

(١) من (ت)
(٢) النحل ١٢
(٣) النحل ١٣
(٤) كأنه قيل له : مذكور ينتج في عقلك من أن الواجب بالذات . . . الخ (ت)
(٥) من (ت)

المقالة الرابعة

في

ضبط مذاهب أهل العلم

في

الفعل والفاعل

الفصل الأول

في

ضبط تلك المذاهب بحسب التقسيم

اعلم : أنا نشاهد بأبصارنا هـذا العالم العنصري ، ونشاهـد أيضاً : أن أحوال هذا العالم تتغير عند تغير أحوال الشمس في القرب من سمت الـرأس ، وفي البعـد منه . فـإن بسبب حركـة الشمس تحدث الفصـول الأربعة . وبسبب حـدوثها تتغـير أحوال هـذا العالم . فهـذا المقدار محسـوس . ثم عند هـذا ترقى العقل واعتبر أحوالاً غائبة عن الحس ، وذلك الاعتبار هو أنه يقال : هـذا العالم الجسماني . إما أن لا يكون له مؤثر . أو يقال : له مؤثر مـوجب بالـذات . أو يقال له : مؤثر فاعـل بالاختيـار ، ولا يفعل إلا مـا يوافق مصـالح النـاس ، أو يقال : له مؤثر فاعل مختار ، ولا يبالي بمصالح الناس . فهذه أقسام أربعـة . لا مزيد عليها . لأن هذا العالم ، إما أن لا يكـون له مؤثـر وهو القسم الأول . أو يكون له مؤثـر وذلك المؤثـر إما موجب وهو القسم الثـاني . أو مختار ، وذلـك المختار إما أن يراعي مصالح الخلق وهو القسم الثالث . أو لا يلتفت إليها وهـو القسم الرابع . فهذا مذهب أهل العلم[1] في معـرفة الفعـل والفاعـل ولا مزيـد على هذه الأربعة .

أما القسم الأول : وهو قول من ينفي المؤثر أصلاً ، فلا أعرف في الدنيـا

---

(١) من (ت)

طائفة قالوا بهذا القول إلا القليل . وهؤلاء على فساد قولهم وقلة عددهم فإنهم ثلاث طوائف :

الطائفة الأولى : الذين قالوا هذه الأفلاك والكواكب واجبة الوجود بحسب ذواتها [وبحسب صفاتها[1]] وأن طبائعها المخصوصة توجب كونها مستديرة الحركة ، ثم إن حركتها المستديرة أوجبت تولد العناصر ، وأوجبت أيضاً امتزاج بعض تلك العناصر بالبعض ، حتى حدثت المواليد الثلاثة . وهؤلاء هم الدهرية الخالصة .

الطائفة الثانية : الذين قالوا : إن هذه الأفلاك والعناصر مركبة من أجزاء كرية الشكل ، صلبة . لا تقبل الانفصال في الوجود ، فإنها متحركة لذواتها من الأزل إلى الأبد ، واتفق [كونها[2]] في حركاتها المختلفة ، أن تصادمت على وجه خاص ، فتولد هذا الفلك من تلك المصادمات ، ثم تولد من حركات الفلك هذه العناصر المختلفة ، ثم بسبب حركات الفلك ، امتزجت هذه العناصر [المختلفة ، ثم بسبب حركات الفلك ، امتزجت هذه العناصر[3]] الأربعة ، فحدثت المواليد الثلاثة . وهذا قول : « ديمقراطيس » من القدماء .

والطائفة الثالثة : الذين جوزوا حدوث الحادث ، لا عن سبب أصلاً . قالوا : فعلى هذا التقدير ، لا يبعد أن يقال : الأجسام الفلكية حادثة ، إلا أنها حدثت لا لمؤثر أصلاً ، ثم تحركت على وجه خاص ، لا لمؤثر أصلاً . ثم إن حركاتها صارت أسباباً ، لحدوث الحوادث ، في هذا العالم العنصري . ويحتمل أن يقال : إن هذه الحوادث الحادثة في هذا العالم العنصري ، حدثت لا لمؤثر أيضاً . فهذه الأقوال الثلاثة متشبعة من قول من ينكر المؤثر أصلاً .

وأما القسم الثاني : وهم الذين يثبتون [المؤثر[4]] الموجب بالذات ،

---

(١) من (س ، ط) .

(٢) من (ت) .

(٣) من (ت) .

(٤) من (ط ، س) .

فهؤلاء هم الذين قالوا : هذا العالم جسم ، وكل جسم فإنه ممكن لذاته ، بحسب ذاته ، وبحسب جميع أجزاء ماهيته . وكل ممكن فلا بد له مؤثر . والمؤثر في جميع الأجسام ، يمتنع أن يكون جسماً . ثم قالوا : المؤثر على سبيل الاختيار : غير معقول ، بناء على الشبهات التي ذكرناها . فثبت : أن ذلك المؤثر موجب بالذات ، فهذا العالم ممكن الوجود لذاته ، واجب الوجود بوجوب سببه وعلته . وهذا مذهب جمهور الفلاسفة ، الذين هم أتباع « أرسطاطاليس » فإن هذا القول هو الذي اختاره هذا الرجل ، ونصره [أصحابه[1]] وأتباعه من المتقدمين والمتأخرين ثم ههنا موضعان للبحث :

الموضع الأول : أن يقال : المبدأ الأول . هل يعقل أن يكون مبدأ لجميع الممكنات ، أو يقال : إنه مبدأ لشيء واحد ، ثم ذلك الشيء الواحد يكون مبدأ للكثرة ؟ .

أما القول الأول : وهو أن المبدأ الأول لجميع الممكنات ابتداء . فما رأيت قوماً من الفلاسفة قالوا به . بل اتفقوا على القول الثاني ، وهو أنه تعالى واحد . والواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ، فهو تعالى علة للعقل الأول . ثم إن العقل الأول علة لثلاثة أشياء : العقل الثاني ، والنفس ، والفلك . وسيأتي تفصيل قولهم في هذا الباب .

والموضع الثاني من البحث : هو أن يقال : لم لا يجوز أن يقال : إن واجب الوجود يؤثر في وجود الأجسام ، تأثير على سبيل الإيجاب الذاتي ، ثم إنه يركبها على الصفات المختلفة بحسب اختيارها ؟ فعلى هذا التقدير : إنه موجب بالنسبة إلى الذوات ، ومختار بالنسبة إلى الصفات .

وأما القسم الثالث : وهو أن يُقرّ بإثبات [إله[2]] فاعل بالاختيار لهذا العالم ، ويُعترف بأنه لا يفعل إلا ما يوافق مصالح الخلق . وهؤلاء هم الذين أطبقوا على أنه إله العالم ، يجب أن يكون عادلاً ناظراً لعباده ، رحيماً بهم ،

---

(١) من (ط ، س) .

(٢) من (ط) ويقال (ط) ويقر (ت) .

محسناً إليهم . وأنه [تعالى[1]] لا يريد الإضرار والإيلام . ثم إن هؤلاء لما قرروا هذا المذهب ، ثم رأوا هذا العالم مملوءاً من الآفات والأسقام والآلام ، والحرق والغرق ، والفقر والموت ، [والزمانة[2]] والعمى والجنون . فعند هذا أرادوا أن يجمعوا بين ما اعتقدوا من كون الإلّه منزهاً عن الإيلام والإضرار والقسوة ، وبين ما شاهدوه من هذه الآفات والمحن . فلهذا السبب اضطربت العقول ، واختلفت الأقوال .

وضبط تلك المذاهب . أن يقال : من الناس من قال : إن هذه الآلام [والآفات[3]] لم تحصل بخلق الله [تعالى[4]] ومنهم من قال : إنما تحصل بخلق الله [تعالى[5]]

أما الأولون : ففريقان : منهم من أثبت للعالم إلّهين:

أحدهما : الإلّه المحسن الرحيم .

والثاني : الإلّه الشرير [المؤذي[6]] الضار . وهم الثنوية .

ومنهم من لم يقل بذلك ، بل قال : النفس قديمة ، والهيولى قديمة . فاتفق للنفس التفات إلى الهيولى ، فعشقتها ، فحصل التركيب الذي يوجب الآلام . ثم إن الإله تعالى أوقع ذلك التركيب على الوجه الأصلح ، وكل ما حصل في العالم من الشرور والآفات ، فذاك بسبب أن الهيولى لا يقبل الصلاح ، وكل ما حصل من الرحمة والخير فذاك بسبب إحسان الله ورحمته .

وأما الذين قالوا : إن هذه الآلام حصلت بخلق الله تعالى . فهم فريقان : منهم من قال : إن هذه الآلام حسنٌ خلقها من الله تعالى ، لأن هذه الأرواح كانت في أجساد أخرى فأذنبت وعصت ، فالله تعالى نقلها من تلك

---

(1) (٢) .
(2) من (ط) .
(3) من (ت) .
(4) من (ط) .
(5) من (ط) .
(6) من (ط) .

الأبدان ، [إلى هذه الأبدان[1]] وأوصل إليها أنواع العذاب ، مجازاة لها على ذنوبها السابقة ، وهم أهل التناسخ . ومنهم من قال : إنها [حسنت[2]] لأجل أعواض يوصلها إليهم في الدار الآخرة ، وهم المعتزلة . ثم هؤلاء . منهم من اكتفى من حسن الآلام بالعوض . ومنهم من قال : لا بد فيها من العوض ، ومن الاعتبار . أما العوض فيوجب خروج هذه المضار عن أن تكون ظلماً ، وأما الاعتبار فيوجب خروجها عن أن تكون عبثاً . وهذا قول المحققين منهم .

وأما القسم الرابع : وهم الذين أثبتوا للعالم فاعلاً مختاراً . وزعموا : أنه يفعل ما يشاء ، ويحكم ما يريد ، وأنه لا يلتفت إلى مصالح المكلفين ، ولا إلى مفاسدهم . فهؤلاء هم المجبرة . وهم فريقان :

منهم : من فرع هذه القاعدة على إنكار التكليف وبعثة الأنبياء والرسل ، وأنكر الوعد والوعيد ، والحشر والنشر والقيامة .

وأما أرباب الملل والأديان من المجبرة : فقد أقروا بالتكليف والنبوة . فقد حصل لنا من هذا التقسيم في الفعل والفاعل : أنواع من المقالات :

فالأول : قول الدهرية القائلين بوجوب السموات في ذواتها وفي صفاتها .

والقول الثاني : قول « ديمقراطيس » الذي قال : أصل العالم أجزاء كرية صلبة متحركة بذواتها .

والقول الثالث : قول من يقول : إنه لا يمتنع في العقل حدوث الحوادث لا لمؤثر أصلاً .

والقول الرابع : قول من أثبت لهذا العالم مؤثراً موجباً بالذات ، وزعم : أن الصادر الأول منه يجب أن يكون واحداً فقط .

والقول الخامس : قول من يقول : مؤثر العالم موجب بالذات ، إلا أنه علة لجميع الممكنات دفعة واحدة على الترتيب الممكن منها .

---

(١) من (ط) .

(٢) من (ط) .

والقول السادس : قول من يقول : إله العالم فاعل مختار ، إلا أنه يثبت للعالم إلهين : أحدهما خير ، والثاني[1] شرير .

والقول السابع : قول من يقول : سبب حدوث العالم : تعلق النفس بالهيولى .

والقول الثامن : قول من يقول : إله العالم إنما يخلق هذه الآلام عقوبة للخلق على الذنوب السابقة .

والقول التاسع : قول من يقول : هذه الآلام إنما حسنت من الله [تعالى[2]] للأعواض التي يوصلها الله إلى الخلق في الدار الآخرة .

والقول العاشر : قول من يثبت الإله القادر المختار ، وينكر التكليف والبعثة .

والقول الحادي العشر : قول المجبرة الذين يثبتون التكليف والثواب والعقاب .

والقول الثاني عشر : قول أهل الحيرة والدهشة ، وعدم القطع بشيء من المذاهب ، والتوقف في كلها .

فهذا ضبط مذاهب الخلق في هذا الباب ونحن نريد أن نشير في كل قسم من هذه الأقسام [المذكورة[3]] إلى ما فيه من البينات ، وإلى ما فيه من السؤالات [والإشكالات] [ومن الله التوفيق والرحمة والمعونة[4]]

---

(١) والآخرة (ط) .

(٢) من (ت) .

(٣) من (ت) .

(٤) من (ط ، س) .

الفصل الثاني

في

الرد على الدهرية

أما القائلون منهم بأن الأفلاك واجبة الوجود لذواتها . فاعلم أن [الفلاسفة[1]] الإلهيين أبطلوا قولهم بطريق . والمتكلمون أبطلوا قولهم بطريق آخر .

أما الفلاسفة الإلهيون فقد أبطلوا هذا المذهب من وجوه :

الأول : قالوا : ثبت بالدليل أنه يمتنع وجود شيئين ، يكون كل واحد منها واجب الوجود لذاته . والأجسام فيها كثرة ، فيمتنع كونها واجبة[2] الوجود لذواتها .

الثاني : إن هذه الأجسام ، وجودها يغاير ماهياتها . وكل ما وجوده مغاير لماهيته ، فإنه يكون ممكناً لذاته ، لا واجباً لذاته . على ما قررنا هذا الدليل ، في بيان أن وجوده [تعالى[3]] لا يجوز أن يكون غير ماهيته .

الثالث : إن كل متحيز منقسم ، وكل منقسم فإنه محتاج إلى جزئه[4]

---

(١) من (ت)
(٢) واجب الوجود (ط ، س)
(٣) من (ط ، س)
(٤) الجزء (ط)

الذي هو غيره ، وكل متحيز يحتاج إلى غيره ، فيكون ممكناً .

الرابع : إن كل جسم فهو مركب من الهيولى والصورة ، وكل مركب ممكن . وقد دللنا أيضاً : على أنه لا يجوز أن تكون الهيولى والصورة واجبة [لذاتها[1]]

الخامس : إن كل جسم فإنه لا ينفك عن وضع معين ، وعن شكل معين . والمقتضي لذلك الوضع والشكل ، ليس هو ذاته بل غيره . وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته .

فهذه الوجوه الخمسة هي التي عليها تعويل الفلاسفة في بيان أن كل جسم فهو ممكن لذاته .

وأما المتكلمون : فقالوا : دللنا على أن كل جسم محدث [وكل محدث[2]] فهو ممكن لذاته .

وأما المذهب الثاني : وهو قول[3] « ديمقراطيس » بأن الأجزاء واجبة الوجود لذواتها ، وهي متحركة لذواتها ، فحصل من حركاتها المضطربة هذه الأفلاك .

فاعلم أن الفلاسفة أبطلوا هذا المذهب من وجوه :

الأول : ما سبق أن الجسم لا يكون واجب الوجود لذاته .

والثاني : إن الجسم يمتنع أن يكون متحركاً لذاته .

واحتجوا عليه بوجوه :

الأول : إن الجسم غير متغير ، والحركة عبارة عن نفس التغير . والباقي لا يكون علة للمتغير .

---

(١) من (ت)
(٢) من (ط ، س)
(٣) قول من يقول (ت)

والثاني : إن الأجسام متساوية في الجسمية . فلو كانت الجسمية علة للحركة ، لوجب أن يكون كل جسم متحركاً بالذات .

والثالث : إن الجسمية لما كانت علة للحركة ، وجب أن تكون جميع حركات الأجسام إلى حيز واحد [فيلزم اجتماع الأجسام الكثيرة في الحيز الواحد(١)]

والرابع : إن الجسم قابل للحركة ، فيمتنع أن يكون مؤثراً فيها ، لأن الواحد بالنسبة [إلى الواحد(٢)] لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً .

الخامس : إن حركة الجسم ، موقوفة على حركة كل واحد من أجزائه . وما كان موقوفاً على الغير ، لا يكون واجباً [بالذات(٣)]

فهذه هي الوجوه التي عولوا عليها في بيان أن الجسم يمتنع أن يكون متحركاً لذاته(٤)

والوجه الثالث في إبطال هذا المذهب : إن هذه الأفلاك مع كونها موصوفة بأكمل الصفات ، وأحسن النعوت اللائقة بالأجسام ، يبعد في العقل حدوثها ووقوعها ، على سبيل الاتفاق . وأما المتكلمون فقد أبطلوا هذا القول أيضاً بالبناء على حدوث الأجسام .

وأما المذهب الثالث وهو قول من يقول : الحوادث تحدث لا لمؤثر . فالكلام المستقصى فيه ، قد تقدم في مسألة إثبات [الصانع(٥)] واجب الوجود لذاته . وأيضاً : فكل ما كان اتفاقياً ، فإنه لا يكون دائماً ولا أكثرياً . ونحن نشاهد أحوال العالم الأعلى والعالم الأسفل واقعة على ترتيب لازم ، ونظم غير

---

(١) من (ط)
(٢) من (ت)
(٣) من (ط)
(٤) بالذات (ط)
(٥) من (ت)

متغير ، فيمتنع وقوعها[1] على سبيل الاتفاق .

فهذا هو الإشارة إلى معاقد الدلائـل في إبطال أقـوال الطوائف الـدهريـة [وبالله التوفيق[2]]

(۱) وجودها (ط)

(۲) من (ت)

الفصل الثالث

في

الكلام على القائلين بالموجب

أما الوجوه المذكورة في أن الحق هو القادر المختار ، لا الموجب بالذات . فقد تقدم ذكرها مع شبهات القائلين بالموجب . فلا فائدة في الإعادة . ثم إن القائلين بالموجب الذين يقولون : إنه يمتنع أن يصدر عنه أكثر من معلول[1] واحد . فقد احتجوا بوجوه :

الأول : إن مفهوم كونه مصدراً للألف ، مغاير للمفهوم من كونه مصدراً للباء . فهذان المفهومان إن كانا داخلين في تقويم ماهية العلة ، لزم[2] أن تكون العلة مركبة . وذلك محال . وإن كانا خارجين عن تقويم الماهية ، كانا لاحقين للماهية ، فكانامفتقرين إليها ، فكانا ممكنين ومعللين بتلك الماهية . فيعود البحث المذكور من أن المفهوم من كون تلك الماهية علة لأحدهما ، غير المفهوم من كونها علة للثاني . ويلزم التسلسل . وإن كان أحدهما داخلاً في الماهية ، والآخر خارجاً عنها ، لزم تركب تلك الماهية ، ولزم كون المعلول واحداً . أما تركب تلك الماهية فهو أن كل ماله[3] جزء فهو مركب . وأما كون المعلول واحداً ، فلأن الداخل في الماهية لا يكون معلولاً لها . لأن الداخل في الماهية

(١) معلوم (ت) .
(٢) لزم كونها مركبة (ط ، س) .
(٣) ما به أخرى (ت) .

متقدم عليها بالرتبة . والمعلول متأخر ، والمتقدم غير المتأخر .

الحجة الثانية : إنه لو صدر عنه الألف ، وصدر عنه الباء أيضاً . والباء ليس نفس الألف ، فحينئذ يصدق أن من الاعتبار الذي صدر عنه الألف [لم يصدر عنه الألف[1]] لأن بذلك الاعتبار صدر عنه الباء ، مع أن الباء ليس بالألف . فيلزم أن يقال : إنه بالاعتبار الواحد ، صدر عنه [الألف[2]] ولم يصدر عنه الألف . وذلك محال :

الحجة الثالثة : إنا لما علمنا : أن طبيعة الماء توجب البرودة ، وأن طبيعة النار توجب تسخين ، لا جرم استدللنا باختلاف هذين الأثرين ، على أن طبيعة الماء ، مخالفة لطبيعة النار . فلما دل اختلاف [الأثار على اختلاف[3]] طبائع المؤثرات فبأن تدل على تغايرها [أولى[4]] .

الحجة الرابعة : إن العلة لا بد وأن تكون بينها وبين المعلول مشابهة ومناسبة . فإن العلم لا يكون علة للمتحركية ، والحركة لا تكون علة للعالمية . لأنه ليس بين العلم وبين المتحركية [مناسبة[5]] وأما العلم فإنه يوجب العالمية ، لأنه حصل بينهما مناسبة ومشابهة . إذا ثبت هذا فنقول : لو اقتضت العلة الواحدة معلولين مختلفين ، لزم كون تلك العلة الواحدة متشابهة بالوجه الواحد ، لشيئين مختلفين ، والمشابه للمختلفين ، مختلف . فيلزم كون ذلك الواحد مخالفاً لنفسه . وإنه محال .

الحجة الخامسة : إن الموجب الواحد ، إذا تعدى عن إيجاب المعلول الواحد ، لم يكن بأن يوجب عدداً ، أولى من أن يوجب عدداً آخر . فيلزم أن توجب تلك العلة الواحدة ، معلولات لا نهاية لها . وذلك محال .

---

(١) من (ط ، س) .
(٢) من (ت) .
(٣) فلما دل اختلاف الطبائع ، فبأن يدل . . . الخ (ت) .
(٤) من (ت) .
(٥) من (ط ، س) .

فهذه جملة دلائل القائلين بأن العلة الواحدة لا توجب إلا معلولاً واحداً .

واعلم أن الحجة الأولى منقوضة بصور كثيرة :

فالنقض الأول : إن النقطة التي هي مركز الدائرة ، محاذية لجميع النقط المفترضة [في الدائرة . فنقول[1]] المفهوم من كون ذلك المركز محاذياً لهذه النقطة [المفترضة في الدائرة[2]] غير المفهوم من كون ذلك المركز محاذياً للنقطة الأخرى. فهذان المفهومان، إن كانا مقومين لماهية النقطة لزم كونها مركبة، وإن كانا خارجين كانا لاحقين وممكنين ومعلولين ، فيعود البحث في أن المفهوم من كون تلك النقطة مصدراً لأحدهما ، غير المفهوم من كونها مصدراً للثاني . ويعود الكلام بتمامه .

والنقض الثاني : إن الوحدة إذا ضم إليها وحدة ، صارت مبدأ لهذين الاثنين . وإذا ضم إليها وحدة أخرى صارت مبدأ للاثنين الثاني .

فنقول : مفهوم كونها مبدأ لهذين الاثنين [غير مفهوم كونها مبدأ للاثنين الثاني[3]] ويعود التقسيم بتمامه فيه . فيلزم كون الوحدة منقسمة مركبة .

النقض الثالث : لا شك أن كل ماهية بسيطة ، فإنه يسلب كل ما عداها[4] عنها ، فالمفهوم من كونها بحيث يسلب عنها الألف مثلاً ، مغاير للمفهوم من كونها بحيث يسلب عنها الباء . ويعود التقسيم المذكور فيه ، فيلزم : أن لا يسلب عن الواحد إلا الواحد . وإنه باطل .

النقض الرابع : المفهوم من كون الهيولى قابلة لهذه الصورة ، مغاير للمفهوم من كونها قابلة للصورة الثانية ، ويعود التقسيم بتمامه فيه . فيلزم : أن يقال : الهيولى لا يقبل إلا صورة واحدة .

---

(١) من (ط ، س) .
(٢) من (ط ، س) .
(٣) من (ط ، س) .
(٤) ما سواها (ط) .

النقض الخامس : إنا نشاهد أن الجسم الواحد ، قد يكون ساكناً . ثم يزول عنه السكون ، وتحدث فيه الحركة . وكذا القول في تبدل السواد بالبياض ، والظلمة بالنور ، والحموضة بالحلاوة . فنقول : المفهوم من كونه قابلاً [للحركة ، غير المفهوم الذي به قابلاً[1]] للسكون . فهذان المفهومان . إما أن يكونا داخلين في الماهية ، أو خارجين عنها ، أو أحدهما داخلاً ، والآخر خارجاً . ونسوق التقسيم إلى آخره . فيلزم أن يقال : الجسم الواحد لا يقبل إلا عرضاً واحداً . وهو محال .

النقض السادس : إن العلة التي توجب معلولاً واحداً فقط . نقول : المفهوم من [ذات[2]] تلك العلة غير المفهوم من كونها موجبة لذلك المعلول . بدليل : أنه يصح تعقل كل واحد منها مع الذهول عن الآخر ، فيلزم أن يكون كونها موجبة لذلك المعلول ، مغايراً لذات العلة . ثم إن كونها موجبة لذلك المعلول ، صفة من صفات تلك الذات ، ولاحق من لواحقها ، فيكون ممكناً . وموجبة : هو تلك الذات . فيلزم التسلسل . فثبت : أن الإلزام الذي ذكرتموه على تقدير كون العلة الواحدة موجبة لمعلولين ، فهو بعينه قائم إذا لم يوجب إلا معلولاً واحداً . وإذا كان المحذور المذكور قائماً على التقديرين ، امتنع الاستدلال به على إبطال أحد التقديرين .

النقض السابع : المفهوم من كون السواد سواداً ، غير المفهوم من كونه حالاًفي ذلك المحل فوجب أن يكون حلوله في المحل زائداً عليه . وذلك الزائد أيضاً حال فيه . فيلزم التسلسل .

النقض الثامن : المفهوم من كون السواد سواداً ، مغاير[3] للمفهوم من كونه حادثاً في هذا الوقت [فلو كان المفهوم من كونه حادثاً : نفس السواد[4]]

---

(١) من (ط) .
(٢) من (ط) .
(٣) غير مغاير (ت) .
(٤) من (ت) .

وجب أن يكون حدوثه في ذلك الوقت زائداً عليه . ثم ذلك الزائد أيضاً حادث في ذلك الوقت . فيلزم التسلسل .

النقض التاسع : العلة إذا أوجبت معلولاً ، وذلك المعلول أوجب معلولاً آخر[1] وهكذا إلى آخر المراتب . فنقول : العلة الأولى يصدق عليها أنها علة للمعلول الأول ، وأنها علة المعلول الثاني . وهكذا إلى آخر المراتب . ولا شك أن هذه اللواحق الكثيرة ، لاحقة لذات العلة الأولى . فنقول : المفهوم من كونها علة للألف ، مغاير للمفهوم من كونها[2] علة لعلة الباء ، ومن كونها علة [لعلة[3]] علة الجيم . فهذه المفهومات المتغايرة . إما أن تكون مفهومة أو خارجة ، ويعود التقسيم إلى آخره .

النقض العاشر : المفهوم من قولنا : إنه تعالى موجود [مع العقل الأول ، مغاير للمفهوم من قولنا : إنه موجود مع العقل الثاني ، ومع الفلك الأول ، ومع الفلك الثاني . وهكذا الكلام في كونه تعالى موجوداً[4]] مع كل واحد من العقول والنفوس والأفلاك والأعراض والصور . ثم تذكر ذلك التقسيم [إلى آخره[5]] أو نقول : إنه تعالى قبل كل واحد من هذه العقول والأفلاك ، إما بالعلة أو بالرتبة . ولا شك[6] أن المفهوم من كونه قبل هذا مغاير للمفهوم من كونه قبل ذلك . فيثبت : أن الاعتبار الذي ذكروه لو صح لزم البسائط بأسرها مركبة ، ولزم كون الباريء [تعالى[7]] مركباً ، ولزم نفي التأثير والمؤثر على الاطلاق . ولما كانت هذه الأشياء باطلة ، علمنا : أن ما ذكروه باطل [والله أعلم[8]]

---

(١) ثانياً (ط) .
(٢) من كونها علة التاء (ط) .
(٣) من (ط ، س) .
(٤) من (ط ، س) .
(٥) من (ط ، س) .
(٦) والاتفاق (ت) .
(٧) من (ط ، س) .
(٨) من (ط ، س) .

والجواب عن الحجة الثانية : أن نقول : العلة الواحدة إذا صدر عنها الألف ، وصدر عنها الباء ـ ولا شك أن الباء غير الألف ـ فههنا يصدق أن يقال : إنه صدر عنه الألف ، وصدر عنه ما ليس بالألف . ولا يلزم أن يقال : صدر عنه الألف ، ولم يصدر عنه الألف . [لأنه لا فرق بين أن يقال : صدر عنه ما ليس بألف ، وبين أن يقال : لم يصدر عنه الألف[1]] ألا ترى أنهم قالوا : فرق بين قولنا بالإمكان ليس ، وبين قولنا : ليس بالإمكان . وفرق بين قولنا : بالضرورة ليس ، وبين قولنا :ليس بالضرورة . فكذا ههنا : فرق بين قولنا : لم يصدر عنه الألف ، وبين قولنا : صدر عنه ما ليس بالألف . والدليل القاطع على هذا الفرق : أنه لولاه لوجب أن لا يقبل الجسم الواحد ، إلا صفة واحدة . لأنه لو قبل صفتين مختلفتين ، لزم أن يصدق عليه : أنه قبل تلك الصفة ، وأنه ما قبلها . وذلك محال[2] وأيضاً : لو صح ما قالوه ، لزم أن لا تحصل الذات الواحدة إلا وقتاً واحداً ، إلا أنه لو حصل في هذا الوقت ، وحصل أيضاً في الوقت الثاني ، لوجب أن يصدق عليه : أنه حصل في هذا الوقت ، وأنه لم يحصل في هذا الوقت . ولما كان ذلك باطلاً ، فكذا ما قالوه .

والجواب عن الحجة الثالثة : إنه لما حصلت الطبيعة النارية ، ولم يوجد التبريد ، وحصلت الطبيعة المائية ، ولم يوجد التسخين ، استدللنا بتخلف هذا الأثر عن ذلك المؤثر ، على اختلاف ماهية المؤثرين [فأما لو لم يوجد هذا التخلف ، فلا نسلم أن مجرد اختلاف الأثرين يدل على تغاير المؤثرين[3]] وهل النزاع إلا فيه ؟

والجواب عن الحجة الرابعة : إن العلة يمتنع كونها متساوية للمعلول في الماهية ، لأنه ثبت في العقل : أن المتماثلات في تمام الماهية ، يجب استواؤها في جميع اللوازم ، فلو كانت العلة مماثلة للمعلول في تمام الماهية ، لم يكن أحدهما

---

(١) من (ط ، س) .
(٢) باطل (ط ،س) .
(٣) من (ط ، س) .

بـالعلية ، والآخـر بالمعلولية أولى من العكس . فيثبت : أن قـول من يقـول : العلة مماثلة للمعلول :[1] كلام باطل .

والجـواب عن الحجـة الخـامسـة : إنـا بينا في علم المنـطق : « إن قـول القـائل : إنـه ليس عدد أولى من عـدد » : إذا أريـد بـه عدم الأولـوية في نفس الأمر ، فهذا ممنوع . وإن أريد بـه عدم الأولـوية في الـذهن والخاطـر ، فهذا لا يفيد إلا التوقف وعدم الجزم » [والله أعلم[2]] .

---

(١) قول (ط) .
(٢) من (ت) .

الفصل الرابع

في

أن الصادر الأول عن الله . ما هو؟

على قول من يقول : الواحد ، لا يصدر عنه إلا الواحد

قالوا : ثبت : أنه تعالى فرد منزه عن جميع جهات الكثرة ، وثبت : أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ، فوجب القطع بأن الصادر [الأول[1]] عن الله تعالى شيء واحد . فنقول : ثبت أن كل ممكن فهو إما جوهر وإما عرض ، فذلك الصادر الأول إما جوهر وإما عرض . لا جائز أن يكون عرضاً ، لأن العرض محتاج إلى الجوهر ، ومتأخر بالرتبة عن الجوهر . فلو كان الصادر الأول عرضاً ، لكان علة للجواهر ، فحينئذ يكون العرض سابقاً على الجوهر ، مع أن الجوهر كان سابقاً على العرض ، فيلزم الدور ، وهو محال . فيثبت : أن الصادر الأول جوهر . فنقول : ذلك الجوهر إما أن يكون جسماً ، أو جزءاً من أجزاء ماهية الجسم ، أو لا جسماً ولا جزءاً من أجزاء ماهية الجسم . والأول باطل . لأن الجسم مركب من الهيولى والصورة . فتكوين الجسم لا يمكن إلا بتقدم تكوين أجزائه . وإذا كان كذلك ، امتنع أن يكون الصادر الأول جسماً . ولا جائز أن يكون الصادر الأول جزءاً من أجزاء ماهية الجسم ، لأن ذلك الجزء إما الهيولى أو الصورة ، ولا جائز أن يكون الصادر الأول : هو الهيولى ، لأن الصادر الأول يكون علة لما بعده ، فلو كان الصادر الأول هيولى ، لزم كون الهيولى علة مؤثرة ، موجدة لسائر الأشياء . لكن الهيولى موجود قابل ، فيلزم أن

---

(1) من (ط ، س) .

يكون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً معاً . وهو محال . ولأن الهيوليات متساوية ، فلو فرضنا هيولى تكون علة لهذه المعلولات ، لكان كل هيولى كذلك . ومعلوم أنه باطل . ولا جائز أن يكون الصادر الأول : صورة ، وذلك لأنه لو كان [الأمر[1]] كذلك ، لكانت الصورة علة لوجود الهيولى ، فيكون تأثيرها في وجود الهيولى ليس بشركة من الهيولى . وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه ، وهو محال . فعلى هذا الصورة غنية في تأثيرها عن المادة ، وكل ما كان غنياً في تأثيراته عن المادة ، كان غنياً في وجوده عن المادة . فيلزم : أن لا تكون الصورة : صورة . هذا خلف : فيثبت أن الصادر الأول ليس بجسم ولا بجزء من أجزاء[2] الجسم . فنقول : فيجب أن يكون جوهراً مجرداً . ثم نقول : الجوهر المجرد، إما أن يتوقف صدور الآثار عنه على آلة[3] جسمانية، أو لا يتوقف. والأول : هو النفس . والثاني : هو العقل . فنقول لا جائز أن يكون الصادر الأول نفساً . لأن الصادر الأول علة لجميع الأجسام ، وكونه علة لجميع الأجسام ، يمتنع أن يكون موقوفاً على حصول آلة جسمانية . وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه ، وهو محال . وإذا بطل هذا ،بطل كون الصادر الأول نفساً . وإذا بطل هذا ، ثبت أن الصادر الأول عقل مجرد . وهو المسمى في لسان الشرع[4] : بالروح الأعظم . حيث قال سبحانه وتعالى : « يوم يقوم الروح والملائكة صفاً »[5] وحيث قال : عليه الصلاة والسلام : « أول ما خلق الله العقل[6] » .

هذا تلخيص كلام القوم على أحسن الوجوه .

والاعتراض على هذا الكلام من وجوه :

---

(١) من (ط ، س) .
(٢) من أجزاء قوام الجنس (ط ، س) .
(٣) صورة (ط) .
(٤) بلسان الشريعة (ت) .
(٥) النبأ ٣٨ والتفسير فيه تكلف شديد .
(٦) لا ينبغي الاستدلال بروايات الآحاد على أصول العقائد .

[السؤال[1]] الأول: إنكم إنما أبطلتم كون المعلول الأول جسماً، بالبناء على أن الجسم مركب من الهيولى والصورة . وسنبين أن كلام القوم في تقرير هذا الأصل في غاية الضعف ، وحينئذ يبطل هذا الكلام . ثم نقول : الأولى أن يقال : الدليل على أن المعلول الأول ليس هو الجسم : أن كل جسم فإنه يقبل القسمة الوهمية ، وكل ما كان قابلاً للقسمة الوهمية ، فإنه لا بد وأن يكون في نفسه مؤلفاً من الأجزاء والأبعاض ، فإن القسمة ليست عبارة عن إحداث الإثنينية والتعدد، بل القسمة عبارة عن تفريق المتجاورين. إذا ثبت هذا فنقول : إن قلنا : إنه تعالى علة لجميع تلك الأجزاء ، فقد صدر عن الواحد أكثر من الواحد ، وهو محال . وإن قلنا : إنه تعالى علة لجزء واحد منها ، ثم ذلك الجزء علة للجزء الثاني ، إلى آخر الأجزاء . فههنا يلزم منه محالان :

الأول : إنه يلزم في جميع ذوات[2] العالم أن يكون كل واحد منها بالنسبة إلى الآخر . إما أن يكون علة له ، أو معلولاً له . وهو باطل .

والثاني : وهو أن الأجزاء متماثلة في تمام الماهية ، فيمتنع كون بعضها علة للبعض . وبهذا الطريق يثبت : أن المعلول الأول [يمتنع أن يكون جسماً . وهذا الدليل جيد ، إلا أنه لا يلائم أصول الفلاسفة .

السؤال الثاني : سلّمنا أن المعلول الأول[3]] ليس جسماً . فلم لا يجوز أن يكون هو الهيولى ؟ أما قوله : « يلزم أن يكون الشيء الواحد ، قابلا وفاعلاً معاً . وهو محال » فنقول : لا نسلم أن هذا محال . فإن الدليل الذي تعوّلون عليه في إبطال هذه القاعدة هو قولكم : « لو كان الشيء قابلاً وفاعلاً معاً ، لزم أن يصدر عن الشيء الواحد ، أثران : الفعل والقبول . وهو محال » إلا أن هذا الكلام مبني على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد . وقد سلف إبطاله .

سلمنا : أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد . فلم قلتم : إن القبول

---

(١) زيادة .
(٢) درجات (ط ، س) .
(٣) من (ط ، س) .

أثر ؟ والدليل عليه : أنه لو كان القبول أثراً ، لكان القابل مؤثراً ، فحينئذ يصدق أن القابل فاعل . وهو عندكم محال . سلمنا ما ذكرتم من الدليل . إلا أنه منقوض على أصولكم بصور :

الأولى : إنه تعالى عالم بجميع المعلومات . والعلم عبارة عن حضور[1] صورة المعلوم في ذات العالم . فصور المعلومات مرتسمة في ذات الله تعالى ، فذاته قابلة لتلك الصور ، والمؤثر فيها هو ذاته . فالشيء الواحد قابل وفاعل معاً ، وذلك ينقض هذا الكلام .

الثانية : إن كون المؤثر مؤثراً [في الأثر[2]] صفة مغايرة لذات المؤثر . لأن ذات المؤثر جوهر قائم بالنفس ، والمفهوم من كونه مؤثراً في الغير حالة نسبية إضافيه . فأحدهما يغاير الآخر ، فهذه المؤثرية صفة زائدة على الذات ، وهي قائمة بتلك الذات . والموجب لتلك المؤثرية هو تلك الذات ، فالشيء الواحد بالنسبة إلى تلك المؤثرية فاعلة لها ، وقابلة لها .

والثالثة : إن [ذات[3]] واجب الوجود من حيث إنه هو واجب الوجود لذاته : متعينة متشخصة ، وماهية وجوب الوجود مغايرة لذلك التعين ، وإلا لكان كل من عرف الذات الواجبة[4] لذاتها ، عرف أنها ليست إلا ذلك التعين ، فوجب أن لا نحتاج في العلم بأن واجب[5] الوجود واحد ، إلى دليل منفصل . ولما لم يكن الأمر كذلك، علمنا : أن المفهوم من كونه واجب الوجود لذاته ، غير المفهوم من ذلك التعين ومن ذلك التشخص . إذا ثبت هذا فنقول : إنه لا يجوز أن يكون ذلك التعين مقتضياً لوجوب الوجود بالذات ، لما ثبت أن واجب الوجود لذاته ، يمتنع أن يكون واجب الوجود لغيره ، فلم يبق إلا أن يقال : المفهوم من كونه واجب الوجود لذاته ، هو الذي يوجب ذلك

---

(١) عن ذلك حضور صورة (ط) .
(٢) من (ط ، س) .
(٣) زيادة .
(٤) الواحدة (ط) .
(٥) بأن الواجب واحد (ط) .

التعين . فعلى هذا المؤثر في حصول ذلك التعين والقابل له : شيء واحد .

والرابعة : إن الثلاثة توجب الفردية ، [والأربعة توجب[1]] الزوجية [والدليل عليه : أنه لو كان الموجب لهذه الفردية والزوجية[2]] شيئاً آخر ، لكان عند ارتفاع ذلك الشيء ، وجب أن لا تبقى الثلاثة[3] فرداً ، والأربعة زوجاً . وإنه محال . فيثبت : أن الموجب للفردية ، هو كون الثلاثة : ثلاثة ، والموجب للزوجية هو كون الأربعة : أربعة . ثم إن الموصوف بهذه الفردية هو الثلاثة . وبهذه الزوجية هو الأربعة . فالشيء الواحد فاعل وقابل معاً . وهو المطلوب .

الخامسة : إن الهيولى قابلة للصورة . فإما أن يكون كونها قابلة للصورة : لعين تلك الذات ، أو أمر زائد عليه . والأول باطل . لأن ذات القابل جوهر قائم بالنفس ، والقابلية صفة نسبية ، فوجب التغاير . وإذا ثبت التغاير . فنقول : هذا القبول لا يجوز [أن يكون عدمياً[4]] لأنه نقيض اللاقبول ، وهو عدم ، ونقيض العدم : وجود . فيثبت : أن القبول صفة موجودة ، مغايرة لتلك الذات . فنقول : المقتضي لهذه الصفة ، إما تلك الذات أو غيرها ، والثاني[5] باطل ، لأنه لو كان حصول تلك القابلية ، لأجل سبب منفصل ، لوجب كون تلك الذات ، قابلة لتلك القابلية ، فتكون كل قابلية مسبوقة ، بقابلية أخرى . إلى غير النهاية . وهو محال . فيثبت : أن المقتضي لتلك القابلية هو تلك الذات ، والموصوف بها أيضاً تلك الذات . فالذات الواحدة قابلة وفاعلة معاً . وهو المطلوب[6] .

السادسة : إن القوة الحافظة التي تحفظ مثل المحسوسات ، ورسومها وأشباحها . هل قبلت تلك الرسوم والأشباح ، أم لم تقبلها ؟ فإن لم تقبلها ،

---

(١) من (ط) .
(٢) من (س) .
(٣) الثلاثة هؤلاء أولاً الأربعة (ت) .
(٤) من (ت) .
(٥) والأول (ت) .
(٦) وهو محال (ت) .

فكيف تحفظها ؟ وإن قبلتها ، فتلك القوة قابلة لتلك الصورة ، وحافظة لها . والقبول غير الحفظ . فيكون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً معاً .

السابعة : إن القوة المفكرة التي تتصرف في الصورة المدركة ، والمعاني المدركة بالتحليل والتركيب ، لا شك أنها فاعلة لذلك التركيب ، ولذلك التحليل . فهذه القوة المتصرفة الفاعلة ، هل أدركت تلك الماهيات ، أو ما أدركتها ؟ فإن كان الأول وهو أنها أدركتها ، فالإدراك [عبارة[1]] عن قبول العلم بها ، فتلك القوة من حيث إنها قبلت تلك العلوم قابلة ، ومن حيث إنها تصرفت[2] فيها بالتحليل والتركيب فاعلة .

وإن كان الثاني . وهو أنه ما أدركتها . فالذي لا يكون مدركاً كيف يعقل إيقاع التصرف فيه بالتحليل والتركيب ؟ .

الثامنة : وهي أن القوة التي تحكم بإيجاب المحمول على الموضوع ، أو بسلبه عنه . لا شك أنها فاعلة[3] فإن هذا الحكم : فعل . فهذه القوة الحاكمة ، هل أدركت ماهية الموضوع وماهية المحمول أم لا ؟ فإن أدركت ، فهل قبلت هاتين الصورتين ، ثم أسندت إحداهما إلى الأخرى ؟ فالقوة الواحدة قابلة لتلك التصورات ، وفاعلة لأجل ذلك الحكم . وإن قلنا : إن ذلك المصدق ، ما حضر عنده ماهية الموضوع ، وماهية المحمول ، كان هذا تصديقاً بدون التصور ، وإنه محال .

التاسعة : أليس أن عندكم العقل الأول علة للعقل الثاني ؟ فنقول : العقل الأول ممكن لذاته ، فيكون فاعلاً قابلاً للوجود من[4] العلة الأولى . ثم إنه مؤثر في وجود المعلول الثاني ، فهو فاعل . فالشيء الواحد قابل وفاعل معاً .

---

(١) من (ط ، س) .

(٢) متصرفة (ت) .

(٣) أنه فاعل (ت) .

(٤) من (ط): (في).

العاشرة : قد دللنا على أن الفاعلية صفة مغايرة للمفعول ، وهي قائمة بذات الفاعل ، فتلك الذات مؤثرة في حصول تلك الفاعلية وقابلة لها ، فالفاعل قابل . وقد دللنا على أن القابلية صفة قائمة بذات القابل . والمؤثر في حصولها تلك الذات ، والقابل[1] فاعل . فعلى كلا التقديرين : الشيء الواحد قابل وفاعل معاً .

الحادية عشر : أليس أن بعض الماهيات لازمة للبعض ؟ فذلك اللزوم مغاير لذات الملزوم [ولذات اللازم[2]] ثم المؤثر في ذلك الاستلزام هو تلك الذات ، والموصوف به أيضاً تلك الذات ، فقد عاد الحديث من أن الواحد قابل وفاعل معاً .

الثانية عشر : لانزاع في أنّ في الممكنات ما يكون علّة لغيره . مثل : إن العفونة توجب الحمّى . فالسبب ممكن ، فيكون قابلاً للوجود من غيره[3] وهو علّة تغيّره ، فيكون فاعلاً لغيره . فالشيء الواحد قابل وفاعل معاً .

فهذه اثنتي عشرة صورة[4] تدل على فساد قولهم : « إن الشيء [الواحد[5]] يمتنع أن يكون قابلاً وفاعلاً معاً » .

أما قوله ثانياً : « الهيوليات متساوية ، فوجب أن يتشابه الأثر » .

فنقول : هذا من العجائب . فإنكم أنتم الذين قلتم : إن هيولى كل فلك ، مخالفة بالماهية لهيولى الفلك الآخر . فكيف تركتم هذا المذهب في هذا المقام ؟ [والله أعلم[6]] .

السؤال الثالث : لم لا يجوز أن يكون الصادر الأول هو الصورة ؟

---

(١) فالقابل (ط) .
(٢) من (ط ، س) .
(٣) للغير (ت) .
(٤) وجها صورة (ط) .
(٥) من (ط) .
(٦) من (ط ، س) .

قوله : « إن على هذا التقدير تكون الصورة علة لـوجود الهيـولى ، وحينئذ لا يكون تأثيرها في وجود الهيولى ، بشركة من الهيولى ، فتكون الصورة في فعلها غنية عن الهيولى ، وكل ما كان غنياً في فعله عن الهيـولى ، كان غنيـاً في ذاته عن الهيولى » فنقول : هذا الكلام : باطل . وذلك لأن هذه الصورة . هل لها تأثـير في تقويم الهيولى أم لا[1] ؟ فـإن لم يكن لها تـأثير في تقـويم الهيولى ، فحينئـذ لا يبقى فرق بين العرض وبين الصورة ، فلا تكون الصورة قسماً مغايـراً للعرض. وإن كان لها تأثير في تقويم الهيولى ، فتأثيرها في تقويم الهيـولى ، إن كان بشـركة من الهيولى ، لزم تقدم الهيولى على نفسها ، لأن شرط التأثير أن يتقدم[2] بالرتبـة على الأثر . فيثبت : أن تأثير الصورة في تقويم هيـولاها ، ليس بشـركة من تلك الهيولى . ثم إن هذا لا يقدح في كون تلك الصـورة : صورة هيـولانية . فلم لا يجوز أن يكون الأمر ههنا كذلك ؟ وأيضاً : إن المتكلمين لما قالـوا : الصورة لما كانت حالة في الهيولى ، كانت مفتقرة إلى[3] الهيـولى ، افتقار الحـال إلى المحل ، فلو كانت علة التقويم الهيـولى ، لزم افتقـار الهيولى إليهـا ، فيلزم الدور ، وهـو محال ، فهذا يدل على أن القول بالصورة [محال[4]] .

ثم إنا تكلفنا جـواباً عن هـذا الكلام : فقلنـا : لم لا يجوز أن يقـال : إن الصورة توجب وجود الهيولى ، ثم إنها[5] لا تؤثر في ذات الصورة ، بـل تؤثر في جعل تلك الصورة حالة فيها ، وعلى هذا التقدير فالدور ساقط . أو يقال : لم لا يجوز أن يقال : الصورة توجب الهيولى ، ثم إنها توجب لنفسها كونها[6] حـالة في تلك الهيولى .

إذا عـرفت هـذا فنقـول : لم لا يجـوز أن يقـال : الصـادر الأول صــورة

---

(١) أو لا يكون (ط) .
(٢) متقدم (ت) .
(٣) إليها (ط) .
(٤) من (ط ، س) .
(٥) ثم إن الهيولى (ط ، س) .
(٦) في كونها (ت) .

جسمانية ، ويكون الحال واقعاً على هذا الوجه ؟

السؤال الرابع[1] : لم لا يجوز أن يكون الصادر الأول نفساً ؟ **قوله** : « لأن النفس هو الذي لا يؤثر في الأثر ، إلا بآلة جسمانية » **قلنا** : هذا الكلام خطأ . لأن تأثيرها في تلك الآلة الجسمانية . إن كان بآلة أخرى جسمانية ، لزم التسلسل ، أو يلزم تقدم الشيء على نفسه ، وهو محال . وإن كان تأثيرها في تلك الآلة ، لا بواسطة[2] آلة أخرى ، مع أن هذا لا يقدح في كونها نفساً . فلم لا يجوز أن يكون الحال في سائر الصور[3] كذلك ؟ .

السؤال الخامس : إن دل ما ذكرتم على أن الصادر الأول ليس إلا ذلك [العقل[4]] الواحد ، إلا أن ههنا ما يمنع منه . وذلك من وجهين :

الأول : إن مذهبكم أن الجوهر جنس واحد .

وأنواعه : العقل . فعلى هذا ، العقل الأول [واحد[5]] داخل تحت الجنس ، وكل ما كان داخلاً تحت الجنس ، كان[6] ماهية مركبة من الجنس والفصل . فالعقل الأول ماهية مركبة . فإذا جعلناه معلولاً لذات الله تعالى ، فقد صدر عن الله أكثر من الواحد .

والثاني : إنه يقتضي أن يقال : [إنه تعالى[7]] لم يقدر إلا على تكوين الأثر الواحد ، فيكون رتبة واجب الوجود في التكوين والتأثير ، أقل من رتبة جميع المؤثرات الحقيرة[8] ومعلوم أن ذلك باطل .

---

(١) السابع (ط) .
(٢) بواسطة (ط) .
(٣) الأمور (ط) .
(٤) من (ت) .
(٥) من (ت) .
(٦) فماهيته (ط ، س) .
(٧) من (ت) .
(٨) الحق (ط ، س) .

الفصل الخامس

في

شرح مذهب هؤلاء الفلاسفة في أن ذلك الصادر الأول. كيف تصدر عنه الكثرة الحاصلة في الممكنات؟

اعلم أنا نعبّر عن كلام القوم بالوجه الأحسن ، فنقول : الصادر الأول . إما أن يقال : إنه لا يصدر عنه أيضاً ، إلا الواحد ، فيكون الكلام في الثاني ، كما في الأول . فيلزم أن لا يوجد[1] موجودان في الممكنات ، إلا ويكون أحدهما علة [للثاني[2]] ومعلوم أن ذلك باطل . فإن هذه الحبة من الحنطة ، ليست علة لتلك الحبة الأخرى ، ولا معلولة لها ، فإن وجب الاعتراف بأنه لا بد وأن يصدر عن المعلول الأول أكثر من الواحد ، وكل ما صدر عنه أكثر من الواحد ، ففيه كثرة . ينتج : أنه حصل في ذات المعلول الأول : كثرة . فتلك الكثرة إن كانت واجبة لذاته ، كان واجب الوجود أكثر من واحد ـ وإن كانت ممكنة فهي صادرة عن واجب الوجود . فالواحد قد صدر عنه أكثر من الواحد ، وهو محال . فلم يبق إلا أن يقال : الماهية الممكنة . لها من ذاتها : الإمكان ، ولها من علّتها : الوجود . فإذا ضمّ ماله من ذاته إلى ماله من غيره ، حصلت كثرة[3] يمكن جعلها مبدأ للمعلولات الكثيرة . إذا عرفت هذا فنقول : [المعلول[4]] الأول حصل له الإمكان بذاته ، والوجود من غيره . والشيء ما

---

(١) أن يوجد (ت) .

(٢) من (ط ، س) .

(٣) حصلت له يمكن (ت) .

(٤) من (ت) .

لم يجب لم يوجد ، فقد حصل ههنا أمور ثلاثة : الإمكان والوجود والوجوب بالغير . فوجب جعل هذه الاعتبارات الثلاثة عللاً لموجودات ثلاثة ، ويجب جعل الأشرف علة للأشرف ، والأخس علة للأخس ، فالإمكان علة لهيولى الفلك الأقصى [والوجود علة لصورته ، والوجوب بالغير ، علة للفعل الثاني الذي هو العقل المحرك للفلك الأقصى [1]] وبهذا الطريق ، فإنه صدر عن كل عقل : عقل وفلك . حتى ينتهي إلى الفلك الأخير الذي هو العقل الفعال .

واعلم أن الشيخ الرئيس قد أدرج في أثناء هذا الكلام نوعاً آخر من التقرير . فقال : إن العقل الأول يعقل ماهية نفسه ، ويعقل وجود نفسه ، ويعقل وجوبه[2] بالأول . ويعقل الأول فجعل[3] عقله لماهية نفسه : علة لهيولى الفلك الأقصى ، وجعل عقله لوجود نفسه: علة لصورة الفلك الأقصى. وجعل عقله لوجوبه بالأول علة لنفس الفلك الأقصى . وجعل عقله بالأول ، علة لعقل الفلك الأقصى . لما ثبت : أنه يجب جعل الأشرف [علة[4]] للأشرف .

فهذا تفصيل أقوالهم في هذا الباب .

والاعتراض عليه من وجوه :

الأول : إنا نقلنا عن القائلين بالفاعل المختار ، أنهم قالوا : لو كان موجباً ، لكان : معلوله إما أن يكون واحداً ، وإما أن يكون أكثر من واحد . والقسمان باطلان ، فبطل القول بكونه علة موجبة . وإنما قلنا : إنه يمتنع أن يكون معلوله شيئاً واحداً[5] لأنه إما أن يكون معلول ذلك المعلول : أيضاً واحداً . فيلزم أن لا يوجد في جميع الممكنات شيئان ، إلا وأحدهما علة للآخر ، ومعلول له . وهو محال . ثم أوردنا[6] عليه سؤالاً للفلاسفة : وهو أنه : لم لا

---

(١) من (ت) .
(٢) وجوب الأول (ت) .
(٣) فيجب (ت) .
(٤) من (ط ، س) .
(٥) إما يحتمل معها سقوط إما الثانية . أو العبارة الأصلية هي : لأنه قد يلزم .
(٦) أوردنا على الفلاسفة .

يجوز أن يقال : المعلول الأول فيه : إمكان ، ووجود ، ووجوب بالغير . وهذه الثلاثة تكون عللاً لمعلولات ثلاثة ، ثم إنا أجبنا عنه ، وبينا بالوجوه الكثيرة : أنه لا يجوز جعل الإمكان والوجود : عللاً لهذه الموجودات . فمن انتهى إلى هذا الفصل ، وجب [عليه[1]] أن يتأمل في تلك الوجوه حتى يظهر له ضعف هذه المقالة .

ثم إنا نزيد في هذا المقام وجوهاً أخرى :

[فالسؤال][2] الأول : إن قولكم : «إن إمكانه حصول من ذاته ، ووجوده حصل من علته : مشعر بأن تلك الذات مغايرة للوجود» فنقول : تلك الذات من حيث هي هي [إما أن تكون غنية عن الفاعل ، أو تكون محتاجة إلى الفاعل . فإن كان الأول ، فالذات من حيث هي هي[3]] واجبة التحقق لذاتها . وذلك محال . وإن كانت محتاجة إلى الفاعل ، وذلك الفاعل هو المبدأ [الأول[4]] فحينئذ يكون المبدأ الأول علة لتلك الماهية ، وعلة لذلك الوجود ، فيكون قد صدر عنه أمران . وذلك يبطل أصلاً[5] كلامكم .

السؤال الثاني : وهو أنا إذا جعلنا تلك الذات علة لذلك الإمكان ، فإما أن يكون ذلك الإمكان عدماً محضاً ، أو صفة موجودة . فإن كان الأول امتنع جعله علة الفلك الأقصى ، لأن المعدوم لا يكون علة للموجود . وإن كان الثاني فنقول : اقتضاء الماهية لإمكان نفسها ، سابق على وجودها ، فيلزم أن يكون الشيء قبل وجود نفسه ، علة لقيام صفة موجودة [به[6]] وذلك محال .

السؤال الثالث : وهو أنكم لو اكتفيتم بهذا القدر من الكثرة ، في كونه علة للمعلومات الكثيرة ، فاكتفوا بما هو أحسن منه . وذلك لأن الباريء تعالى

---

(١) من (ط ، س) .
(٢) زيادة .
(٣) من (ت) .
(٤) من (ط ، س) .
(٥) مذهبكم (ط ، س) .
(٦) من (ط ، س) .

عالم بجميع الماهيات الجنسية والنوعية . فقولوا : إنه تعالى : لأجل كونه عالماً [بتلك الماهية يكون علة لها . ولأجل كونه عالماً[1]] بالماهية الثانية يكون علة لها أيضاً . ولما كان تعالى عالماً بجميع [المعلومات ، لا جرم كان علة لجميع[2]] الممكنات ابتداء من غير اعتبار هذه الوسائط . فإن هذا الكلام أدخل في العقل ، وأقرب إلى الصلاح والسداد مما ذكرتموه .

السؤال الرابع : وهو أنكم ذكرتم جهات ثلاثة في العقل الأول . وهي : الإمكان والوجود والوجوب [بالغير ، ثم ذكرتم[3]] إن الفلك الأقصى ، ليس عبارة عن مجموع ثلاثة أشياء ، بل هو عبارة عن الهيولى ، والصورة الجسمية ، والصورة النوعية الفلكية ، والنفس الحيوانية المدركة للجزئيات المباشرة للحركات الجزئية ، والنفس الناطقة [فإن المختار عنده في كتاب « الإشارات » أن لكل فلك نفسين . إحداهما : الحيوانية[4]] المدركة للجزئيات[5] والثانية[6] النفس الناطقة المدركة للكليات ، وأيضاً : العقل الثاني . فهذه ستة أشياء . وهي الهيولى ، والصورة الجسمية ، والصورة النوعية ، والنفس الحيوانية ، والنفس الناطقة ، والعقل المجرد . فإسناد هذه الستة إلى الجهات الثلاث ، يقتضي أن يصدر عن الواحد أكثر من الواحد بل نقول : جوهر الفلك لا يخلو عن المقولات العشر[7] التي هي أعراض[8] فله مقدار خاص ، وله شكل خاص ، وله وضع [خاص[9]] وله[10] من كل مقولة نوع واحد ، أو أنواع . فإذا وزعنا

---

(١) من (ط ، س) .
(٢) من (ط ، س) .
(٣) من (ط ، س) .
(٤) من (ط ، س) .
(٥) للجزئيات المباشرة للحركات الجزئية والنفس . . . الخ (ت) .
(٦) من (ط ، س) .
(٧) التسعة (ت) .
(٨) أعراض مقدار (ط ، س) .
(٩) من (ط) .
(١٠) وليس هو من مقولة [الأصل] .

هذه الاعتبارات على الجهات الثلاث ، لزم أن يصدر عن الواحد أكثر من الواحد . بل نقول : لا شك أن جوهر الفلك قابل للقسمة الوهمية ، وسنبين في مسألة الجوهر الفرد ، بالدلائل القاهرة [1] أن كل ما يقبل القسمة المقدارية الوهمية ، فإن ذاته مؤلفة ومركبة من الأجزاء . وإذا كان الأمر كذلك كانت ذات الفلك الأعلى ، مركبة من أجزاء كثيرة ، لا يعلم عددها إلا الله . فكيف يمكن إسنادها إلى الجهة الواحدة ؟ وأيضاً : فإن أصحاب علم الأحكام اتفقوا على أن طبائع الروح مختلفة بحسب التأثيرات . واختلاف الآثار والألوان ، يدل على اختلاف الملزومات . فهذا يقتضي أن تكون طبائع البروج مختلفة في الماهيات . فإسنادها بأسرها إلى الجهة الواحدة ، يقتضي أن يصدر عن الواحد أكثر من الواحد[2] .

السؤال الخامس : هب أنكم اكتفيتم في الفلك الأقصى بتلك الاعتبارات الثلاث . فكيف قولكم في فلك الثوابت ، مع أنه حصلت الكواكب الكثيرة فيه ، وكل واحد منها مخالف للآخر في الطبيعة وفي اللون والمقدار ؟ فعند هذا . قال : الشيخ الرئيس أبو علي : إنه لم يظهر لي أن فلك الثوابت كرة واحدة ، بل كرات متعددة[3] ينظر بعضها إلى بعض، فإنه بتقدير [أن تكون[4]] تلك الكرة : كرات مختلفة . وتكون لكل واحدة من تلك الكرات : عقل ونفس على حدة . فحينئذ يندفع السؤال . إلا أنه يبقى الاعتراض من وجه آخر ، وهو أن يقال : هب أنه كرات كثيرة ، إلا أنه لا بد وأن يحصل في كل كرة : كوكب . ولا شك أن جرم الكوكب ، ممتاز عن جرم الفلك . وحينئذ يحصل الإلزام فيه .

السؤال السادس : ألستم قلتم : إن العقل الفعال هو المدبر لما تحت فلك القمر ؟ فقد حكمتم بأنه هو العلة لوجود كل ما يحدث في هذا العالم من الصور

---

(١) القاهرة . فإن يقبل القسمة المقدار الوهمية (ت) .

(٢) واحد (ط) .

(٣) أو كرات ينظر بعضها (ت) بل كرات متعددة بعضها (ط) .

(٤) من (ط ، س) .

والأعراض ، مع أنه لم يحصل فيه إلا الجهات الثلاث . فإن قالوا : العقل الفعال مبدأ للوجود ، والوجود من حيث هو إنه وجود : معنى واحد ، وإنه إنما يتكثر بحسب القوابل . فعلى هذا لا يلزم أن يصدر عن الواحد أكثر من الواحد . فنقول : إذا جوزتم[1] هذا فلم لا يجوز مثله في واجب الوجود ، حتى تقول[2] : الصادر عن واجب الوجود لذاته ، هو الوجود فقط ، وهو شيء[3] واحد . والتكثر إنما يحصل بسبب الماهيات القابلة ؟ فإن هذا الكلام إن كان مقبولاً في حق العقل الفعال ، فذكره في واجب الوجود أولى .

السؤال السابع : إنه إذا كانت الجهات الثلاث في العقل الأول موجبة ، لعقل ونفس وفلك . فهذه الجهات الثلاث حاصلة في [العقل[4]] الفعال ، الذي هو العقل الأخير . فلم لا يصدر عن هذه الجهات الثلاث الموجودة في العقل الفعال : تلك المعلولات الثلاثة وهكذا إلى ما لا آخر له ؟ .

أجابوا عنه فقالوا : إن ماهيات العقول مختلفة ، فلا يلزم من كون الجهات [الثلاث[5]] الحاصلة في بعضها عللاً لهذه المعلولات الثلاثة . أن تكون هذه الجهات الثلاث الحاصلة في كلها عللاً لهذه المعلولات الثلاثة . فنقول : هذا الكلام حسن . إلا أن على هذا التقدير لا يصير عدد العقول معلوماً . فإنه لا يبعد ، إنه وإن حصلت الجهات الثلاث في العقل الأول ، إلا أنه لا يصدر عنه إلا عقل واحد . وكذلك يصدر عن العقل الثاني عقل واحد ، وهو العقل الثالث . وهكذا إلى ألف [ألف[6]] مرتبة ، ثم إنه يحصل بعد ذلك عقل ، تكون الجهات الثلاث الحاصلة فيه عللاً للفلك والنفس والعقل . ثم يحصل من ذلك العقل : عقول مترتبة إلى العدد الذي لا يعلمه إلا الله

---

(١) قررتم (ت) .
(٢) أو قولوا (ط) .
(٣) شيء شيء (ط) .
(٤) من (ط) .
(٥) من (ت) .
(٦) من (ط ، س) .

[تعالى[1]] ثم يحصل عقل تكون الجهات الثلاث التي فيه صالحة لعلية الفلك الثاني ولعقله ولنفسه . وعلى هذا التقدير فيفسد قولهم بالعقول العشرة ، أو الخمسين .

فهذه السؤالات كلها واردة على ما ذكروه في الإمكان والوجود والوجوب بالغير .

أما قوله ثانياً : « إن العلوم الأربعة هي المبادىء للموجودات الأربعة » **فنقول** : علمه بالإمكان وبالوجود . إن كان نفس الإمكان والوجود . فكل ما أوردناه على الإمكان والوجود فهو وارد على هذا العلم ، وإن كان مغايراً لها ، عاد البحث في علة [وجود[2]] هذه التعقلات الكثيرة . فقد ظهر بما ذكرنا : أن الذي قالوه في ترتيب الوجود : كلام في غاية الضعف والخبط .

والتحقيق في هذا الباب : أن الأصل الذي فرعوا عليه هذه الكلمات . هو قولهم : « الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد » وقد[3] بينا ضعف دلائلهم في تقرير هذا الأصل ، وأما الإشكالات اللازمة[4] على هذا الأصل فهي هذه الأسئلة ، التي لا محيص عنها البتة . فكان اللائق بالقائلين بالموجب ، أن يقولوا : إنه تعالى هو المبدأ لوجود جميع الممكنات ، أجناسها وأنواعها وأشخاصها . كما جاء في الكتاب الإلهي : ﴿ إنْ كُلُّ مَن في السموات والأرض إلاّ آتِي الرحمن عبداً[5] ﴾ وكما أنه سبحانه هو المؤثر في وجود الكل ، فهو المؤثر في ماهية الكل . على ما بينا بالدلائل القاهرة : إن المؤثر كما يؤثر في الوجود ، فهو المؤثر أيضاً في الماهيات .

وههنا آخر الكلام في تفاصيل أقوال القائلين بالموجب [والله ولي التوفيق[6]]

---

(١) من (ت) .

(٢) من (ط) .

(٣) وقد ثبت أكثر (ت) .

(٤) الواردة (ت) .

(٥) مريم ٩٣ .

(٦) من (ت) .

الفصل السادس

في

الرد على القائلين بأن العالم إلهين أحدهما خير، والآخر شرير

من الناس من قال : الله [تعالى[1]] وإبليس أخوان . إلا أن الله هو الإله الرحيم الكريم المحسن ، وإبليس هو [الإله[2]] الشرير [الخبيث[3]] القاسي . ثم إن القائلين بهذا القول اختلفوا . فمنهم من قال : كل واحد منهما قديم أزلي ، واجب الوجود لذاته . وهما ليسا بجسمين ولا بجسمانيين . ومنهم من قال : إن الإله الخبيث الشرير إنما تولد من فكرة خطرت ببال الإله الكريم الرحيم . ومنهم من قال : إله العالم هو النور والظلمة . فالنور : هو الإله الرحيم ، وجنده : الملائكة . والظلمة : هو إبليس ، وجنده : الشياطين .

وفي هذه المذاهب كثرة لا حصر لها .

واعلم : أنا قد ذكرنا الدلائل [الدالة[4]] على توحيد الإله[5] تعالى . والذي نذكره الآن أن نقول : الإله الخيِّر الرحيم ، إن لم يقدر على دفع الإله الشرير [الخبيث[6]] فهو عاجز ، والعاجز لا يصلح للإلهية . وإن قدر على

(١) من (ت) .
(٢) من (ط) .
(٣) من (ت) .
(٤) من (ط) .
(٥) الله (ط) .
(٦) من (ط) .

دفعة [ولم يدفعه[1]] كان راضياً بالشر ، والراضي بالشر شرير . فالإله الخير : شرير . هذا خلف . وإن دفعه فحينئذ يكون الإله الشرير ، المدفوع عن فعل الشر : عاجزاً . والعاجز لا يصلح للإلهية . ولأنا إذا قلنا : الشر لا يصدر إلا عن ذلك الشرير ، ثم إن إله الخير دفعه [دفعة[2]] واحدة عن ذلك الشر ، فوجب أن لا يبقى في العالم شيء من الشرور والآفات [ومعلوم أن ذلك باطل[3]] .

(١) من (ت) .
(٢) زيادة .
(٣) من (ت) .

الفصل السابع

في

حكاية قول من يقول : ان سبب حدوث هذا العالم : عشق النفس على الهيولى

هذا المذهب كان قد اندرس خبره [وانمحى[1]] أثره عن أهل العالم ، فأحياه « محمد بن زكرياء الرازي » والناس أطلقوا ألسنتهم فيه ، وطولوا بما لا فائدة فيه .

وأنا أشرح الحال فيه على سبيل الاستقصاء ، مع البعد عن اللجاج والتعصب .

والكلام فيه إنما يتم بذكر مقدمات :

المقدمة الأولى

قالوا[1]: الموجود إما أن يكون مؤثراً ، لا يتأثر، وهو الباريء تعالى. أو متأثراً لا يؤثر ، وهو الهيولي . أو يكون متأثراً ومؤثراً وهو النفس . فإنها تقبل الأثر عن عالم الإله ، وتقوى على التأثير في الهيولي . وإما أن لا يكون مؤثراً ولا متأثراً ، وهو الفضاء والدهر .

قالوا : فهذه الأقسام الأربعة حاصلة بمقتضى تقسيم العقل . ثم الدليل دل على وجودها : أما الباريء تعالى . فنقول : حوادث العالم تدل على افتقارها إلى المحدث . والدلائل التي نقلناها عن القائلين بأن إله العالم يجب أن يكون فاعلاً مختاراً ، دالة على كونه فاعلاً بالاختيار . فقد ثبت لهذا العالم : إله قادر حكيم .

وأما إثبات الهيولي : فقد ذكرنا دلائل القائلين بأن الحوادث لا بد لها من هيولي . ثم قال : « محمد بن زكرياء » : « وهذه الهيولى هي الأجزاء التي لا تتجزأ بحسب الوجود ، وإن كانت قابلة للتجزئة بحسب الوهم » .

وسنذكر الحال فيها في مسألة الجوهر الفرد . قال : « وتلك الأجزاء كانت متفرقة وواقفة ساكنة [في الأزل[2]] .

(١) من (ط) .
(٢) من (ط) .

وأما إثبات النفس فقيه مقامان :

الأول : إثبات أن النفس غير البدن ، ودلائل الفلاسفة في إثبات هذه النفس مشهورة .

والمقام الثاني : إثبات أنها قديمة . والدليل[١] على قدمها : أنه لما ثبت [بالدليل[٢]] أن إله العالم فاعل بالاختيار ، لا موجب[٣] بالذات ، امتنع أن يكون فعله أزلياً . لأن الفاعل بالاختيار هو الذي يفعل بواسطة القصد [والاختيار[٤]] ومن كان فعله بواسطة القصد ، فإن فعله يكون محدثاً مسبوقاً بالعدم ، وكل ما كان كذلك ، فإنه لا بد وأن يصير فاعلاً ، بعد أن كان غير فاعل من الأزل ، إلى ذلك الوقت . فإنه يستحيل[٥] أن يبتدىء بالفعل في ذلك الوقت ، إلا بعد أن يتقدمه فاعل جاهل ، شرع في الفعل بجهله ، وثبت أن ذلك [الفاعل[٦]] الجاهل هو النفس ، وهذا يقتضي أن النفس يجب أن تكون قديمة . وأما إثبات أن الخلاء والدهر موجودان في الأزل ، فسيأتي دلائل ذلك في كتاب « المكان والزمان » .

وعند هذا ، قال« محمد بن زكرياء الرازي » : « فقد ثبت القول بهذه القدماء الخمسة » ثم زعم : أن كل واحد منها واجب الوجود لذاته ، وطعن في دلائل من قال : « إن واجب الوجود يمتنع أن يكون أكثر من واحد » وزعم أن شيئاً منها لا يبقى على البحث الصحيح .

فهذا هو إحدى المقدمات ، التي لا بد من الوقوف عليها في هذا الباب .

---

(١) والذي يدل (ط)
(٢) من (ط)
(٣) لا علة موجبة بالذات (ط) .
(٤) من (ت) .
(٥) يمتنع (ط) .
(٦) من (ت) .

المقدمة الثانية

هي : إن المؤثر . إما أن يكون مؤثراً على سبيل الطبع والإيجاب . مثل : تأثير النار في الإحراق ، وتأثير الماء في التبريد . وإما أن يكون مؤثراً على سبيل القدر والإختيار . وهذا على قسمين :

أحدهما : الفاعل الحكيم الذي يكون فعله[1] على وفق الحكمة والمصلحة .

[والثاني[2] : الذي يكون فعله على وفق العبث والاتفاق . مثل : الصبيان والمجانين . وقد سبق [جواز[3]] صدور مثل هذا الفعل عن الرجل الحكيم . ومثاله : ما إذا كان الإنسان مشتغل الفكرة بمهم عظيم . فإنه في أثناء تلك الفكرة قد يعبث بشعرة واحدة من شعرات لحيته ، وقد يأخذ نبتة من الطريق ويعبث بها ، وهو وإن كان يعبث بتلك الشعرة ، وبتلك النبتة ، إلا أنه يكون كالغافل عن تلك الأفعال ، ولا يكون فعله[4] وتركه منطبقاً على قانون الحكمة والمصلحة ، بل على محض[5] الاتفاق والعبث .

---

(1) حكمة (ت) .
(2) من (ط) .
(3) من (ط) .
(4) قوله (ت) .
(5) بعض (ط) نحو (ت) .

المقدمة الثالثة

قالوا : قد ثبت بالدليل : أن إله العالم ليس علة موجبة بالذات ، بل فاعل بالاختيار ، وثبت : أنه متى كان فاعلاً مختاراً ، واجب أن يكون فعله محدثاً . وإذا[1] ثبت أن فعله محدث ، لزم أن يقال : إنه كان تاركاً للفعل من الأزل إلى ذلك الوقت ، وإذا ثبت هذا فنقول : إنه لا يجوز أن يبتدىء الإله الحكيم بالفعل ، بعد أن كان تاركاً له مدة غير متناهية . والذي يدل[2] عليه وجوه [من الشبهات :

الشبهة] الأولى : إنه إما أن يقال : بأن هذا الوقت اختص بخاصية ، لأجلها استحق أن يخصه الفاعل الحكيم بالشروع في التكوين والتخليق[3] فيه . وإما أن يقال : إنه لم توجد هذه الخاصية . والأول باطل . لأن اختصاص ذلك [الوقت[4]] بتلك الخاصية ، إما أن يكون لذات ذلك الوقت ، أو لشيء من لوازمه ، أو لا لذاته ، ولا لشيء من لوازم [ذاته[5]] والأول والثاني باطلان . إذ لو جاز أن يكون ذلك الوقت المعين ، موجباً لتلك الخاصية المعينة ، جاز

---

(١) وإذا كان فعله (ط) .

(٢) والذي لا يدل عليه وجود الأول (ت) والذي يدل عليه وجوه الأول (ط) .

(٣) والتخليق والثاني أن يقال (ت) .

(٤) من (ط) .

(٥) من (ط) .

أيضاً أن يوجب سائر الحوادث . وإذا جوزنا ذلك ، فحينئذ لا يمكننا الاستدلال بحدوث الحوادث على وجود الإله الحكيم . والثالث أيضاً باطل . لأن الكلام الذي ذكرناه في تخصيص ذلك الوقت ، بالشروع في إحداث العالم ، عائد بعينه في تخصيص ذلك الوقت بتلك الخاصية . وأما القسم الثاني : وهو أن يقال : الإله الحكيم شرع في الإحداث والتكوين في ذلك الوقت ، بعد أن كان تاركاً له مدة غير متناهية ، من غير سبب اختص به ذلك الوقت : كان ذلك محض العبث . ومثل هذا الفعل لا يليق البتة بالفاعل الحكيم . ألا ترى أنا إذا رأينا رجلاً حكيماً عاقلاً ، أمسك عن نوع من أنواع الفعل سنين طويلة ، وجلس في زاوية داره[1] ساكتاً ، تاركاً [لذلك[2]] الفعل بالكلية ، ثم إنه بعد الأدوار الطويلة قفز دفعة واحدة ، وشرع في العمل بالجد العظيم ، والاجتهاد التام . فإن كل عاقل يقول له : ما السبب الذي اقتضى انتقالك من الإعراض إلى الشروع ، ومن الترك إلى الفعل ؟ فإن قال : لم يحدث البتة سبب اقتضى ذلك ، فكل أحد من العقلاء يقول : إن هذا لا يليق بالعقلاء والحكماء ، فإنه إن كان الترك أصوب ، فلم انتقلت منه إلى الفعل لا لسبب ؟ وإن كان الفعل أصوب ، فلم تركته قبل ذلك لا لسبب ؟ فيثبت : أن الانتقال من الترك الأزلي ، إلى الفعل من غير [سبب[3]] البتة لا يليق بالفاعل الحكيم البتة . أما الفاعل السفيه ، فإنه لا يليق به ذلك . ألا ترى أن الصبيان والمجانين قد ينتقلون من الفعل إلى الترك تارة ، ومن الترك إلى الفعل أخرى ، من غير سبب يقتضي [ذلك[4]] ومن غير موجب يوجبه . والعقلاء لا يستبعدون حدوث[5] مثل هذه الحالة عن الفاعل الجاهل العابث . فيثبت أن ابتداء القصد إلى التكوين لا يليق بالفاعل الحكيم . وإنما يليق بالفاعل الجاهل . فوجب إثبات

---

(١) بيته (ط) .

(٢) من (ط) .

(٣) من (ت) .

(٤) من (ت) .

(٥) من صدور (ط) .

فاعل جاهل قديم ، هو الذي ابتدأ بالشروع في الفعل ، بعد أن كـان تاركـاً له على سبيل العبث والجهل والاتفاق .

والشبهـة الثانيـة : قـال : « محمـد بن زكـريـاء الـرازي » : « ومما يـدل [أيضاً[1]] على أن القصـد إلى تكوين العـالم لا يليق بالفـاعل الحكيم : وذلـك لأن هذا العالم مملوء من الآلام والأسقام . والبقاء عـلى العدم يفيـد الخلاص من هذه الآلام ، وما كـان يضره فـوت هذه اللذات . وأمـا التكوين والتخليق فـإنه يقتضي الـوقوع في آلام الـدنيا ، وعـذاب الآخرة . ومتى كـان الأمر كـذلـك ، فالحكمة تقتضي ترك الإيجاد والتكوين » .

والشبهة الثالثة : قال : « إن بتقـدير أن يقـال : كل مـا أراده الإنسان ، فإنه يجده ، فإن التكوين والتخليق غير لائق بحكمة الفاعل الحكيم . وذلك لأنه لولا سابقة الاحتياج إليه لم ينتفع بـه . فإذا خلق العبـد فإن لم تُخلق فيـه الحاجـة والشهوة ، لم يحصل الانتفاع ، فكان ذلـك الخلق عبثاً . وإن خلق فيـه الحاجـة والشهوة ، ثم أعطاه التشهي ، كان ذلك جارياً مجرى ما إذا أوصل إليه نوعاً من الضرر ، ثم إنه يشتغل بإزالته . وذلك عبث . فيثبت : أن بتقـدير أن يجـد كل أحد كل ما يتمناه ويهواه ، فإن الخلق يكون عبثاً . وذلك لا يليق بحكمة أحكم الحاكمين . فيثبت : أن الابتداء بالخلق لا يليق بالإله الحكيم الرحيم» .

فهذه هي الكلمات التي عولوا عليها في إثبات أن الابتـداء بالخلق لا يليق بحكمة الإله الحكيم .

---

(1) من (ط) .

المقدمة الرابعة

قال « محمد بن زكرياء » : « لما ثبت بالدليل : أن العـالم محدث ، وثبت : أن الابتداء بخلق العالم لا يليق بحكمة الله [تعالى[1]] وجب أن يكون المبتدىء بإحداث العالم فاعـلاً جاهـلاً ، وذلك هـو النفس . وتقريـره : أن النفس كانت غـافلة عن الهيـولى من الأزل إلى الأبـد ، ثم اتفق لها التفـات إلى الهيـولى ، واعتقدت أنها إذا اختلطت بالهيولى قدرت على استيفاء اللذات ، فحصل للنفس عشق طبيعي غريزي على هذه الهيولى ، وهذا العشق لا شك في حصوله . ألا تـرى أن عشق كل نفس عـلى جسده عشق كـامل تـام ، لا يمكن حصول عشق أكمل منه ، فلما حصـل للنفس ذلك الالتفات الاتفـاقي ، والإدراك الغيبي ، وتفرع على حصول ذلك الالتفات حصول هذا [العشق[2]] الغريزي ، لا جرم تعلقت النفس بالهيولى ، وحصل من تركيبهما : الحيواني[3] . وعلم الإلـه الحكيم أن ذلك التعلق سبب لفتح باب الآفات والشـرور والمضار ، وبسبب أن الهيـولى لا يقبـل التـركيب المحكم المتقن ، الخـالي عن جميـع جهـات المضـار . إلا أن الباريء [تعالى[4]] كـما علم ذلك ، علم أيضـاً : أنه لا يمكن منـع النفس عن

---

(١) من (ط) .
(٢) من (ط) .
(٣) أي الغضب والشهوة .
(٤) من (ط) .

ذلك التعلق ، لأن العشق قد بلغ في القوة والكمال ، إلى حيث لا يمكن إزالته . وعلم الإله الحكيم أيضاً أمراً ثالثاً ، وهو : أن النفس لا[1] تقدر على التركيب الجيد ، بل لو وقع الاقتصار على ما تتولاه النفس بذاتها ، لكانت [تلك[2]] التركيبات فاسدة ، سريعة البطلان . فكان تحصل الآلام الشديدة الكثيرة[3] بسرعة تلك التركيبات ، فلما علم الإله الحكيم الرحيم هذه المعاني الثلاثة[4] ، علم بأن الأصوب الأصلح : أن تركب [الأجسام[5]] التي حاولت النفس التعلق بها على التركيب الأقرب إلى الصلاح ، والأبعد عن قبول الفساد ، حتى تكثر الخيرات ، وتقل الآفات ، بحسب الإمكان . ثم إنه تعالى يفيض نور العقل على جوهر النفس ، حتى يظهر له بسبب نور العقل : أن الآفات الحاصلة [في هذا التركيب[6]] أكثر من الخيرات الحاصلة فيه . فحينئذ ينفر طبع النفس عن الاختلاط بالهيولى ، وتعود إلى عالمها فارغة ، مطهرة عن الالتفات إلى عالم الهيولى » قال : « وعلى هذا الطريق فتلك الدلائل الثلاثة غير واردة » .

أما الحجة الأولى : وهي [قولهم [7]] « إنه كيف يليق بالفاعل أن ينتقل من الترك [إلى الفعل[8]] لا لحكمة » . فهذا غير وارد ههنا . لأن هذا ، وإن كان غير لائق بالفاعل الحكيم ، إلا أنه لا يليق بالفاعل الجاهل العابث . ثم إذا أقدم الفاعل الجاهل العابث على فعل لا ينبغي ، وعلم الفاعل الحكيم أنه لا يمكن دفعه عنه ، كان الفاعل الحكيم معذوراً في أن يصرف ذلك الفعل إلى الوجه الأصوب الأصلح فيه بحسب الإمكان .

---

(١) كما تقدر على التركيب الجبلي (ت) .
(٢) من (ط) .
(٣) الكثيرة شرعاً وفساد تلك (ت) .
(٤) الثابت (ت) .
(٥) من (ط) .
(٦) من (ت) .
(٧) من (ط) .
(٨) من (ط) .

وأما الحجة الثانية : فزائلة [أيضاً[1]] على هذا المذهب . لأنه كان الواجب الاحتراز عن التركيب بين النفس والجسد ، حتى لا تنفتح أبواب الآفات والشرور ، إلا أن النفس لجهلها لما شرعت فيه ، فالإله الحكيم دبره على الطريق الأصوب الأصلح . فكل ما حصل في هذا العالم من الخيرات والراحات ، فهو بسبب تدبير الإله الحكيم ، وكل ما حصل فيه من الآفات والآلام ، فهو بسبب أن الهيولى لا تقبل الصلاح الكلي . والنفس لشدة جهلها وعشقها ابتدأت بالشروع فيه .

وأما الحجة الثالثة : فزائلة أيضاً . لأنا لو قلنا : إنه تعالى هو الذي خلق الحاجة ثم أعطاها المحتاج إليه ، كان ذلك عبثاً ، بمنزلة من يمزق بطن إنسان ، ثم يداويه . أما لما جاء فتح باب الشرور بسبب تعلق النفس بالهيولى ، وأما الإله الحكيم الرحيم ، فإنه يسعى في دفع الآفات وفي تحصيل الخيرات : كان ذلك جارياً مجرى ما إذا استولى مجنون أو معتوه على رجل ، وأوصل إليه أنواعاً من المضار والآفات ، ثم إنه يأخذه رجل حكيم ، ويسعى في إزالة تلك الآفات عنه ، وفي إيصال الخيرات إليه ، بقدر الإمكان ، فإن هذا الحكيم على هذا التقدير يستحق الحمد والثناء .

هذه جملة الكلام في تقرير [مذهب[2]] « محمد بن زكرياء الرازي » .

ولا بد[3] بعد تقرير هذا الكلام من سؤالات وجوابات ليتضح مقصود الرجل من هذا الكلام :

فالسؤال الأول : أن يقال : ذلك الالتفات الذي حصل لجوهر النفس ، حدث لا عن مؤثر ، أو عن مؤثر ؟ فإن كان الأول فقد حدث الحادث لا عن مؤثر ، وذلك يسد باب إثبات الصانع . وإن كان عن مؤثر فذلك المؤثر لم[4] لم

---

(١) من (ط) .

(٢) من (ط) .

(٣) ولا تقرير بعد هذا الكلام (ط) .

(٤) لو لم يفعل ذلك الخاصية (ت) .

يفعل ذلك الخاطر قبل ذلك الوقت ؟ فإن كـان ذلك لخاصية في ذلك الوقت ، فلم لا يجـوز أن يقال : الفـاعل [الحكيم[1]] خص ذلـك الوقت بـالإحـداث لخاصية فيه ؟ وإن كان لسبب آخر ، فلم لا يجوز مثله ههنا ؟

أجـاب « محمد بن زكـريـاء » عنـه فقـال : « إن هـذا السؤال لازم عـلى الكـل . لأنكم تقولـون : إن الإله تعـالى قصد إلى إيجـاد العالم في ذلـك الـوقت المعين ، بعد أن كان تاركاً للفعل[2] مدة غير متنـاهية . فـإذا عقلتم هناك ، فلم لا يجوز مثله ههنا ؟ بل نقول : قـد بينا : أن مثـل هذا العبث والخـراف ، أليق بالجاهل السفيه منه بالحكيم العليم .

وأمـا الفلاسفـة : فإنهم قـالوا : إن الحـركات الفلكيـة إنما حـدثت جزءاً فجزءاً ، لأن كل حادث سابق ، يعدّ المحل لقبول الحادث الـلاحق ، وهكذا لا إلى أول . وإذا عقل ذلك [هناك[3]] فلم لا يعقل مثله ههنا ؟ » .

والسؤال الثاني : إن هذا الكلام يقتضي أن يكون الحكيم الكامل ، قصد إلى إيجاد هذا العالم الشريف ، والأفعال الكاملة التامة ، تبعاً لفعل فاعل جـاهل خسيس . وهو بعيد جداً .

أجاب عنه : « بأن هذه الأفعـال الشريفـة الكاملة ، لـو كانت خـالية عن [جميع[4]] جهات المفسدة والضرر ، لما كان بنا حاجة إلى إسناد أول الفعـل إلى الفاعل الجاهل . أو لما دلت الوجوه الثلاثة المذكورة على أنه لا يجوز إسناد ابتداء هذا الفعل إلى الفاعل الحكيم ، لا جرم قلنا : بأن المبتدىء بالفعل هـو الفاعـل الجاهل ، ثم أسنـدنا كـل ما حصـل في هذا العـالم من الخير والـرحمة والصـلاح والمنفعة ، إلى الفاعل الحكيم الرحيم ، كان ذلك هو الواجب[5] الذي لا محيص

(١) من (ط) .
(٢) للوقت مدة متناهية (ت) .
(٣) من (ط) .
(٤) من (ت) .
(٥) الواحد (ت) .

عنه . وعلى [هذا[1]] التقدير يكون الإله رحيماً محسناً ، ناظراً لعباده ، ساعياً في دفع الشرور عنهم ، وفي إيصال الخيرات إليهم ، فكان مستحقاً للحمد والشكر بغير نهاية » .

السؤال الثالث : إن هذا المذهب لا يتم إلا بقدم النفوس ، وقدم الهيولى . وذلك باطل .

أجاب[2] عنه : بأن دلائل القائلين بوجوب حدوث النفس : ضعيفة . وسيأتي بيان ضعفها في باب الكلام في أحوال النفس[3] .

[السؤال الرابع[4]] : قالوا : لما علم الإله[5] أن تعلق النفس بالهيولى ، يوجب فتح باب الآفات والمخافات ، فلم لم يمنع النفس من ذلك التعلق ؟

أجاب « محمد بن زكريا » عنه : « بأن ذلك العشق ، لما صار ذاتياً غريزياً لجوهر النفس ، كانت إزالة ذلك العشق ممتنعة . والباريء تعالى إنما يقدر على الممكن ، لا على الممتنع . فعلم[6] الله تعالى أنه لو منع النفس عن التعلق بالهيولى ، لم تمتنع عن ذلك التعلق ، ولم تنقطع مادة ذلك الشر . فلهذا السبب لم يقصد الإله الحكيم [الرحيم[7]] منع النفس عن التعلق بالهيولى ، بل تركها حتى تعلقت بها ، ثم أوقع تلك التركيبات على الوجه الذي يكون أقرب إلى الخير والصلاح ، وأبعد عن الشر والفساد . ثم أفاض الباريء على جوهر النفس : نور العقل ، حتى أن النفس بقوة نور العقل وبكثرة التجارب لأحوال هذا العالم ، تعرف أنه لا فائدة في [تعلقها[8]] بهذه الهيولى البتة . بل هذا

---

(١) من (ط) .
(٢) أجبنا (ت) .
(٣) الناس (ت) .
(٤) من (ط) .
(٥) الله تعالى (ت) .
(٦) فعلم أنه تعالى (ط) .
(٧) من (ط) .
(٨) من (ط) .

التعلق يصير فتحا لباب الآفات والمخافات . فإذا وقفت النفس على هذه المعاني ، وظهر عندها أن السعادة الكبرى في رجوع النفس إلى عالمها ، والاستسعاد بمعرفة الباريء ، ومجالسة الأرواح المقدسة الطاهرة ، فحينئذ يزول عنها ذلك العشق والميل . فإذا فارقت الجسد ، بقيت في تلك السعادات الدائمة » .

قال : « ومثاله : مثال رجل حكيم له ولد ، فاتفق أن حصل في قلبه عشق شديد ، إلى أن يسافر إلى البلد الفلاني . وعلم ذلك الحكيم أن لو منعه منه ، فإنه لا يمتنع . فإن الحكمة تقتضي أن يمكن ذلك الحكيم ، ذلك الولد من الذهاب إلى ذلك البلد ، ويرسل معه إنساناً [**فاضلاً**[1]] ينبهه على ما في تلك البلدة من الفضائح والقبائح ، وعلى ما في بلد أبيه من الخيرات والسعادات ، فإذا سافر الولد إلى تلك البلدة ، وشاهد ما فيها من الآفات . ويُنَبهه ذلك المقارن ، على أسرار تلك الآفات ، فإنه يظهر له أن ذلك السفر كان خطأ . وحينئذ تقوى رغبته في بلدة أبيه . فإذا رجع إليها رجع عظيم النفرة عن تلك القرية ، شديد الرغبة في السكون ببلدة أبيه » .

السؤال الخامس : أخبر عن كيفية هذا العشق ؟ .

أجاب عنه : « محمد بن زكرياء » فقال : « هذا العشق معلوم الثبوت بالضرورة ، فإن جميع الحيوانات مجبولة بطباعها على حب الحياة ، وعلى حب هذه اللذات الجسدانية ، فإذا فاز بهذه الخيرات الجسمانية ، كان ذلك عنده نهاية السعادة ، وإذا بقي محروماً منها ، كان ذلك نهاية الشقاوة . وقد بلغ حب النفس لهذا الجسد ، إلى حيث نسيت النفس نفسها ، فإن الغالب على اعتقادات أكثر الخلق : أن الإنسان ليس إلا هذا الجسد ، وأنه لا سعادة في الدنيا والآخرة ، إلا هذه اللذات الجسدانية ، حتى أن الزهاد الذين يعرضون عن هذه اللذات العاجلة ، إنما يعرضون عنها ، لينالوا لذة الأكل والنكاح في الآخرة . فيثبت بما ذكرنا : أن هذا العشق شديد . فإذا نالت النفس شيئاً من هذه

---

(١) من (ت) .

الطيبات الجسمانية ، جرى مجرى ما إذا تناول قدحاً عظيماً من الشراب المسكر ، فيصير كالسكران الطافح ، المخبل الغافل . ثم بعد انقضاء ساعة طويلة ربما عاد إليه نور العقل ، فيُظهر للنفس قبائح هذا الشراب ، وفضائحه في تلك اللحظة اللطيفة ، ثم ربما ظهر له اشتغال بنوع آخر من هذه اللذات الجسمانية ، فيكون [ذلك[1]] كما إذا فتح السكران عينه لحظة ، ورأى بعض الأشياء ، وسمع بعضها . ثم إنه في الحال تناول قدحاً آخر ، فعاد إلى غيبته المتقدمة ، وغفلته الأولى .

فهذا شرح عشق النفس على البدن ، ولا شك أن من تأمل فيه ، علم أن الأمر كذلك » .

السؤال السادس : إنه [إن ماتت[2]] إلى متى يبقى هذا التركيب الفاسد الباطل ؟

أجاب عنه : « هذه النفوس العاشقة على [هذه[3]] الهيولى ، إذا ماتت مع [بقاء[4]] هذا العشق ، عادت إلى التعلق ببدن آخر ، ولا يزال يتكرر من بدن إلى بدن . حتى يتعلق ببدن خاص ، واتفق له في ذلك البدن إن قوي نور العقل ، وظهر له : أن العلائق الجسدانية كلها آلام في صورة لذات ، وجراحات في حلية راحات ، فحينئذ ينفر طبعه عنها ، ولا يبقى له ميل إليها ، فحينئذ يفارق هذه النفس على نفرة من هذه الجسمانيات ، وعلى رغبة في تلك الروحانيات . وحينئذ لا تعود [تلك[5]] النفس بعد ذلك إلى التعلق بالبدن . ثم لا يزال يبقى هذا التكرر ، دوراً بعد دور ، حتى تنكشف هذه الحقيقة لجميع النفوس المتعلقة بالأجساد ، فتصير النفوس بأسرها ، مفارقة للأجساد بأسرها ، وينحل التركيب ، وتقوم القيامة الكبرى ، ويعود الأمر

---

(١) من (ط) .
(٢) من (ط) .
(٣) من (ت) .
(٤) من (ط) .
(٥) من (ت) .

إلى ما كان أولاً ، من بقاء النفوس في عالمها خالية عن التعلق بالأجساد ، وبقاء الهيولى خالية عن مخالطة النفوس » . فهذا جملة الكلام في حكاية حال هذا المذهب .

وزعم[1] « محمد بن زكرياء الرازي » : « أن كل الفلاسفة الإلهيين الذين كانوا قبل « أرسطاطاليس »كانوا على هذا المذهب » وزعم أيضاً : « أن أديان جميع الأنبياء عليهم السلام ، إنما تستقيم على هذا المذهب . والدليل عليه : أن كل الأنبياء والرسل جاءوا بذم الدنيا ، وتقبيح أحوالها ، والتحذير عنها . ولو أن الله [تعالى[2]] خلقها ابتداء ، وأحدثها فلم يذمها . وإذا خلق الخلق فيها ، وأحوجهم إليها ، ورغبهم فيها ، ووضع الأسباب الموجبة لميلهم إليها ، ولعشقهم عليها ، فكيف يعقل أن ينفرهم ، وأن يأمرهم بالمباعدة عنها ؟ أما إذا قدرنا : أن النفس عشقت التعلق بهذه الجسمانيات ، ثم علم الإله الحكيم : أن ذلك التعلق سبب للعناء والبلاء ، فههنا يحسن منه أن يحذرهم عنها ، وأن يأمرهم بالاحتراز عنها . ومثاله : قوله تعلى : ﴿ زين للناس حب الشهوات[3] ﴾ فقال : بعضهم ذلك المزين هو إبليس . فقيل : فيلزم أن يفتقر إبليس [إلى إبليس آخر[4]] ولزم التسلسل . وإن كان المزين هو الله ، فكيف يليق بالرحيم [الكريم[5]] الحكيم أن يسعى في تزيينه ، ثم يأمره بالاحتراز عنه . أما إذا حملناه على أن عشق النفس على الهيولى أمر اتفق له ، وصار لازماً له ، فههنا يحسن من الله [تعالى[6]] أن ينبه الإنسان على الحذر ، والاحتراز » .

فهذا تمام الكلام في تقريره هذا القول .

واعلم : أن الفلاسفة الذين يقولون بأن إله العالم موجب بالذات .

---

(١) وزعم ذكرياء الرازي (ت) .
(٢) من (ت) .
(٣) آل عمران ١٤ .
(٤) من (ط) .
(٥) من (ت) .
(٦) من (ت) .

ينكرون هذا المذهب . لأجل أنه من فروع القائلين بالفاعل المختار . والفلاسفة ينكرون القول بالفاعل المختار ، فوجب أن يكون إنكارهم لهذا القول أشد .

وأما القائلون بإثبات [الإله[1]] الفاعل المختار :

فالذين يقولون : **إنه لا يجب أن تكون أفعال الإله واقعة على وفق مصالح الإنسان لا يلتفتون إلى هذا المذهب** . لأن مدار الحجة في هذا المذهب على أنه رحيم كريم ، فوجب أن لا يفعل فعلاً ، يفضي إلى الألم والضرر . فإذا قلنا : إن تحسين العقل وتقبيحه باطل ، وأنه يفعل ما يشاء ، ويحكم ما يريد . فهذا الكلام ساقط بالكلية .

أما المعتزلة : الذين سلموا : أن تحسين العقل وتقبيحه تجريان في أفعال الله ، وفي أحكامه . فكلام « محمد بن زكرياء » متوجه عليهم . وإلزاماته لازمة عليهم . وله مناظرة طويلة مع « أبي القاسم الكعبي » ولم يقدر « الكعبي » على الخروج من يده ، ومن الانفصال عن سؤالاته في مسائل التعديل والتجويز .

ولنكتف ههنا بهذا القدر من الكلام . فإن أصول هذه المباحث لما سلفت ، لم يكن بنا حاجة إلى الإعادة . والله أعلم .

---

(١) (ت) .

الفصل الثامن

في

الكلام على التناسخ

اعلم : أن القوم زعموا : أن هذه الآلام الموجودة في هذا العالم ، إنما حصلت بتخليق [الله تعالى[1]] وثبت : أنه رحيم ناظر لعباده ، فوجب أن يقال : إن هذه الآلام عقوبات أوصلها الله إليهم ، جزاء على ذنوب صدرت منهم ، قبل ذلك . ولما [رأينا[2]] أنه لم يصدر عنهم الذنوب ، حال كونهم في هذه الأبدان ، علمنا : أن هذه الأرواح كانت في أبدان أخرى . فأقدموا على الذنوب هناك ، فاستوجبوا العذاب عليها ، فنقلت تلك الأرواح إلى هذه الأبدان ، وأوصلت هذه الآلام إليها ، عقوبة على تلك الجنايات .

فإذا قيل لهم : يقتضي أنهم أقدموا على المعصية في تلك الأبدان السابقة . والإقدام على المعصية مشروط بسبق التكليف ، والتكليف أضرار . فهذا يقتضي أن الإله الحكيم أوصل الضرر إليهم ابتداء . فإن جاز ذلك ، فلم لا يجوز أن يقال : إنه تعالى يوصل المضار إليها في هذه الحياة ، من غير سبق هذه الأمور التي تذكرونها ، وإن لم يجز هذا فقد فسد قولكم ؟

فعند هذا انقسم القائلون بالتناسخ إلى قسمين :

---

(١) من (ت) .
(٢) من (ط) .

منهم من يقول : كل ضرر يصل إلى العبد ، فإنه مسبوق بذنب صدر منه ، وكل ذنب صدر منه ، فإنه مسبوق بتكليف هو أضرار ، وهكذا كل واحد منها قبل الآخر . لا إلى أول .

فقال هؤلاء : بقدم العالم ، وبحوادث لا أول لها .

ومنهم من قال : إنه لا حاجة إلى التزام قدم العالم ، بل نقول : إنه إذا اتفق أن وقعت الأحوال على وجه لا بد فيه من التزام أحد الضررين . فههنا الواجب على العاقل : التزام أخفهما ، ودفع أكملهما . إذا ثبت هذا فنقول : أول ما خلق الله العبد . فإنه أباح له : كل ما أراد واشتهى ، فهذا يقتضي أن يكون مأذوناً في قتل غيره ، ونهب ماله إذا اشتهى ذلك . ثم إن ذلك الآخر يفعل في حقه مثل ذلك [وذلك[1]] يفضي إلى حصول المضار العظيمة . فيثبت : أن الحكمة الإلهية تقتضي منع العباد في أول الأمر عن الظلم والبغي والعدوان . فهذا التكليف ، وإن كان اضرار ، إلا أنه لا بد من التزامه دفعاً للضرر ، الذي هو أعظم منه .

وإذا ثبت جواز الابتداء بهذا التكليف ، فعند هذا نقول : كل من عصى الإله تعالى . فبه استوجب العقاب . وذلك يحصل بأن ينقله إلى بدن آخر ويعذبه فيه بمقدار ذلك الذنب .

فهذه حكاية [قول[2]] أهل التناسخ : وهو[3] أيضاً مبني على [جريان[4]] تحسين العقل وتقبيحه في أفعال الله وفي أحكامه . ومبني أيضاً على أن الإنسان شيء غير الجسد ، وأنه موجود قبل حدوث هذا الجسد [والله أعلم[5]] .

---

(١) من (ط) .
(٢) من (ط) .
(٣) فهذا (ت) .
(٤) من (ط) .
(٥) من (ط) .

الفصل التاسع

في

حكاية مذهب القائلين بالأعواض

اعلم : أن المعتزلة لما اعتقدوا جريان حكم تحسين العقل وتقبيحه في أفعال الله وفي أحكامه . قالوا : إنا نشاهد حصول هذه الآلام في العباد . والعقل حكم بأن إيصالها إلى الحيوان من غير سبب : قبيح . وهذا يقتضي امتناع صدوره عن الإله الرحيم الحكيم . فحسنها إما أن يكون للجناية السابقة ، على ما هو قول أصحاب التناسخ . وقد ثبت بطلانه . فوجب أن يكون حسنها لأجل [أن الإله[1]] الحكيم الرحيم ، يعطي أعواضاً وافية جابرة لجهات مضارها .

ثم المحققون منهم قالوا : لا بد من العِوَض ، لتخرج هذه المضار عن كونها [ظلماً . ولا بد من الاعتبار لتخرج هذه المضار عن كونها[2]] عبثاً . فإنه لو استأجر رجل [رجلاً[3]] على نزح ماء البحر ، وصبه في الجانب الآخر ، بمقدار من الأجرة ، ولم يكن في ذلك العمل شيء من المنافع والمصالح ، فذلك العمل يخرج عن كونه ظلماً . إلا أنه يكون عبثاً ، ويكون فاعله سفيهاً . فلهذا قالوا : هذه الآلام إنما تحصل[4] لمجموع الأمرين : العوض والاعتبار . فإذا قيل

---

(١) من (ط) .
(٢) من (ط ، ت) .
(٣) من (م) .
(٤) تحسين (م ، ت)

لهم : إن الحيوانات التي تكون في غاية الصغر ، قد تتولد في قعور[1] البحور وداخل الأرض ، بحيث لا يطلع عليها أحد ، فكيف يحصل الاعتبار بإيصال الآلام إليها ؟

أجابوا : بأن الملائكة والجن والشياطين يشاهدونها ، فيحصل لهم أنواع من الاعتبارات[2] في الدين . ثم إن القائلين بهذا القول ، أوجبوا على الله تعالى : حشر جميع البق والبراغيث والقمل والديدان ، وإيصال الأعواض إليها . وزعموا: أنه لو أخل بإعادة شيء منها لصار سفيهاً ومعزولاً عن الإلهية .

واعلم : أن هذا من تفاريع تحسين العقل وتقبيحه . وقد علمت ضعفه وسقوطه . وقال بعض المحققين : إنه إذا وصل الضرر إلى حيوان ، ثم إنه يعاد ذلك الحيوان بعد عشرة آلاف سنة ، وتلك الحالة قد نسيها ذلك الحيوان ، ولم يبق له بها شعور ، كان ذلك الإنعام جارياً مجرى الإنعام المبتدأ ، ويصير منقطع التعلق عما مضى .

ولما طال كلام المعتزلة في تفاصيل هذا الباب طولاً مقروناً بالضعف والرخاوة . لا جرم آثرنا الاختصار فيه [والله أعلم[3]] .

---

(١) قعر البحر وداخل الأرض (م) .
(٢) أنواع من الاعتبار (م).
(٣) من (ط) .

الفصل العاشر

في

حكاية قول من أثبت للعالم إلها فاعلا مختارا مع أنه يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد. لا يلتفت إلى مصالح الخلق ومفاسدهم

اعلم : أن هؤلاء لما نفوا التحسين والتقبيح في أفعال الله وأحكامه امتنعوا أن يقولوا : إنه ـ تعالى ـ خصص إحداث العالم بوقت معين ، لأن تخصيص ذلك الوقت بالإحداث والتكوين ، أصلح للمكلفين ، وأنفع لهم .

والذي يدل على ذلك وجهين :

الحجة الأولى : إن الفعل موقوف على الداعي . ومتى كان الأمر كذلك [كانت المضار والفواحش والقبائح بأسرها ، بقضاء الله تعالى وقدره . ومتى كان الأمر كذلك[1]] امتنع توقيف صدور الفعل من الله تعالى على رعاية المصالح [والمنافع[2]] .

الحجة الثانية : إن اختصاص ذلك الوقت بتلك المنفعة الزائدة . إما أن يكون لذاته ، أو لشيء من لوازم ذاته ، أو لا لذاته ، أو لا للوازم ذاته . والأول باطل . وإلا لكان الوقت المعين صالحاً لاقتضاء الآثار والخواص لذاته . ولو جاز ذلك ، لجاز إسناد كل حادث يحدث إلى الوقت المعين . وحينئذ لا يمكن الاستدلال بحدوث الحوادث على وجود الصانع . وكذا القول إذا قلنا : بأن

---

(١) سقط (ط) .

(٢) سقط (ط) .

المقتضى لتلك الخاصية ، شيء من لوازم ذلك الوقت ومن مقتضياته . والثالث باطل . لأنا كما قلنا : ما المقتضى لاختصاص ذلك الوقت [بحدوث العالم فيه ؟ وكذلك ما المقتضى لاختصاص ذلك الوقت[1]] بتلك الخاصية ؟ ويلزم التسلسل . إما دفعة واحدة ، وإما واحداً قبل آخر ، لا إلى أول . وذلك يقتضي حدوث حوادث لا أول لها . فثبت : أن القائلين بنفي تحسين العقل وتقبيحه ، يلزمهم أن يقولوا : إنه تعالى خصص إحداث العالم بذلك الوقت المعين ، لا لمخصص أصلاً البتة .

وهذا تمام المباحث في هذا الباب .

واعلم : أن هذه المذاهب لما تلخصت على هذا الوجه ، وظهر ما في كل واحد منها من المدائح والقبائح[2] . فعند هذا قال : أصحاب الحيرة والدهشة : إن هذه الدلائل ما بلغت في الوضوح والقوة ، إلى حيث تزيل الشك ، وتقطع العذر ، وتملأ[3] بقوتها ونورها : العقل . بل كل واحد منها يتوجه فيه نوع غموض . واللائق بالرحيم الكريم أن يعذر المخطىء في أمثال هذه المضائق .

[قال مولانا الداعي إلى الله تعالى[4]] : وعند هذا أتضرع وأقول :

إلهي . حجتي : حاجتي . وعدتي : فاقتي . ووسيلتي إليك : نعمتك عليّ . وشفيعي عندك : إحسانك إليّ .

إلهي . أعلم أنه لا سبيل إليك ، إلا بفضلك . ولا انقطاع عنك إلاّ بعدلك .

إلهي . لي علم كالسراب . وقلب من الخوف خراب . وأنواع من المشكلات بعدد الرمل والتراب . ومع هذا ، فأرجو أن أكون من الأحباب . فلا تخيب رجائي . يا كريم يا وهاب .

---

(١) من (ط) .
(٢) القبائح والمدائح (ط) .
(٣) بقوته ونوره (م ، ط ،ت) .
(٤) سقط (ط) .

إلهي . إنك تعلم أن كل ما قلته وكتبته ، ما أردت به إلاّ الفوز بالحق والصواب ، والبعد عن الجهل والارتياب .

فإن أصبت فاقبله مني بفضلك ، وإن أخطأت فتجاوز عني برحمتك وطولك . ياذا الجود ، يا مفيض الوجود .

وههنا آخر الكلام [في هذا الباب .

قال مصنف هذا الكتاب : وقد تم ليلة الأربعاء من جمادى الأولى سنة خمس وستمائة[1]] والحمد لله وحده[2] [وصلواته على النبي ، سيدنا محمد وآله .

تم الكتاب الرابع من « المطالب العالية » للفخر الرازي . ويليه الكتاب الخامس في البحث عن « الزمان والمكان » .

وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي ، الطاهر الزكي ، وعلى آله وصحبه ، وسلم وشرف وكرم وعظم . آمين[3]] .

---

(١) من (ط) .
(٢) على آلائه (ط) .
(٣) من (م) .

فهرس الجزء الرابع

القسم الأول من الجزء الرابع

في مباحث القائلين بالقدم ٥

المقالة الأولى : في المقدمات التي لا بد من تقديمها ٧
المقدمة الأولى : في تفسير العالم ٩
المقدمة الثانية : في تفسير الحدوث ١٣
المقدمة الثالثة : في شرح مذاهب الناس في هذه المسألة [مسألة الحدوث] ١٩
المقدمة الرابعة : في أن الكتب الإلهية تثبت حدوث العالم ٢٩
المقدمة الخامسة : في أن هذا العالم ، له أول . أم لا ؟ ٣٥
المقدمة السادسة : في ذكر دلائل أصحاب القدم ،
ودلائل أصحاب الحدوث ٤١

المقالة الثانية : في تقرير الوجوه المستخرجة من اعتبار حال الفاعلية والمؤثرية.... ٤٣
الفصل الأول : في حكاية الحجة القوية التي لهم في هذا الباب ٤٥
الفصل الثاني : في تقرير وجوه أخرى من الدلائل .
متفرعة على فاعلية المبدأ الأول ٨٩

المقالة الثالثة : في الدلائل المستنبطة من صفة القدرة ٩٩
المقالة الرابعة : في الدلائل المستنبطة من صفة الإرادة ١٢٥
المقالة الخامسة : في الدلائل المستنبطة من الحسن والقبح والحكمة والعبث .. ١٣٥

المقالة السادسة : في الدلائل المستنبطة من صفة العلم ١٥٣
المقالة السابعة : في الوجوه المستنبطة من العلة المادية
وهي كون العالم ممكن الوجود لذاته ١٦٧
المقالة الثامنة : في الوجوه المستنبطة من الحركة والتغير والحدوث ١٨٥
المقالة التاسعة : في الوجوه المستنبطة في هذا الباب من الزمان ١٩٥
المقالة العاشرة : في الوجوه المستنبطة في هذا الباب مما يتعلق بالمكان ٢١١
المقالة الحادية عشرة : في بيان أنه يجب أن يكون العالم أبدياً
ثم بيان أنه لما وجب كونه أبدياً ، وجب كونه أزلياً........ ٢١٩
المقالة الثانية عشر : في بيان أن كون العالم أزلياً ،
لا يقتضي استغناؤه عن المؤثر ٢٢٩

القسم الثاني من الجزء الرابع

في مباحث القائلين بالحدوث ٢٤١

المقالة الأولى : في تقرير الدلالة المبنية على الحركة والسكون ٢٤٣
الفصل الأول : في تقرير هذه الحجة ٢٤٥
الفصل الثاني : في إقامة الدلالة على أن الجسم يمتنع أن
يكون متحركاً في الأزل ٢٤٩
الفصل الثالث : في بيان أن الجسم يمتنع أن يكون ساكناً في الأزل ... ٢٨١

المقالة الثانية : في تقرير دلائل أخرى في إثبات حدوث العالم ٣٠٧
المقالة الثالثة : في تقرير الوجوه الدالة على أن إله العالم
فاعل بالاختيار لا موجب بالذات ٣٢٣

القسم الأول من هذه المقالة :

في الاعتبارات المأخوذة من أصول الحكمة
الدالة على أن مدبر العالم يجب أن يكون فاعلاً مختاراً ، لا علة موجبة ٣٢٩
الفصل الأول : في شرح منافع الشمس ٣٣١
الفصل الثاني : في منافع القمر ٣٤١
الفصل الثالث : في أحوال سائر الكواكب ٣٤٧
الفصل الرابع : في آثار حكمة الله في العالم الأسفل ٣٥١

القسم الثاني من هذه المقالة :

في الدلائل المستنبطة من القرآن المجيد ،

في إثبات أن إله العالم قادر حكيم مختار رحيم ٣٥٣

[أنواع الدلائل على أن إله العالم قادر حكيم مختار رحيم] ٣٥٥

المقالة الرابعة : في ضبط مذاهب أهل العلم في الفعل والفاعل ٣٦١

الفصل الأول : في ضبط تلك المذاهب بحسب التقسيم ٣٦٣

الفصل الثاني : في الرد على الدهرية ٣٦٩

الفصل الثالث : في الكلام على القائلين بالموجب ٣٧٣

الفصل الرابع : في أن الصادر عن الله ما هو ؟

على قول من يقول : الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ٣٨١

الفصل الخامس : في شرح مذهب هؤلاء الفلاسفة في أن

ذلك الصادر الأول ، كيف تصدر عنه الكثرة الحاصلة

في الممكنات ؟ ٣٩١

الفصل السادس : في الرد على القائلين بأن للعالم إلهين

أحدهما خير ، والآخر شرير ٣٩٩

الفصل السابع : في حكاية قول من يقول : أن سبب حدوث هذا العالم ،

عشق النفس على الهيولى والكلام فيه إنما يتم بذكر مقدمات : .. ٤٠١

المقدمة الأولى ٤٠٣

المقدمة الثانية ٤٠٥

المقدمة الثالثة ٤٠٧

المقدمة الرابعة ٤١١

الفصل الثامن : في الكلام على التناسخ ٤٢١

الفصل التاسع : في حكاية مذهب القائلين بالأعواض ٤٢٣

الفصل العاشر : في حكاية قول من أثبت للعالم إلهاً

فاعلاً مختاراً مع أنه يفعل مايشاء ويحكم ما يريد .

لا يلتفت إلى مصالح الخلق ومفاسدهم ٤٢٥

فهرس المواضيع ٤٢٩

المطالب العالية

من

العلم الإلهي

وهو المسمى في لسان اليونانيين "بأثولوجيا"
وفي لسان المسلمين "علم الكلام" أو "الفلسفة الإسلامية"

تأليف
الإمام فخر الدين الرازي
المتوفى سنة ٦٠٦ هـ

تحقيق
الدكتور أحمد حجازي السقا

الجزء الخامس

في الزمان والمكان

الناشر
دار الكتاب العربي

المطالب العالية

من

العلم الإلهي

الطبعة الأولى
١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م

دار الكتاب العربي

الرملة البيضاء - ملكارت سنتر - الطابق الرابع تلفون: ٨٠٠٨٣٢/٨٠٠٨١١/٨٠٥٤٧٨

تلكس: ٤٠١٣٩ L.E. كتاب برقيا: الكتاب ص.ب: ٥٧٦٩ - ١١ بيروت - لبنان

المقالة الأولى

في

الكلام في الزمان

بسم الله الرحمن الرحيم

[قال مولانا ، أفضل [أهل[1]] العالم [في زمانه[2]] خاتم المحققين ، مكمل علوم الأولين والآخرين ، الإمام الداعي إلى الله ، أبو عبد الله ، محمد بن عمر بن الحسين ، الرازي . رضي الله عنه[3] :] .

الكتاب الخامس من إلهيات كتاب « المطالب العالية » في : « البحث عن الزمان والمكان . وفيه مقالتان :

---

(١) زيادة .

(٢) زيادة .

(٣) سقط من (س) .

الفصل الأول
في
تقرير دلائل القائلين بنفي الزمان

للناس في الزمان قولان : الأول : قول من أنكر وجوده . والثاني : قول من أثبت وجوده[1] .

أما المنكرون لوجوده . فقالوا : الموجودات على قسمين : منها ما يكون بقاؤها بسبب أفرادها وتتالي آحادها ، وبغير كونها متعاقبة متتالية ، أن كل واحد منها وجد بعد العدم ، ثم عدم بعد الوجود ، وهذا المفهوم لا يقتضي إثبات موجود زائد على تلك الموجودات ، والعدمات .

ومنها ما يكون بقاؤها بمعنى كونها مستمرة دائمة بأعيانها . وهذا المفهوم [أيضاً[2]] لا يقتضي إثبات موجود زائد . (ويدل على ما ذكرناه وجوه من الدلائل :) .

الحجة الأولى : هذا الشيء المسمى بالزمان والمدة ، لو كان موجوداً ، لكان إما أن يكون مستمر الوجود ، أو منقضي الوجود ، والأول محال ، وإلا

---

(١) نص (س) الكتاب الخامس من إلهيات كتاب المطالب العالية في البحث عن الزمان والمكان . وفيه مقالتان . المقالة الأولى في الزمان وفيها فصول ، هي أحد عشر فصلاً . الفصل الأول في تقرير دلائل القائلين بنفي الزمان . . . الخ وفي (ت) : الفصل الأول في شرح دلائل القائلين بنفي الزمان .

(٢) من (س) .

[لوجب أن يكون[1]] هذا اليوم بعينه ، هو يوم الطوفان [فيلزم على هذا التقدير][2] أن يكون الحادث في هذا اليوم ، حادثاً في يوم الطوفان ، بل قبله ، بل أزلاً . هذا خلف . [محال][3] وأيضاً : فبتقدير كونه دائم الوجود بعينه ، فلا بد وأن يصدق عليه أنه كان موجوداً قبل ، وسيبقى موجوداً بعد . فلو كان هذا المفهوم يقتضي إثبات مدة وزمان لذلك الشيء ، فحينئذ يلزم افتقار المدة والزمان إلى مدة أخرى ، وزمان آخر . ويلزم التسلسل وهو محال . والثاني[4] أيضاً باطل ، لأنه يقتضي أن تكون الأجزاء المفترضة فيه متعاقبة متوالية ، وحينئذ يصح في كل واحد من تلك الأجزاء أن يقال : إنه حدث الآن ، لا قبل ولا بعد . فلو كان الحكم على الشيء بأنه حدث الآن ، أو كان حادثاً قبل ذلك ، أو سيحدث بعد ذلك ، يقتضي شيئاً آخر يكون ظرفاً له ، ويكون لأجل وقوع هذا الشيء في ذلك الظرف ، يصدق عليه بأنه حصل الآن ، أو في الماضي ، أو سيحصل في المستقبل ، فحينئذ يلزم أن يكون للزمان زمان آخر إلى غير النهاية ، وذلك محال .

الحجة الثانية : إنا نعلم بالضرورة أن الأجزاء المفترضة في الزمان لا تحصل معاً ، بل حصولها لا يعقل إلا على سبيل التعاقب والتقضي . فنقول : إما أن يكون لشيء من تلك الأجزاء حضور وحصول ، أو لا يكون ، فإن كان الأول كان واحد من تلك الأجزاء حال حضوره غير منقسم [وإلا لحصل له نصفان ، ويكون النصف الأول سابقاً على النصف الثاني[5]] وحينئذ لا يكون الحاضر حاضراً . هذا خلف .

وإذا ثبت أن كل واحد من تلك الأشياء غير قابل للقسمة ـ ولا شك أن الزمان إنما يمتد بسبب تعاقب تلك الأشياء الحاضرة ـ لزم كون الزمان مركباً من

---

(١) لكان (ت) .
(٢) من (س) .
(٣) من (س) .
(٤) والقسم الثاني (س) .
(٥) من (س ، ط) .

الأنات المتتالية التي يكون كل واحد منها [غير قابل للقسمة[1]] ولو كان الأمر كذلك لزم كون الجسم مركباً من الأجزاء التي لا تتجزأ ، لأن القدر الذي يتحرك عليه المتحرك من المسافة في الآن الواحد ، الذي لا يقبل القسمة ـ إن كان منقسماً ـ كانت الحركة إلى نصفه واقعة في نصف ذلك الآن ، [والحركة الواقعة في النصف الثاني من ذلك الآن ، فحينئذ ينتصف ذلك الآن][2] وكنا قد فرضنا أنه لا ينتصف . هذا خلف . فثبت أن القول بكون الزمان مركباً من أشياء حاضرة ، كل واحد منها لا ينقسم ، يفضي إلى إثبات الجوهر الفرد ، وهو باطل . فكان القول بوجود الزمان باطلاً . وأما القسم الثاني وهو أن يقال : إنه ليس لشيء من الأجزاء المفترضة في الزمان حضور ولا حصول البتة ، فهذا تصريح بنفي الزمان بالكلية ، لأن الماضي هو الذي كان حاضراً ثم انقضى ، والمستقبل هو الذي يتوقع حضوره وهو بعد لم يحضر . فكونه ماضياً ومستقبلاً يتوقف على كونه حاضراً . فإذا كان كونه حاضراً ممتنعاً ، كان وجوده في الماضي والمستقبل محالاً . وإذا كان لا يتقرر له وجود ، لا في الحال ، ولا في الماضي ، ولا في المستقبل ، امتنع القول بوجوده .

الحجة الثالثة : إن هذا الزمان . إما أن يكون حادثاً ، أو قديماً . فإن كان حادثاً كان عدمه قبل وجوده ، وهذه القبلية لا تكون بالزمان ، لأن هذا الكلام إنما وقع في العدم الذي هو متقدم على وجود كل[3] الزمان ، وعند حصول هذا العدم لا يكون للزمان وجود فقد حصل معنى القبلية والتقدم من غير حصول الزمان ، فعلمنا أن حصول القبلية والتقدم ، لا يتوقف على وجود الزمان . وأما إن قلنا : الزمان قديم . فنقول : هذا باطل . وبتقدير تسليمه ، فالمقصود حاصل . أما أنه باطل فلأن وجود الزمان لا يتقرر إلا عند توالي القبليات [والبعديات][4] وهذا التوالي والتعاقب هو التغير [والتغير[5]] ماهيته ،

---

(1) لا يقبل القسمة (ت) .
(2) من (ط ، س) .
(3) من (س) .
(4) سقط (ط) .
(5) من (ط ، س) .

تقتضي أن تكون مسبوقة بالغير ، والأزلي [ماهيته[1]] تنافي المسبوقية بالغير ، والجمع بينهما محال ، فكان الجمع بين حقيقة الزمان ، وبين حقيقة الأزلية[2] محالاً[3] .

وأما بيان أن بتقدير تسليمه . فالمقصود حاصل . فتقريره : أن القديم هو المستمر أزلاً وأبداً ، وكما أن الحدث يوهم إثبات زمانين متعاقبين ، حصل في أولهما عدم الشيء ، وفي ثانيهما وجوده ، فكذلك القديم يوهم وجود زمان مستمر من الأزل إلى الأبد ، حصل فيه ذلك القديم ، ولو حكمنا على الزمان بالقدم ، لأوهم ذلك الحكم وقوع ذلك الزمان في زمان آخر ، فإن كان هذا الوهم كاذباً ، فليكن مثل هذا الوهم كاذباً أيضاً في جانب الحدوث ، فإنه لا فرق في العقل بين البابين ، وحينئذ يرجع حاصل الكلام إلى أن كون الشيء مستمراً ، وكونه متغيراً - وإن كان يوهم وجود زمان يكون ظرفاً ووعاء لذلك الاستمرار تارة ، ولذلك التغير أخرى - إلا أن ذلك الوهم فاسد ، وذلك الخيال باطل ، وذلك يوجب القطع بنفي الزمان . وهو المطلوب .

الحجة الرابعة : إنا كما نعلم بالضرورة : أن الحادث الأمسي متقدم على الحادث اليومي ، فكذلك نعلم بالضرورة أن الأمس متقدم على اليوم ، تقدماً . ولا يمكن أن يوجد المتقدم مع المتأخر ، فإن كان هذا النوع من التقدم يحوج إلى وجود ظرفي ووعاء ، لأجله يحصل هذا التقدم ، وهذا التأخر ، فليكن لهذا الظرف ظرف آخر ، ولهذا الوعاء ، وعاء آخر ، إلى غير النهاية . وإن كان لا يحوج البتة ، فليكن الأمر كذلك في سائر الحوادث .

لا يقال : هب أنه يلزمنا إثبات أزمنة لا نهاية لها ، يحيط بعضها بالبعض . فلم قلتم : إن ذلك محال ؟ لأنا نقول : فعلى هذا التقدير لا يكون اليوم الحاضر يوماً واحداً ، بل أياماً غير متناهية يحيط بعضها بالبعض ويكون

---

(١) سقط (ط) .
(٢) الأزل (س) .
(٣) محالاً ممتنعاً (ت) .

بمجموعها حاضراً في هذا اليوم ، ولا يكون الأمس أمساً واحداً ، بل أياماً غير متناهية يحيط بعضها بالبعض ، مع أن مجموعها كان حاضراً بالأمس .

إذا عرفت هذا فنقول : مجموع تلك الأيام الغير المتناهية الأمسية ، متقدم على جميع الأيام الغير التناهية [اليومية[1]] وذلك التقدم يجب أن يكون بزمان آخر[2] يكون ظرفاً لها ، ووعاء لها ، إلا أن القول بذلك محال ، وذلك لأن ذلك الزمان الذي هو ظرف لمجموع الأيام الأمسية لكونه ظرفاً لها ، يجب أن يكون خارجاً عنها ، لوجوب كون الظرف مغايراً للمظروف . [ولكونه[3]] أحد الأيام الأمسية يجب أن يكون داخلاً في مجموع الأيام الأمسية وحينئذ يلزم كون ذلك الظرف خارجاً عن ذلك المجموع ، لكونه ظرفاً له ، وكونه داخلاً فيه ، لكونه أحد تلك الأزمنة ، فيكون ذلك الواحد داخلاً في مجموع تلك الأزمنة ، وخارجاً عنها ، وكون الشيء الواحد بالنسبة إلى الشيء الواحد خارجاً عنه ، وداخلاً فيه محال . فكان هذا القول محالاً .

الحجة الخامسة : لا شك أن الباري سبحانه يجب أن يكون متقدماً على الحوادث اليومية ، ولا شك أن ذاته[4] ممتنعة الانفكاك عن هذا التقدم . فهذا التقدم إما أن يتوقف حصوله على حصول الزمان أو لا يتوقف ، فإن كان الأول ، فحينئذ تكون ذات واجب الوجود لذاته ، ممتنعة الخلو عن هذا التقدم ، وهذا التقدم متوقف الحصول على حصول الزمان ، والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على الشيء ، فيلزم افتقار ذات واجب الوجود لذاته إلى الزمان ، والمفتقر في وجوده إلى الغير ممكن لذاته ، فواجب الوجود لذاته ، ممكن الوجود لذاته [هذا خلف[5]] وأيضاً : فإذا كان واجب الوجود لذاته مفتقراً في وجوده إلى وجود الزمان ، فمن المعلوم بالبديهة : أن ما يحتاج واجب

---

(١) من (ط ، س) .
(٢) بازمان الآخر (س ، ط) .
(٣) من (ط) ، (س) .
(٤) ذاته وحقيقته (ت) .
(٥) من (ط ، س) .

الوجود لذاته إليـه ، [كان[1]] أولى بـأن يكون واجبـاً لذاتـه ، فيلزم أن يكون الزمان واجب الوجود لذاته ، مـع أنه مـركب من أجزاء [متشـافعة[2]] متـالية متعاقبة حادثة ، وكل ذلك محال . فثبت بما ذكرنا : أن تقدم وجود البـاري تعالى على هذه الحوادث اليومية لا يتوقف على وجود الزمان ، لكن تقدم وجود البـاري تعالى على هذا الحادث اليومي ، مساوي لتقدم كل متقـدم زماني عـلى [كل][3] متأخر زماني ، وليس في العقل بين البابين تفاوت أصلاً[4] فوجب أن لا يعتبر في حصول هذه التقدمات وجود مدة ولا زمان . وهو المطلوب .

الحجـة السادسـة : لا شـك أن البـاري تعـالى دائم الـوجـود . وكـما أن الحدوث لا يعقل إلا مع توهم : المدة والزمان . فكذلك الدوام لا يعقـل إلا مع توهم [المدة[5]] والـزمانُ الـدائم . لأن المعقول من الـدائم هو الـذي لا أول [لمدة][6] وجوده ، فإن كانت هذه القضية الوهمية صادقة ، فحينئذ يفتقر دوام وجود الله تعالى إلى وجود هذا الزمان ، والمـوقوف[7] عـلى الغير ، ممكن لـذاته . فـالواجب لـذاته ممكن لـذاته . هـذا خلف . فإن كـانت هذه القضيـة الـوهمية كاذبة ، وكان الحق هو أن دوام الشيء لا يتوقف على وجود مدة وزمان ، فليكن الأمر كذلك في جانب الحدوث والتغير ، وحينئذ يحصل لنـا أن كونَ الشيء قبـل غيـره ، أو بعد غيـره ، أو مع غيـره ، لا يتوقف عـلى وجود شيء آخـر ، يكون ظرفاً ووعاء لذلك المتقدم ، ولذلك المتأخر . وذلك هو المراد من نفي الزمان .

الحجة السابعة : هذه المدة ممكنة لذاتها . بدليل : أنها مركبة من الأجـزاء المتعاقبة ، وكل واحد من تلك الأجـزاء المتعاقبـة المتاليـة حادث ، وكـل حادث

---

(١) من (ت) .
(٢) سقط (ت) .
(٣) من (ت) .
(٤) البتة (ط ، س) .
(٥) سقط (س) .
(٦) لامتداد وجوده (ط ، س) .
(٧) والموقوف في وجوده على وجود غيره ممكن بالذات فواجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته . هذا خلف (م) .

ممكن ، فإذن كل واحد من أجزاء الزمان ممكن [الوجود[1]] لذاته ، ومجموعه مفتقر إلى كل واحد من أجزائه ، والمفتقر[2] في وجوده إلى ما يكون ممكن الوجود لذاته ، كان أولى أن يكون ممكن الوجود لذاته . فثبت : أن المدة والزمان ـ بتقدير أن يكون موجوداً ـ كان ممكن الوجود لذاته ، وكل ما [كان[3]] ممكن [الوجود لذاته[4]] ، فإنه لا يلزم من فرض عدمه بعد وجوده محال .

إذا ثبت هذا فنقول : لو كانت هذه البعدية لا يعقل تقررها ، إلا بسبب الزمان ، فحينئذ يلزم كون الزمان موجوداً ، حال ما فرض معدوماً ، لأن عدمه بعد وجوده لما لم يتقرر إلا بالزمان،فلو فرضنا أنه عدم بعد وجوده، فحينئذ يلزم من فرض كون هذا العدم حاصلاً ، بعد ذلك الوجود ، أن يكون الزمان موجوداً ، حال ما فرضناه معدوماً ، فثبت : أنه لو كان الزمان موجوداً ، لكان يلزم من مجرد فرض عدمه ، فرض وجوده ، وهذا محال . فثبت : أن فرض عدم الزمان يوجب المحال لذاته ، وكل ما كان كذلك كان واجباً لذاته ، فالزمان بتقدير كونه موجوداً ، يلزم بحسب الاعتبار الأول أن يكون ممكناً ، وبحسب الاعتبار الثاني أن يكون واجباً لذاته . ولما كان ذلك محالاً ، ثبت : أن حصول هذه القبليات ، والبعديات لا يتوقف على وجود [المدة[5]] والزمان . وهو المطلوب .

الحجة الثامنة : إن الحكماء قالوا : المحدث له عدم سابق ، وله وجود لاحق ، وله آن وجوده حصل بعد عدمه . ثم قالوا : إن كونه بعد العدم ، يمتنع أن يكون مستفاداً من سبب منفصل ، لأن كون هذا الوجود مسبوقاً بذلك العدم ، أمر واجب الثبوت لذاته ، [ولعينه[6]] ، فإنه من المحال فرض هذا

---

(١) سقط (ط) ، (س) .
(٢) والمفتقر إلى الممكن أولى بالإمكان (ط) ، (س) .
(٣) سقط (ط) ، (س) .
(٤) سقط (ط) ، (س) .
(٥) سقط (ط) ، (س) .
(٦) سقط (ط) ، (س) .

الوجود ، إلا مسبوقاً بالعدم ، ولما كانت هذه المسبوقية أمراً واجب الثبوت [لهذا المحدث لذاته[1]] ولعينه ، امتنع أن يكون مستفاداً من سبب منفصل .

وأقول[2] : هذا اعتراف من هؤلاء الأفاضل بأن كون هذا الوجود موصوفاً بأنه بعد العدم ، [أمر[3]] لا يمكن أن يكون معللاً بغيره ، وإذا كان الأمر كذلك ، فكيف قالوا [ههنا[4]] : إن هذه القبلية وهذه البعدية لا يتقرر واحد منها ، إلا لأجل شيء مغاير يسمى بالمدة والزمان ؟ وتمام تقريره : أن الشيء المحكوم عليه بأنه [قبل غيره يمتنع تقرر وجوده إلا مع هذه القبلية . والشيء المحكوم عليه بأنه][5] بعد غيره ، يمنع تقرره إلا مع هذه البعدية .

فثبت : أن حصول هذه القبليات ، وهذه البعديات ، أمور ثابتة لهذه الأشياء لذواته ولأعيانها . ثم ثبت في خواص الواجب لذاته[6] ، وخواص الممكن : أن الواجب لذاته ، يمتنع أن يكون واجباً لغيره ، وهذا ينتج أن حصول هذه القبليات والبعديات ، يمتنع أن تكون موقوفة على موجود آخر مغاير [والله أعلم[7]] .

الحجة التاسعة [في هذا الباب][8] : لو كان للزمان والمدة ماهية وحقيقة ، لوجب أن تكون ماهيته هو الكم . وذلك لأنه قابل للمساواة ، واللامساواة [والتجزيء[9]] ويمكن فرض جزء فيه ، ويقدره[10] وهذا هو خاصية الكم ، ولو كان كماً ، لكان إما أن يكون كماً متصلاً ، أو كماً منفصلاً ، والقسمان باطلان ، فبطل [القول[11]] بوجوده . وإنما قلنا : إنه لا يمكن أن يكون كماً متصلاً ، وذلك لأن الكم المتصل هو الذي ينقسم إلى جزءين مشتركين في حد واحد [بعينه[12]] لكن الزمان منقسم إلى الماضي ، وإلى المستقبل ، وهما

---

(1) سقط (ط) .
(2) فأقول (ط) ، (س) قال مولانا رضي الله عنه (ت) .
(3) سقط (س) .
(4) سقط (ط) ، (س) .
(5) من (س ، ط) .
(6) الوجود (ت) .
(7) من (ط ، س) .
(8) سقط (ط ، س) .
(9) سقط (ط) ، (س) .
(10) جزء فيه بعده ويقدره (ت) .
(11) من (ط ، س) .
(12) من (ط ، س) .

يشتركان في حد واحد بعينه ، وهو الآن الحاضر ، فإن الآن الحاضر نهاية للماضي ، وبداية للمستقبل ، لكن الماضي والمستقبل كل واحد منهما معدوم ، والآن الحاضر موجود ، فيلزم أن يكون أحد المعدومين وهو الماضي ، متصلاً بالمعدوم الثاني ، وهو المستقبل بطرف موجود مشترك بينهما ، وهو الآن الحاضر . وذلك مما [لا يقبله[1]] العقل لأن كون أحد المعدومين متصلاً بالمعدوم الآخر غير معقول ، وكون المعدوم موصوفاً بطرف موجود غير معقول أيضاً . وإنما قلنا : إنه لا يمكن أن يكون كماً منفصلاً ، لأن الكم المنفصل مركب من الوحدات ، والوحدة لا تكون قابلة للقسمة ، فوجب أن يكون الزمان مركباً من الآنات المتتالية [التي [2]] يكون كل واحد منها غير قابل للقسمة ، لكن ذلك محال ، لأن القول به يوجب القول بكون الجسم مركباً من الأجزاء التي لا تتجزأ . وقد ثبت أن القول به محال .

الحجة العاشرة في هذا الباب : إن الزمان لو كان موجوداً ، لكان إما أن يكون من لواحق الحركة ، وإما أن لا يكون كذلك . والقسمان باطلان فكان القول بوجوده باطلاً .

إنما قلنا : إنه يمتنع أن يكون من لواحق الحركة لوجهين :

الأول : كان الله تعالى في الأزل موجوداً ، وكان عدم هذا الشيء الذي حدث في هذا اليوم حاصلاً في الأزل . فقولنا : كان ، إشارة إلى الزمان . فههنا قد حصل الزمان مع أنه لا حركة ولا تغير ، لأن وجود الله تعالى منزه عن الحركة [والتغير[3]] ، وعدم هذا الحادث اليومي كان مبرأ [أيضاً[4]] عن التغير في الأزل .

والثاني : وهو أن الحركة مفتقرة في تقررها وتحققها إلى الزمان ، لأن الحركة عبارة عن حدوث أمر بعد أن كان بخلافه ، وهذه البعدية إشارة إلى

(١) يقبله (ط) .
(٢) سقط (ط) .
(٣) سقط (ط) ، (س) .
(٤) من (ط ، س) .

الزمان . فثبت : أن الحركة مفتقرة في تحققها إلى وجود الزمان ، ولو كان [وجود[1]] الزمان مفتقراً إلى تقرر الحركة ، لزم افتقار كل واحد منهما إلى الآخر ، وهو دور ، والدور محال . وإنما قلنا : إنه يمتنع أن لا يكون الزمان من لواحق الحركة ، لأن الزمان والمدة ، لا يعقل ثبوته إلا حيث حصلت قبليات متوالية ، وبعديات متوالية . وحصول القبلية بعد البعدية ، [والبعدية[2]] بعد القبلية ليس إلا التغير والتبدل . وذلك يقتضي أن لا تتقرر ماهية الزمان إلا عند حصول التغير والحركة . فثبت : أنه لو كان الزمان موجوداً ، لكان إما أن يكون من لواحق الحركة ، وإما أن لا يكون . ولما ثبت فساد القسمين ، وجب أن يكون القول بوجود الزمان [باطلاً[3]]

الحجة الحادية عشر : لو كان الزمان موجوداً ، لكان إما أن يكون مقداراً للحركة وإما أن لا يكون . والقسمان باطلان ، فالقول بوجوده باطل . إنما قلنا : إنه يمتنع أن يكون مقداراً للحركة لوجوه كثيرة سيأتي تفصيلها . لكن الذي نذكره الآن : أن الزمان لو كان موجوداً ، لكان عبارة عن مقدار امتداد الحركة . وامتداد الحركة لا وجود له في الأعيان ، لأن الحاصل في الأعيان هو حصول الجوهر المعين ، في الحيز المعين ، فأما تعاقب حصولات الجوهر المعين في الأحياز المتعاقبة ، فذاك لا حصول له في الأعيان .

فثبت : أن امتداد وجود الحركة ، لا حصول له [في الأعيان[4]] ، وإذا كان هذا الامتداد لا حصول له في الأعيان ، كان مقدار هذا الامتداد ، يمتنع أن يكون موجوداً في الأعيان ، لأن مقدار هذا الامتداد ، صفة لهذا الامتداد .

فإذا كان هذا الامتداد معدوماً في الأعيان ، امتنع أن يكون مقدار هذا الامتداد موجوداً في الأعيان ، لأن صفة المعدوم يمتنع أن تكون موجودة . وإنما قلنا : إنه يمتنع كون الزمان شيئاً آخر غير مقدار الحركة ، لأنا نتكلم في هذا

---

(١) سقط (ط ، س) .
(٢) من (ط ، س) .
(٣) سقط (م) .
(٤) من (س ، ط) .

المقام مع « أرسطاطاليس » وأصحابه ، وهم قد أطبقوا على أنه يمتنع أن يكون الزمان شيئاً آخر ، غير مقدار الحركة .

الحجة الثانية عشر : إن بديهة العقل شاهدة بأن عدم كل محدث سابق على وجوده ، ومن نازع فيه فقد نازع في أجلى العلوم البديهية ، وإذا ثبت هذا فنقول : السبق صفة للعدم[1] وصفة المعدوم لا تكون موجودة بل تكون معدومة ، فهذا السبق والتقدم والتأخر ، أمور لا وجود[2] لها في الأعيان [البتة[3]] والعدم المحض لا يستدعي محلاً موجوداً ، فهذا السبق والتقدم والتأخر لا يحتاج شيء منها إلى موصوف [موجود[4]] والزمان لا حقيقة له إلا الأمر الذي يعرض له هذا السبق وهذا التقدم ، وهذا التأخر . وذلك ينتج : أن الزمان والمدة لا يجب أن يكون أمراً موجوداً .

فهذا مجموع هذه الدلائل الاثني عشر ، التي استنبطناها للقائلين بأنه لا معنى لوجود الزمان ، إلا كون بعض الموجودات دائمة الوجود بأعيانها ، وكون بعضها [أموراً محدثة[5]] متوالية متعاقبة . وهي بأسرها حسنة قوية معلومة . وبالله التوفيق][6] .

(١) المعدوم (ت ،ط) العدم (س) .
(٢) نهاية (ط) .
(٣) من (س) .
(٤) من (ط ، س) .
(٥) من (ط ، س) .
(٦) سقط (ط ، س) .

الفصل الثاني

في

تقرير قول من يقول:

العلم بكون المدة والزمان موجودان،

علم بديهي أولي. لا يحتاج فيه

الى الحجة والدليل

اعلم أن المثبتين للمدة فريقان : منهم من يدعى أن العلم بوجوده علم بديهي ضروري ، غني عن البيان والبرهان . ومنهم من حاول إثباته بالبينة والبرهان . أما الفريق الأول فمنهم « محمد بن زكريا الرازي » وقوم آخرون .

أنا[1] وإن كنت ما وجدت لهم إلا ادعاء البديهة والضرورة ، إلا أني أقرر تقريراً [أحسن وأكمل ، مما ذكروه[2]] . وأقول : لهم أن يحتجوا على صحة قولهم بوجوه :

الحجة الأولى : إنا لو فرضنا شخصاً غافلاً عن وجود الأفلاك والكواكب وعن طلوعها وغروبها ، بأن كان أعمى ، كان جالساً في بيت مظلم ، وقدرنا أنه قصد تسكين الحركات بأسرها حتى الطرف والنفس ، فإن هذا الإنسان يجد المدة أمراً سيالاً[3] يحدث ، ويمر دائماً بلا وقوف ولا انقضاء . والعلم بذلك ضروري حتى أنه إذا اعتبر هذه الحالة من البكرة إلى الضحوة ، ثم اعتبرها من الضحوة إلى وقت الظهر ، فإنه مع غفلته عن حركة الشمس والقمر وسائر الكواكب والأفلاك ، يعلم بالبديهة : أن الذي انقضى من البكرة إلى الضحوة ، نصف ما

---

(١) آخرون [وقال مولانا الإمام الداعي إلى الله] وأنا . . . الخ (ت) .

(٢) كاملاً تاماً (ط ، س) .

(٣) مثبتاً لا يحدث (ت) .

انقضى من البكرة إلى الظهر . ويعلم بالبديهة : أن علمه بهذا الاعتبار لا يتوقف على علمه بأن فلكاً تحرك ، أو كوكباً تحرك . وهذه الاعتبارات تدل على أن العلم بوجود المدة والزمان : [علم بديهي[1]] أولى ، غني عن البيان والبرهان .

الحجة الثانية : إن كل أمر يشير العقل إليه ، سواء كان موجوداً أو معدوماً ، فإن ذلك الأمر إما أن يعتبر حال حدوثه [وتبدله[2] أو حال دوامه [واستمراره[3]] . فإن اعتبرناه حال حدوثه فههنا العقل حكم بإثبات حيز[4] وزمان ، جعله ظرفاً لحدوثه ، [فإن العقل لا بد وأن يقول : إنه إنما حدث في ذلك الزمان الفلاني[5]] وإن اعتبرناه حال دوامه ، فهذا الدوام لا يعقل منه إلا أنه كان موجوداً في الأزمنة المتقدمة مع أنه موجود في الزمان الحاضر . [فأما إذا[6]] رفعنا اعتبار الزمان والمدة من العقل[7] فههنا يعجز العقل عن تصور معنى الحدوث ، [وتصور معنى[8]] الدوام ولما كان هذان المعنيان متصوران [تصوراً[9]] بديهياً وثبت أن تصورهما لا يتقرر إلا عند الاعتراف بوجود الزمان [ثبت أن الاعتراف بوجود الزمان[10]] من العلوم البديهية الأولية .

والذي يزيد هذا الكلام تقريراً أن المتكلمين قالوا : العرض لا يبقى زمانين ، والباقي هو الذي [استمر وجوده[11]] زمانين وأكثر ، فهم لم يعقلوا [البتة[12]] معنى الحدوث ، ومعنى البقاء [إلا بسبب[13]] المدة والزمان . وهذا يدل على أن العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي غني عن الحجة والبرهان[14] .

---

(1) من (ت) .
(2) سقط (ط) ، (س) .
(3) سقط (ط) ، (س) .
(4) حال وحيز وزمان (ت) .
(5) من (س ، ط) .
(6) سقط (م) .
(7) من العقل عجز العقل حينئذ عن تصور (ت) .
(8) سقط (س) .
(9) من (س ، ط) .
(10) من (س ، ط) .
(11) وجد في (س ، ط) .
(12) من (ت) .
(13) بالقياس إلى (ت) .
(14) البينة والتقرير (ط ، س) .

الحجة الثالثة : على أن العلم بوجود المدة علم بديهي هي : أن نقول : إنا إذا قلنا : إن آدم عليه السلام كان قبل محمد عليه السلام . فإنا لا نعقل من هذه القبلية إلا أن بينهما مدة مخصوصة وزماناً مخصوصاً . وإذا قلنا : الأخوان التوءمان وجدا معاً ، لم نعقل من هذه المعية إلا أنهما حصلا في زمان [واحد [1]] ولو رجعت إلى جميع العقلاء الذين بقوا على فطرتهم الأصلية وسلامة عقولهم [الغريزية [2]] لم يفهموا من هذه القبلية ولا من هذه المعية إلا ما ذكرناه . فعلمنا : أن العلم بوجود المدة والزمان : علم مقرر في بدائه العقول [وغرائز الأذهان [3]] فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون المراد من هذه المعية والقبلية نفس ذاتيهما ؟ قلنا : لأنا جعلنا ذاتيهما ووجوديهما مورداً للتقسيم لهذه المعية ولهذه القبلية . ومورد التقسيم لما به حصل ذلك التقسيم ، وذلك معلوم بالضرورة .

الحجة الرابعة : إن كل عاقل يعلم ببديهة عقله أن الجسم [إما أن يكون متحركاً ، وإما أن يكون ساكناً ، والمعقول من كونه متحركاً [4]] إنما يكون متحركاً إذا حصل في مكان ، بعد أن كان حاصلاً في غيره ، وهذه البعدية إشارة إلى أن هذا الجسم كان حاصلاً في غيره ، ثم حصل في زمان آخر في حيز آخر ، وهذا يدل على أنه لا يمكن تعقل معنى الحركة والتغير إلا بعد الاعتراف بوجود المدة والزمان . وأما السكون فالمعقول منه هو استمرار الجسم في الحيز الواحد زماناً طويلاً . وهذا أيضاً إشارة إلى وجود المدة والزمان ، ولما كان العلم بحقيقة الحركة وبحقيقة السكون علماً بديهياً أولياً وثبت أن العلم بهما لا يتقرر إلا عند التسليم بوجود المدة والزمان ، وثبت أن الذي يتوقف عليه [التصديق البديهي [5]] أولى أن يكون أولياً ، ثبت : أن العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي .

---

(1) سقط (س) .
(2) سقط (ط ، س) .
(3) من (ت) .
(4) سقط (ط ، س) .
(5) من (س ، ط) .

الحجة الخامسة : إن كل عاقل يعلم ببديهة عقله أن الموجود ، إما أن يكون قديماً أو محدثاً ، ثم إنه لا نعقل من القديم إلا أنه الذي لا أول لوجوده ، ولا نعقل من الحادث إلا أنه الذي يحصل لوجوده أول ، ثم إذا فسرنا قولنا : بأنه لا أول لوجوده : وهو أنا إذا اعتبرنا حالة في الأزمنة السالفة ، فإنا لا نصل عقولنا إلى زمان إلا وقد كان موجوداً قبله . وإذا فسرنا الحادث : بأنه الذي لوجوده أول لم نفهم منه ، إلا أن عقولنا تنتهي إلى وقت ، يحكم عقلنا بأنه حدث فيه . فثبت : أن صريح العقل حاكم بأن الشيء إما أن يكون قديماً ، وإما أن يكون محدثاً ، وثبت أنه لا يمكن تصور معنى القديم ومعنى المحدث إلا عند الحكم بوجود [المدة(١)] والزمان ، وذلك يفيد أن العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي .

الحجة السادسة : إن صريح العقل حاكم بأنه يمكن قسمة الزمان إلى السنين، وقسمة السنين إلى الشهور، وقسمة الشهور إلى الأيام ، وقسمة الأيام إلى الساعات ، ويعلم بالضرورة أن الساعة جزء من اليوم ، [الذي هو جزء من الشهر(٢)] ، الذي هو جزء من السنة ، التي هي جزء من المدة . والعلم بحصول هذه التقديرات والتقسيمات ، علم ضروري . والعلم بكون بعضها أقل من بعض ، أو أكثر من بعض علم ضروري . ومن المعلوم بالضرورة : أن المحكوم عليه بقبول هذه التقسيمات مغاير للسواد والبياض والحجر والمثلث ، وأن ذلك الأمر ما لم يكن متحققاً في الأعيان ، امتنع كونه موزداً لهذه التقسيمات [في الأعيان(٣)] ، فثبت : أن العلم بوجود الزمان [والمدة(٤)] علم بديهي .

الحجة السابعة : إن كل أحد يعلم بأن هذه المدة قصيرة ، وأن تلك المدة طويلة . فإنه يقال بقي إلى وقت الظهر زمان طويل ، ثم يقال بعد ذلك : إنه لم

---

(١) سقط (م) .
(٢) سقط (ط) ، (س) .
(٣) سقط (ط) ، (س) .
(٤) سقط (س) .

يبقى من تلك المدة إلا القليل . والعلم بحصول هذه الأحوال علم بديهي ، ومتى كان العلم بصفة الشيء بديهياً ، كان العلم بأصل وجوده أولى أن يكون بديهياً . فثبت : أن العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي . ولا يقال : لم لا يجوز أن يقال : هذه القلة ، وهذه الكثرة ، أمران اعتباريان لا حصول لهما إلا في الأذهان [والخيال[1] ؟ لأنا نقول : هذا الفرض الذهني ، إن كان مطابقاً للأمر الخارجي ، فقد حصل المطلوب ، وإن لم يكن مطابقاً كان فرضاً كاذباً ، وحكماً باطلاً ، وكان جارياً مجرى ما إذا فرضنا هذا الحجر ياقوتاً ، مع أنه في نفسه ليس كذلك ، ومعلوم أن تقسيم الزمان بالأجزاء العظيمة والصغيرة ، ليس من هذا الباب . فبطل قول من قال : إنه محض الفرض والاعتبار .

الحجة الثامنة : إن جميع الجهال [والعوام[2]] ، يؤرخون ويعلمون أن السنين تتوالى وتتعاقب ، ويميزون ببدائه عقولهم بين الماضي المستقبل والحال ، وهذه فالصفات لا شك أنها صفات المدة [والصفة[3]] إذا كانت معلومة بالضرورة ، كان الموصوف أولى أن يكون كذلك .

واعلم أن هذه الوجوه [التي ذكرناها[4]] متقاربة ، وهي بأسرها دالة على أن العلم بوجود المدة ضروري .

الحجة التاسعة : إنا قد نحكم على حركتين بأنها ابتدأتا معاً ، وانقطعتا معاً ، ويكون علمنا بهذه المعية في الابتداء وفي الانقطاع : علماً ضرورياً . وقد نقول في حركتين أخريين : إن إحداهما ابتدأت قبل الأخرى ، وانقطعت قبلها وبعدها . وعِلمُنا بهذا التقدم والتأخر علم ضروري ، ثم لا نعقل من هذه المعية إلا أنهما حصلا في زمان واحد ، ولا نعقل من هذا التقدم والتأخر إلا أن أحدهما حصل في الزمان السابق على زمان حدوث هذا المتأخر . وكل ذلك يدل على أن العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي .

(١) سقط (ط) ، (س) والأذهان (س) والذهن (ت) .
(٢) سقط (ط) ، (س) ويعرفون (ت) .
(٣) سقط (ت) .
(٤) سقط (م) .

الحجة العاشرة : إنا نحكم حكماً بديهياً بأن هذه الحركة أبطأ من [تلك(١)] الأخرى . مثل قولنا : إن دبيب النملة أبطأ من طيران الطائر ، ثم إنه [لا(٢)] يمكننا تفسير الحركة البطيئة ، والحركة السريعة ، إلا بأنا نقول : السريعة هي التي تقطع مسافة مساوية لمسافة البطيئة في زمان أقل من زمانها ، أو التي تقطع مسافة أطول من مسافة البطيئة في زمان مساوي لزمانها ، فلما ثبت أن العلم بكون الحركة بطيئة وسريعة علم بديهي ، وثبت أنه لا يمكن فهم تصور ماهية الحركة السريعة وماهية الحركة البطيئة ، إلا بعد الاعتراف بوجود المدة والزمان ، علمنا : أن العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي .

واعلم أنا قد نبهنا بهذه الوجوه العشرة التي ذكرناها على كثير من الوجوه المغايرة لها ، مع أن في الواحد منها كفاية في إثبات هذا المطلوب .

[ولما ثبت أن العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي أولي . نقول(٣)] : هذه المدة لا يجوز أن تكون عبارة عن حركة الفلك ، ولا عبارة عن صفة من صفات شيء من حركات الفلك ، ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : إن الإنسان الأعمى الجالس في البيت المظلم ، المراقب لكيفية انقضاء المدة والزمان ، يعلم أن مقدار ما مضى من المدة من الوقت الفلاني ، كم هو بالتقريب ؟ من غير اعتبار حال حركة الشمس والقمر والكواكب والأفلاك ، وهذا العاقل يجد المدة تمضي وتمر مروراً دائماً من غير وقوف البتة . وأنه كالنهر الجاري ، والعاقل إذا اعتبر حال نفسه ، وجد أن الأمر كما ذكرناه ، وجداناً ضرورياً ، إلا إذا كان نائماً أو مصروف الفكر إلى غير هذا الاعتبار ، ولو أنه توهم الفلك معدوماً ، وتوهم الشمس والقمر وجميع الكواكب

---

(١) سقط (س) .
(٢) من (ت) .
(٣) ما بين القوسين من (ت) وفي (ط ، س) إذا ثبت هذا الأصل فنقول :

معدومة ، وتوهم جميع المتحركات ساكنة ، وفرضنا أن هذا الإنسان غفل عن جميع المتحركات ، لوجد عقله جازماً بمرور هذا الشيء الذي سميناه بالمدة . بل نقول : لو فرضنا رجلاً أصم أعمى من أول الخلقة ، بحيث ما أبصر شيئاً من الكواكب والأفلاك ولم يسمع أن الله خلق هذه الأشياء البتة . ثم فرضنا أن هذا الإنسان تكلف تسكين النفس والطرف والحدقة فإنه عند هذه الأحوال يجد هذه المدة أمراً ثابتاً مستمراً في الذهن والعقل ، وكل ذلك يدل على أن العلم بوجود هذه المدة : علم ضروري وأن العلم بأن هذه المدة موجودة أمر مغاير لحركات الأفلاك والكواكب أيضاً : علم ضروري[1] .

الحجة الثانية : إن العقل بحكم الفطرة الأصلية ، لا يستبعد أن ينقلب الجزء المتقدم من الحركة الفلكية متأخراً ، والجزء المتأخر متقدماً ، فإن الفلك لما تحرك[2] من المشرق إلى المغرب كانت حركته في الربع الشرقي متقدمة على حركته في الربع الغربي ، ولو أنا فرضنا أن هذا الفلك بعينه ، كان يتحرك من المغرب إلى المشرق ، لكانت حركته في الربع الغربي متقدمة على حركته في الربع الشرقي . فعلمنا : أن العقل بفطرته الأصلية لا يستبعد أن يفرض الجزء المتقدم من الحركة الفلكية متأخراً ، والجزء المتأخر متقدماً .

وأما الجزء المتقدم من الزمان ، فإن العقل بفطرته الأولية البديهية ، يستبعد أن يفرضه متأخراً ، والجزء المتأخر يستبعد أن يفرضه متقدماً . فثبت : أن هذه المدة ليست نفس الحركة ، ولا عارضاً من عوارضها ، ولا لاحقاً من لواحقها .

الحجة الثالثة : إنه يمكننا أن نتشكك في أن هذه الحركة الفلكية ، هل كانت حاصلة قبل هذا الوقت بمائة ألف سنة ؟ فإن القائلين بحدوث العالم يمكنهم أن يتشككوا في حصول الحركات الفلكية قبل هذا [الوقت[3]] بمائة

---

(١) العبارة مصححة من (ط) ، (س) وأمر ساقطة من س .
(٢) كانت حركته (ت) .
(٣) من (س) .

ألف سنة ، أو أقل أو أكثر . وأما المدة فإنه لا يمكننا أن نتشكك في أنه هل [حصل[1]] قبل هذه الساعة الحاضرة مدة متقدمة عليها بمائة ألف سنة ؟ ولما أمكن التشكك في الحركة ، ولم يمكن التشكك في المدة علمنا أن المدة غير الحركة ، وغير جميع الصفات الفلكية .

الحجة الرابعة : إن أعظم الدوائر الفلكية هي المنطقة ، وأما الدوائر الموازية لها فكل ما كان منها أقرب إلى المنطقة ، كانت حركته أسرع ، وما كان منها أبعد من المنطقة كانت حركته أبطأ . فظهر أن الحركات اليومية الحاصلة في الدوائر الفلكية[2] المتوازية ، والموازنة للمنطقة الفلكية كثيرة ومختلفة بالسرعة والبطء ، فلو كان الزمان عبارة عن حركة الفلك ، لما كان جعله عبارة عن حركة بعض تلك الدوائر ، أولى من جعله عبارة عن حركات سائر الدوائر . فإما أن يكون عبارة [عن الكل[3]] فحينئذ يلزم أن يكون هذا اليوم الواحد لا يكون يوماً واحداً بل أياماً كثيرة حصلت معاً ، بحسب تلك الدوائر المتوازية ، وذلك لا يقوله عاقل . أو يقال : إنه ليس شيء منها نفس المدة والزمان ، بل المدة والزمان أمر مغاير لها ، مقدر لها بأسرها . وذلك هو المطلوب .

ومما يقوى هذا الكلام : أن صريح العقل ناطق بأن حركات كل تلك الدوائر واقعة في زمان واحد ، فالعقل حكم بأن تلك الحركات بأسرها واقعة في زمان واحد ، وإن ذلك الزمان ظرف لها بأسرها ، [ووعاء لها بأسرها[4]] ، وذلك يوجب القطع بأن الزمان مغاير للحركة .

الحجة الخامسة : إن الحركة توصف بالسرعة والبطء ، والزمان لا يوصف [بذلك[5]] ، فإنه لا يقال : هذا الزمان أبطأ من ذلك الزمان ولا أسرع منه .

---

(١) من (ت) .
(٢) الحركة (ط ، س) .
(٣) الدوائر المتوازية الموازية . . . الخ (س) .
(٤) من (ط ، س) .
(٥) سقط (م).

وأيضاً : فإن سرعة الحركة وبطأها ، إنما يعقلان بسبب المدة والزمان ، فإنه يقال : الأبطأ هو الذي يقطع مثل ما قطعه السريع في زمان أطول ، أو يقطع أقل مما قطعه السريع في [مثل[1]] زمان السريع ، والأسرع ما يكون بالضد منه ، وكل ذلك يدل على أن الزمان غير الحركة .

الحجة السادسة : إنه يمكننا تعقل أفلاك كثيرة في الخلاء الذي لا نهاية له ، بحيث يكون كل واحد منها خارجاً عن الآخر ، وغير متعلق به . فعلى هذا التقدير يمكننا تصور حركات كثيرة [معاً[2]] بحيث لا تكون منها تبعاً للأخرى . ونعلم بالبديهة : أنه لا يمكننا تعقل حصول زمانين معاً . فالحركة غير الزمان .

الحجة السابعة : يمكننا أن نقول : هذه الحركة بجميع صفاتها ، حصلت في هذا الزمان ، ولم تحصل في الزمان المتقدم . ولا يمكننا أن نقول : حصلت هذه الحركة في نفسها ، أو في صفة من الصفات القائمة بها ، [أو في حركة أخرى ، أو في صفة من الصفات [القائمة[3]] بها [أو في حركة أخرى[4]] ، وكل ذلك يدل على أن الزمان غير الحركة ، وغير جميع الصفات القائمة بالحركة .

الحجة الثامنة : إنه يمكننا أن نتصور زماناً خالياً عن الحركة . مثلاً : إذا توهمنا أن الله سبحانه أعدم الفلك ، وأعدم جميع الكواكب عند قيام القيامة ، ثم إنه تعالى ترك [هذه الأشياء[5]] على العدم المحض مدة مديدة إلى أن يعيدها ، ويعيد الخلائق في موقف القيامة . فالمدة المتوسطة بين أول زمان الإعدام ، وأول زمان الإعادة لا شك أنها تكون مدة مخصوصة ، والعقل يمكنه فرض تلك المدة أقل ، أو أكثر ، أو أنقص ، أو أزيد ، ففي هذا الفرض قد فرضنا جميع الحركات معدومة ، وهذا الفرض ليس فرضاً معلوم الامتناع بالبديهة

---

(١) سقط (م) .
(٢) سقط (س) .
(٣) سقط (م) .
(٤) سقط (ط) ، (س) .
(٥) سقط (ط) ، (س) وفيها : تركها على العدم .

بل هو أمر ممكن بحسب العقل ، ولذلك فإن جمهور أرباب الملل والأديان جازمون به . ومن المعلوم أن الذي يكون معلوم البطلان بالبديهة ، لا يمكن إطباق الخلق العظيم عليه . فثبت : أن رفع كل الحركات [عن العقول والأذهان غير ممتنع[1]] فوجب الجزم بأن المدة أمر مغاير للحركة ، ولجميع صفات الحركة . وهو المطلوب .

الحجة التاسعة : إنا لا نعقل ماهية الحركة ، إلا إذا عقلنا كون المتحرك حاصلاً في حيز ، [بعد أن كان حاصلاً في حيز[2]] آخر . ولذلك فإن جميع العقلاء لا يفهمون من الحركة : [إلا[3]] الانتقال من حيز إلى حيز آخر ، فيكون الحصول في الحيز الثاني واقعاً بعد الحصول في الحيز الأول . وهذه البعدية ليست إلا البعدية الزمانية . فثبت : أنه لا يمكن تعقل ماهية الحركة ، إلا بعد تعقل ماهية المدة والزمان . وأما تعقل المدة والزمان فإنه غني عن تعقل ماهية الحركة . بدليل : أنا لما فرضنا أن الله تعالى أعدم الفلك ، وأعدم الكواكب ، وأعدم كل الحركات ، ففي هذه الحالة لم يقدر عقلنا وفكرنا أن يحكم ببطلان المدة ، بل حكمت الفطرة الأصلية ، بأنه لا بد وأن يكون وقت الإعدام مغاير لوقت الوجود . وأيضاً : فقد بينا أن حالنا نكون غافلين عن الفلك والشمس والقمر ، وسائر الكواكب فإنا نجد في عقلنا أمراً ممتداً مستمراً ، يحدث منه شيء فشيء ، كأنه الماء السّيال الجاري ، أو كأنه خيط ألقي على طرف سيف ، ثم جرّ . فإن الخيط يلاقي حدّ السيف جزءاً فجزءاً ، فكذا ههنا .

الحجة العاشرة : إن القائلين بحدوث الفلك ، بل القائلين بحدوث جميع الأجسام ، سلموا أن حدوثه قبل أن حدث : ممكن . وهذا يدل على شهادة فطرتهم الأصلية بأنه لا يعقل حدوث شيء ، إلا في مدة وزمان .

وتمام التقرير في هذا الوجه : إن من القائلين بحدوث العالم ،

---

(١) على العقول والأذهان يمتنع (ت) .

(٢) سقط (ط) .

(٣) من (س) .

[منهم[1]] من قال : إن العالم قبل حدوثه كان ممكن الوجود . ومنهم من قال : كان ممتنع الوجود . وعلى التقديرين فقد عقلوا قبل حدوث الفلك والكواكب والعالم قبلاً وبعداً ، وذلك يدل على أن جزم العقل بوجود هذه المدة جزم بديهي ، وإن هذا القبل والبعد إنما يحصل بشيء سوى الحركة الفلكية[2] .

الحجة الحادية عشر : إنا إذا فرضنا أوّلاً للحركة ، فإنه لا يلزم من مجرد فرض أول للحركة ، حصول حركة قبل تلك الحركة ، لأنه لا يستبعد في العقل أن يكون الشيء ساكناً ثم يتحرك . وأيضاً : إذا فرضنا آخراً[3] للحركة ، فإنه لا يلزمنا من مجرد هذا الفرض إثبات حركة بعد تلك الحركة ، لأنه لا يستبعد في العقل أن يكون الشيء متحركاً ، ثم يصير ساكناً .

أما إذا فرضنا المدة أولاً ، لزمنا من مجرد هذا الفرض ، أثبات مدة قبل تلك المدة ، لأن المدة لا يكون لها أول ، إلا إذا كان عدمها قبل وجودها ، وتلك القبلية لا يمكن حصولها ولا تعقلها ، إلا بسبب المدة . فثبت : أنا متى فرضنا للمدة أوّلاً ، فإنه يلزم من مجرد هذا الفرض كونها موجودة قبل ذلك الأول ، وكذلك إذا فرضنا للمدة آخراً فإنه يلزم من مجرد فرض انقطاع المدة ، كونها موجودة بعد ذلك الانقطاع ، لأنه لا يحصل لها انقطاع ، إلا إذا حصل عدمها بعد وجودها ، وهذه البعدية لا يمكن تعقلها إلا عند حصول المدة ، فثبت : أن فرض أول وآخر للحركة ، لا يوجب إثبات حركة قبل ذلك وبعد ذلك الأخر ، وذلك يدل على أن المدة شيء مغاير للحركة ولجميع صفاتها وأحوالها .

فظهر بهذه البراهين القاهرة : أن الزمان والمدة لا يمكن أن يكون عبارة عن [مقدار[4]] الحركة الفلكية ، وإذا بطل هذا بطل أيضاً : أن يكون الزمان عبارة عن صفة من صفات تلك الحركة ، وحالة من أحوالها . وبهذا يظهر فساد

---

(١) (م) .
(٢) حركة الفلك (م) .
(٣) أجزاء (ت) .
(٤) من (ط) ، (س) .

قول من يقول : إنه عبارة عن مقدار حركة فلك معدل النهـار ، لأن مقدار تلك الحركة عبارة عن صفة من صفاتها ، وحالة من أحوالها وذلك مما أبـطلناه . فثبت بهذا : أن المدة موجود قائم بنفسه مستقل بذاته ، وأنه لا تأثير للحـركة الفلكيـة في وجـود المدة والـزمان البتـة ، وإنما تـأثيـرهـا في تقـديـر هـذه المـدة بـالأجـزاء والأبعاض. ومثاله : تقدير الليل والنهار بالفنجانات ، وصندوق الساعات ، فإن تلك الآلات لا تأثير لهـا في إيجاد الـزمان والمـدة ، وإنما تـأثيرهـا في تقسيم الليل والنهار بالساعات والأجزاء ، فكذلك تأثـير الحركـة الفلكية ليس في تكـوين المدة وإيجادها ، بل في تقسيمها بالأجزاء والأبعاض ، وهي : السنون والشهور والأيام والساعات .

فهذا تقرير مذاهب هؤلاء الذين يقولون : العلم بوجود المدة وبكونها أمراً مغايراً للحركة الفلكية ، ولجميع أحوال هذه الحركة : [علم ضروري] [1] .

---

(١) أمر بديهي ضروري (ت) .

الفصل الثالث

في

تقرير الدلائل التي عول عليها من قال :
العلم بوجود الزمان : كسبي استدلالي

اعلم أن الذي حصلناه في هذا الباب من كلام المتقدمين ، ومن أنفسنا حججاً[1] أربعة :

الحجة الأولى[2] : وهو دليل الإمكانات ، وهو الذي ذكره الشيخ في الشفاء والنجاة ، وعليه تعويل الأكثرين .

وتقريره : أن نقول : كل حركة تفرض في مسافة ، على مقدار من السرعة [وأخرى معها على مقدارها من السرعة[3]] وابتدأتا معاً ، وتركتا معاً ، فإنها يقطعان المسافة معاً . وإن ابتدأت إحداهما ولم تبتدىء الأخرى [معها فإن[4]] إحداهما تقطع من المسافة أقل مما تقطعه الأخرى ، وإن ابتدأ معها بطيء واتفقا في الأخذ والترك ، وجد البطيء قد قطع أقل ، والسريع قد قطع أكثر ، وإذا كان كذلك ، كان بين أخذ السريع الأول وتركه : إمكان قطع مسافة بعينها ، بسرعة معينة ، أو أقل منها ببطء معين ، وبين أخذ السريع الثاني وتركه إمكان أقل من ذلك بتلك السرعة المعينة بحيث يكون هذا الإمكان جزءاً

---

(١) طرقا : الأصل .

(٢) الطريق الأول : الأصل .

(٣) من (ط) .

(٤) معها ولكن تركتا معاً فإن (م) .

من الإمكان [الأول(١)] وإذا كان كذلك كان هذا الإمكان قابلاً للزيادة والنقصان ، فوجب كونه أمراً [موجوداً لا محالة](٢) .

فإن قال قائل : إنكم في مشرع هذا الاستدلال فرضتم ثلاثة أشياء :

أولها : الحركتان المتساويتان في السرعة والبطء ، المتساويتان في الأخذ والترك . وزعمتم : أنها لا بد وأن يتساويا في مقدار المسافة .

وثانيها : الحركتان المتساويتان في السرعة والبطء ، المختلفتان في وقت الأخذ ، المتساويتان في وقت الترك . زعمتم : أن هذا السريع الثاني لا بد وأن يقطع مسافة أقل مما قطعه السريع الأول .

[وثالثها : الحركتان المتساويتان في الأخذ والترك المختلفتان في السرعة(٣)] والبطء . زعمتم : أن البطيء لا بد وأن يقطع أقل مما قطعه السريع . فما الفائدة في هذا البرهان من الوجوه الثلاثة [من الفرض(٤) ؟] قلنا : الفائدة فيها : هي أن بالفرض الأول ، ثبت وجود هذا الأمر الذي سميناه بالزمان ، وبالفرض الثاني ثبت أن هذا الإمكان [مساوي(٥)] لنفس الحركة ، ولنفس بطئها وسرعتها ، ولنفس مقدار المتحرك(٦) . وبالفرض الثالث ثبت أن هذا الإمكان أمر مغاير لمقدار المتحرك ، ولمقدار المسافة . وعند هذا يحصل تمام المقصود .

وبيان هذا الكلام : أنا إذا فرضنا أولاً(٧) وجود حركتين متساويتين في البطء والسرعة ، متساويتين في الأخذ والترك . وزعمنا : أنه متى كان الأمر كذلك ، وجب حصول التساوي في مقدار المسافة ، فعند هذا يظهر أنه حصل

---

(١) من (ط) ، (س) .
(٢) وجودياً (ت) لا محالة سقط (ط ، س) .
(٣) سقط (ط) .
(٤) سقط (ط) .
(٥) مساوي (ت) مغاير (س ، ط) .
(٦) الحركة (ت) المتحرك (س) .
(٧) من (س) .

بين أخذ هذا السريع وتركه ، إمكان قطع مثل هذه المسافة بمثل هـذه السرعـة ، وأن في مثل هذا القدر من الإمكان ، وبمثل هذه السرعة ، لا يمكن أن يـزاد على هذه المسافة ، ولا أن ينقص منها ، فهـذا الإمكان لـه في نفسه خصـوصية ، ولا يقبل حركة بهذا القدر من السرعة ، إلا في مثل هـذا القدر من المسـافة[1] ، ولا يقبل الأزيد منهـا ، [ولا بمثل الأقـل منها[2]] ، فهـذا الإمكان لـه في حد ذاتـه خصـوصية وحقيقـة ، باعتبـارها حصـل له هـذا الامتياز والاختصـاص . وأما الفرض الثاني وهو [وجود[3]] حركتين متساويتين في السرعة والبطء ، مختلفتـين في الأخذ ، متساويتين في الترك ، فههنـا السريـع الثاني[4] يقـطع من المسافـة ، أقل .

وغرضنا منه أمران :

الأول : إن الإمكـان الذي يحصـل فيه هـذا السـريع الثـاني ، جـزء من الإمكان الذي يحصل فيه السريع الأول ، فيكـون هذا الإمكـان قابـلاً للتطبيق وللزيادة والنقصان ، فوجب كونه موجوداً قابلاً للمساواة والمفاوتة .

والثاني : إن هذا السريع الأصغر مشارك للسريع الأكبر في كونه حركـة ، وفي كونها سريعة ، وفي مقدار المتحرك . وخالفها في مقدار هـذا الإمكان . ومـا به المشاركة غير ما به المباينة ، فيثبت أن هذا الإمكان يجب أن يكون أمراً مغـايراً لنفس ماهية الحركة ، ومغايراً لبطء الحـركة ولسرعتها ، ومغـايراً لمقـدار جوهـر المتحرك .

ومـا الفرض الثـالث وهو وجـود حركتـين مختلفتـين في السـرعة والبطء ، متساويتين في الأخـذ والترك . فـاعلم : أن غرضنـا من هذا الفـرض : بيان أن هـذا الإمكان مغـاير لمقـدار المتحرك ، ولمقـدار المسافـة ، وذلك لأنـه ظهر بهـذا

---

(١) السرعة (س) .
(٢) سقط (ط) ، (س) .
(٣) سقط (م) .
(٤) الثاني (ط) الأصغر (ت) .

الفرض أن البطيء والسريع ، إن اشتركا في مقدار المسافة ، اختلفا في مقدار هذا الإمكان . وإن اشتركا في مقدار هذا الإمكان اختلفا في مقدار المسافة ، وذلك يوجب القطع بأن مقدار هذا الإمكان أمر مغاير لمقدار المسافة . فثبت أن بسبب هذه الأمور الثلاثة من الفرض ، ظهر أن هذا الإمكان [أمر[1]] موجود مقداري ، وأنه مغاير لنفس مقدار المتحرك ، ولنفس مقدار المسافة ، ولنفس الحركة ، ولكون الحركة سريعة أو بطيئة . وذلك هو المقصود . وهذا تقرير تمام هذه الحجة .

والاعتراض عليها من وجوه :

السؤال الأول[2] : إنكم بنيتم هذه الحجة على أمور ثلاثة :

فأحدها : أن ههنا حركة سريعة وحركة بطيئة .

وثانيها : أن ههنا حركتين يبتدءان معاً ، وينقطعان معاً .

وثالثها : أن ههنا حركتين تبتديء إحداهما بعد الأخرى . ومن المعلوم : أن هذه الأمور الثلاثة لا يمكن اعتقاد حصولها إلا بعد الجزم بوجود الزمان . أما الأول : فلأن السريع هو الذي يقطع مثل ما قطعه البطيء في زمان أقل أو أزيد عما قطعه البطيء في زمان مساوي ، وأما البطيء فبالعكس من هذا الذي قلناه . ومعلوم : أن هذه الأحوال لا يتقرر ثبوتها إلا بعد تسليم وجود الزمان . وأما الثاني : وهو قولنا : في الحركتين إنهما يبتدآن معاً ، وينتهيان معاً . فمعناه : أن ابتداء وجودهما، وانتهاء وجودهما يكون في آن واحد، لكن الآن لا يعقل، ولا يوجد إلا بعد تعقل الزمان . وأما الثالث : وهو أن تبتديء إحدى الحركتين بعد الأخرى ، فمعلوم أنه لا يمكن تصور معنى القبلية والبعدية ، إلاّ بعد وجود الزمان .

إذا عرفت هذا فنقول : وجود الزمان إما أن يكون غنياً عن الاستدلال ،

---

(١) سقط (س) .

(٢) زيادة .

أو محتاجاً إلى الاستدلال. فإن كان الأول كان الخوض في هذا الدليل غنياً عنه، وإن كان الثاني فنقول : إنكم إنما بينتم وجود الزمان بهذه المقدمات .

وقد بينا أنه لا يمكن إثبات هذه المقدمات إلا بعد العلم بوجود الزمان ، فيلزم الدور ، ومعلوم أنه باطل .

لا يقال : وجود أصل الزمان معلوم بالبديهة ، فأما بيان ماهيته على التفصيل فذاك معلوم بالاستدلال ، ونحن إنما أثبتنا بهذا الدليل تفصيل ماهيته ، وحينئذ يسقط الدور . لأنا نقول : إن هذا القدر الذي سبق ذكره من الاستدلال ، لا يدل على بيان ماهيته المعينة وحقيقته المخصوصة ، بل لا دلالة فيه إلاّ على كونه أمراً موجوداً في الأعيان ، وحينئذ يعود الدور المذكور .

والسؤال الثاني على هذا الدليل : إن من مذهبكم أن المحكوم عليه بالزيادة والنقصان ، لا بد وأن يكون موجوداً . وبه أجبتم عن دليل من استدل على أن للحركات أولاً بسبب كونها قابلة للزيادة والنقصان ، ثم إن من المعلوم من الأمور المنقضية ، التي لا ثبات لأجزائها ، ولا استقرار لأقسامها ، وإذا كان كذلك ، فحينئذ لا يصح الحكم عليه بالزيادة والنقصان في نفس الأمر . بل غاية ما في الباب : أن الأمر الممتد المرتسم منه في الوهم ، يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان ، وأما الأمر الممتد من الزمان ، فلا وجود له البتة في الأعيان . وإذا ثبت هذا فنقول : الأمر الذي تريدون إثباته وهو وجود الزمان في الأعيان فإنه لا يمكن الحكم عليه بكونه قابلاً للزيادة والنقصان . والذي صدق عليه هذا الحكم ، وهو الأمر المفروض في الذهن فإنه لا يدل على كون الزمان موجوداً في الأعيان . فثبت أن هذه الحجة مغالطة .

والسؤال الثالث : هذا الدليل معارض بأمور :

أحدها : إن ما ذكرتموه معارض بنفس الزمان[1] ، فإن بين ابتداء كل زمان وبين انتهائه ، إمكاناً يتسع بمثل ذلك المقدار ، ولا يمتلىء بما هو أصغر

(١) الإتيان (ت) الزمان (ط) ، (س) ويمكن أن تقرأ الإمكان .

منه ، ولا يتسع لما هو أعظم منه ، وإمكاناً آخر أقل منه ، ولا يتسع لذلك الزمان ، ولا لما هو أعظم منه ، ويمتلىء ببعضه ، وإذا كان كذلك لزم أن يكون للزمان زمان آخر ، إلى غير النهاية . فإن قلتم : إن ذلك من عمل الوهم وحكم الخيال . فقولوا بمثله في الحركة إذ لا فرق .

وثانيها : إن ما ذكرتموه معارض بجانب المستقبل ، وذلك لأن من هذه الساعة الحاضرة إلى الغد ، حصل إمكان[1] يتسع لمقدار من الحركة الموصوفة بمقدار معين من السرعة أو البطء ، ولا يمتلىء بالأقل منه ولا يتسع للأعظم منه ، وإمكان آخر أصغر منه . فهذا يقتضي أن يكون الزمان الذي سيجيء غداً ، حاصلاً الآن ، وحاضراً في هذا الوقت . ومعلوم أن ذلك باطل . فإن قالوا : الحاضر في الحال إنما هو إمكان وجود تلك الحركات المستقبلية ، لا وجود شيء آخر يكون وعاء لها وظرفاً لها . فنقول : فلم لا يجوز أن يكون الحال في الماضي مثل ما ذكرتموه في المستقبل ؟

وثالثها : أن نقول : إن بين طرفي الطاس ، إمكاناً يتسع لمقدار معين من الأجسام ولا يمتلىء بأقل من ذلك القدر ، ولا يتسع للأزيد منه ، فوجب أن يكون ذلك الإمكان الذي يتسع لذلك القدر من الجسم أمراً موجوداً . وذلك يوجب عليكم الاعتراف بوجود أبعاد قائمة بذواتها تكون هي أمكنة لهذه[2] الأجسام . فإن قالوا : ذلك الإمكان عبارة عن إمكان وجود تلك الأجسام في أنفسها ، لا عن إمكان وجود شيء يكون ذلك الشيء ظرفاً لتلك الأجسام ووعاء لها . فنقول : فلم لا يجوز أن يكون الحال فيما ذكرتم ، كالحال ههنا ؟ وهو أن يقال : الإمكان الذي ذكرتم إشارة إلى إمكان وجود تلك الحركات المختلفة في أنفسها ، فأما إثبات أمر آخر ظرفاً لتلك الحركات ووعاء لها . فهذا ممنوع .

الحجة الثانية لهم في إثبات الزمان : التمسك بطريقة القبلية والبعدية ،

---

(١) حصل المكان يتسع المقدار (ت) .

(٢) من (س) .

واعلم[1] أن القوم ما لخصوا هذه الطريقة تلخيصاً شافياً مرتباً ، وأنا أقررها على الوجه الصحيح المعلوم ، فأقول : لا شك أن الأب موجود قبل وجود الابن ، فهذه القبلية إما أن تكون نفس وجود الأب وعدم الابن ، أو أمراً زائداً على ذلك . والأول باطل لوجوه :

أحدها : أنه يصح تعقل ذات [كل[2] واحد منها مع الذهول عن هذه القبلية ، وهذه البعدية وهذه المعية . والمعلوم مغاير لما هو غير معلوم .

وثانيها : إن هذه القبلية والبعدية : نسبة مخصوصة بين هاتين الذاتين . والنسبة بين الشيئين مغايرة لهما .

وثالثها : إن المحكوم عليه بأنه قبل[3] قد وجد قبل المحكوم عليه بأنه بعد ، والقبل من حيث إنه قبل ، لا يبقى بعد البعد ، من حيث إنه بعد .

ورابعها : إن الأشياء المختلفة [في الماهية[4]] قد تكون متشاركة في كون كل واحد منها قبل أشياء ، فإن والد الفرس قبل ولده ووالد الحمار قبل ولده ، ووالد الإنسان قبل ولده . فالفرس والحمار والإنسان ماهيات مختلفة ، وهي مع اختلافها متشاركة في كون كل واحد منها قبل ولده .

وإذا ثبت هذا فنقول : اختلافها في الماهية ، مع اشتراكها في المفهوم من القبلية ، يدل على أن كونها قبلاً وبعداً [أمور[5]] مغايرة لتلك الماهيات المخصوصة . وأيضاً : فالأشياء المتشاركة في تمام الماهية قد تكون مختلفة في القبلية والبعدية ، وذلك مثل الأب والابن ، فإنها مع اشتراكهما في تمام الماهية قد اختلفا بحسب القبلية والبعدية . والتقريب معلوم .

وخامسها : أن القبل من حيث هو قبل ، مضاف إلى البعد من حيث هو

---

(١) واعلم أنهم (ت ، م) .
(٢) من (س) .
(٣) قبل قد يبقى بعد المحكوم (ط) ، (س) .
(٤) من (ط) ، (س) .
(٥) سقط (م) .

بعد ، والشيء المحكوم عليه بهذه القبلية جوهر قائم بنفسه غير معقول الماهية بالقياس إلى غيره ، والشيء الذي يكون محكوماً عليه بأنه مقول بالماهية بالقياس إلى غيره ، مغاير للشيء الذي يكون محكوماً عليه بأنه غير مقول الماهية بالقياس إلى غيره ، وذلك يقتضي أن تكون القبلية والبعدية أموراً مغايرة لتلك الذوات .

وسادسها : أن الإله تعالى كان موجوداً قبل هذا الحادث اليومي ، ويكون أيضاً موجوداً عند دخول هذا الحادث اليومي في الوجود ، وسيبقى أيضاً بعد انقضائه وفنائه . إذا ثبت هذا فنقول : ذات واجب الوجود لذاته قد تواردت عليها هذه القبليات والبعديات والمعيات . فلو كانت هذه المفهومات نفس الذات ، لزم وقوع التبدل في ذاته(١) . وذلك محال .

فثبت بهذه الوجوه الستة : أن المفهوم من القبلية والبعدية والمعية أمور مغايرة لنفس الذات والحقيقة . وإذا ثبت هذا فنقول : هذا المفهوم الزائد إما أن يكون عدماً محضاً ، وإما أن يكون أمراً موجوداً . والأول باطل لأن كونه قبل غيره نقيض لقولنا : إنه ليس قبله ، والمفهوم من عدم القبلية عدم محض ، ونقيض العدم ثبوت . فظهر أن القبلية والبعدية : أمران زائدان على الذات ، وهما وصفان ثابتان موجودان . وإذا ثبت هذا فنقول : إما أن تكون هذه المعاني من الأمور الثابتة التي لا حصول لها إلا في الذهن ، وإما أن يقال : إنها موجودة في الأعيان . والأول باطل ، لأن الذي لا ثبوت له إلا في الذهن يكون جارياً مجرى [قولنا(٢)] الخمسة زوج ، فإن هذا المعنى وإن كان يوجد في الفرض الذهني ، والاعتبار الفكري ، إلا أن العقل جازم بأنه لا وجود له في الخارج البتة ، لكن كون الأب قبل الابن ، ليس من هذا الباب . فثبت : أن هذه القبلية والمعية والبعدية مفهومات زائدة على الذوات ، ومعان موجودة في الأعيان ، كما أنها موجودة في الأذهان . ثم نقول : هذه القبليات والبعديات إما أن تكون من الأمور التي توجد مستقلة بأنفسها ، قائمة بذواتها ، غنية عن

(١) تقديم (ت) .
(٢) من (س) .

المعروض والموصوف ، وإما أن لا تكون كذلك ، بل تكون محتاجة إلى المعروض وإلى الموصوف. والأول باطل بالبديهة، لأن القبلية والبعدية من باب النسب والإضافات ، وما كان كذلك امتنع كونها جواهر قائمة بأنفسها ، مستقلة بذواتها . فبقي القسم الثاني وهو أنه لا بد من أشياء تكون هذه القبليات والبعديات معارضة[1] لها من حيث إنها هي هي . ثم نقول : إن كل شيء فإنه لا يقبل هذا النوع من النسب والإضافات من حيث هو هو ، فإن الأب من حيث هو جوهر جسماني ، ليس قبل الابن ، ولا من حيث إنه طويل وأبيض وعالم وزاهد . فإذن لا بد من الجزم بوجود أمر تلحقه هذه القبليات والبعديات ، لحوقاً بالذات . وذلك الشيء ليس هو الحركة للوجوه الكثيرة التي ذكرناها في الفصل المتقدم .

ونزيد ههنا كلاماً آخر فنقول : إن الجزء[2] المتقدم من الحركة يمكن تعقله متأخراً وبالعكس . وأما الجزء المتقدم من الزمان فإنه لا يمكن تعقله متأخراً وبالعكس . فثبت : أن هذا الشيء الذي هو المعروض بالذات لهذه القبليات والبعديات موجود ، سيال منقضي لذاته ، وهو شيء مغاير للحركة . ولا نعني بالزمان إلاّ ذلك .

والاعتراض عليه :

[السؤال الأول[3]] لا نسلم أن القبلية والبعدية من المعاني الموجودة . أما قوله : « القبلية نقيض اللاقبلية ، ثم إن اللاقبلية عدم ، ورافع العدم ثبوت » . قلنا : يشكل هذا بالإمكان فإنه رافع للامتناع ورافع للوجوب . والامتناع عدم ، والوجوب ثبوت . فيلزم في الإمكان أن يقال : إنه لكونه رافعاً للامتناع الذي هو عدم أن يكون[4] وجوداً، ولكونه رافعاً للوجوب الذي هو

---

(١) عارضة (س) .
(٢) الجزم (م) .
(٣) زيادة .
(٤) لا يكون (ت) .

وجود ، أن يكون عدماً ، فيلزم في الشيء الواحد أن يكون عدماً ووجوداً ، وهو محال .

ثم نقول : الذي يدل على أن القبلية والبعدية لا يمكن أن يكونا من الأمور الموجودة : وجوه :

الأول : إن صريح العقل يحكم بأن كل محدَث ، فإنه مسبوق بعدمه ، وأن عدمه سابق على وجوده . وهذا يقتضي كون القبلية والسبق والتقدم وصفاً للعدم ، وما كان وصفاً للعدم ، امتنع أن يكون صفة موجودة ، لامتناع قيام الصفة الموجودة بالمعدوم المحض [والنفي الصرف[1]] . فثبت : أن القبلية والبعدية [ليست[2]] من الصفات الموجودة .

الثاني : لو كانت القبلية صفة موجودة ، لكانت تلك الصفة الموجودة بالنسبة إلى غيرها ، إما أن تكون قبلاً أو معاً أو بعداً ، ويلزم التسلسل . لا يقال : لم لا يجوز أن تكون القبلية بالنسبة إلى غيرها ، وإن كانت قبلاً ، إلا أن كونها كذلك عين ذاته . لا أنه صفة زائدة على الذات ؟ لأنا نقول : إذا حكمنا على القبلية بأنها قبل شيء آخر ، فههنا ذات القبلية هي الموضوع . ثم حكمنا عليها بأنها قبل شيء آخر هو [المحمول[3]] ، ومحمول القضية غير موضوعها لا محالة . فثبت : أن القبلية لو كانت صفة موجودة لكان كونها قبلاً بالنسبة إلى غيرها ، يمتنع أن يكون عين ذاتها ، بل لا بد وأن يكون أمراً [مغايراً[4]] لذاتها .

الثالث : إن القبلية والبعدية إضافتان . وكل واحدة منهما مقولة بالقياس إلى الأخرى وقد ثبت : أن المضافين يوجدان معاً في الأعيان وفي الأذهان . فلو كانا موجودين ، لوجب أن يوجدا معاً ، ولو وجدا معاً ، لحصل معروضاهما

---

(١) سقط (ط) ، (س) .
(٢) من (ط) .
(٣) زيادة .
(٤) من (ط) ، (س) .

معاً ، ضرورة أن الإضافة لا توجد وحدها ، بل إنما توجد عند وجود موصوفها [ومعروضها[1]] ، وحينئذ يلزم أن يقال : والبعد يوجب كونهما موجودين معاً . فيلزم أن يقال : الشيء من حيث هو قبل غيره ، يجب أن يكون موجوداً معه ، وهو محال .

الرابع : أن تقول : لما ثبت أن المضافين يوجدان معاً ، فهذه المعية إن كانت وصفاً زائداً عليهما ، كان ذلك الزائد أيضاً معهما ، فتكون هذه المعية الثانية زائدة ، ولزم التسلسل . وإن لم يكن وصفاً زائداً ، فلم لا يجوز مثله في سائر المعيات والقبليات ؟ لا يقال : إن كون المضافين معاً ، نفس ذاتيهما . لأنا نقول : إذا قلنا : المضافان يوجدان معاً . فهو قضية موضوعها : قولنا المضافان . ومحمولها قولنا يوجدان معاً . والمحمول [في كل قضية[2]] غير الموضوع [لامتناع حمل الشيء الواحد بالاعتبار الواحد على نفسه[3]] . وعلى هذا التقدير فإنه يبطل هذا العذر . فثبت بهذه الوجه : أن القبلية والبعدية لا يمكن أن يكونا من الصفات الموجودة في الأعيان .

السؤال الثاني : إن هذا الدليل الذي ذكرتم يقتضي إثبات زمان للزمان . وبيانه : وهو أن بعض أجزاء الزمان سابق على البعض ، وظاهر أن ذلك السبق ليس بالعلية ولا بالذات ، لأن السبق الذي يكون بالعلية وبالذات يجوز أن يوجد المتقدم فيه مع المتأخر . والجزء السابق من الزمان يمتنع أن يوجد مع الجزء المتأخر ، بل تقدم الأمس على اليوم كتقدم الجزء السابق من الحركة على الجزء اللاحق منها ، فإن كان هذا النوع من التقدم لا يتقرر إلا مع الزمان ، لزم أن يكون للزمان زمان آخر ، وإلا فجوزوا مثله فيما ذكرتم .

الحجة الثالثة في إثبات الزمان : وهو دليل ، رتبناه للقائلين بإثبات الزمان . فنقول : إنا نعلم بالضرورة : أن ههنا شيئاً ينقسم إلى السنين تارة وإلى

---

(١) سقط (ط) ، (س) .
(٢) سقط (ط) ، (س) .
(٣) سقط (ط) ، (س) .

الشهور أخرى ، وإلى الأيام تارة ، وإلى الساعات أخرى ، والعلم بذلك أجلى العلوم البديهية وأظهرها ، ونعلم أن ذلك الشيء يعد بالسنين ، وأن السنة تعد بالشهور ، وتقدر بها [وأن الشهر يعد بالأيام ويقدر بها . وأن اليوم يعد بالساعات ويقدر بها[1]] وكيف لا نقول ذلك . وكل من له سمة من العقل ، فإنه يعلم أن له من السنين كذا ؟ وأن الشهور المنقضية من هذه السنة التي نحن فيها كم هي ؟ [وأن الشهور الباقية كم هي ؟ وأن الأيام من الشهر كم هي ؟ والباقية (كم هي ؟][2] وأن الساعات المنقضية من هذا اليوم كم هي ؟ والباقية كم هي ؟ .

وإذا ثبت هذا فنقول : قضت بدائه العقول بصحة هذه التقسيمات ، وكل من تشكك في صحتها ، قضي عليه بالجنون التام [والعته الشديد[3]] ثم نقول : هذا الذي حكم عليه العقل بكونه مورداً لهذه التقسيمات . إما أن يكون عدماً محضاً ، ونفياً صرفاً ، وإما أن لا يكون كذلك ، بل يكون موجوداً وثابتاً ومتحققاً ، والأول باطل ، لأن العدم المحض لا يمكن تقسيمه إلى الأجزاء والأبعاض [ولا يمكن وصف تلك الأبعاض والأجزاء[4]] بأنه أزيد من غيره ، أو أنقص من غيره . ومعلوم أن صريح العقل يحكم بأن السنة أطول من الشهر ، والشهر أطول من اليوم ، واليوم أطول من الساعة . وأيضاً : فصريح العقل يقضي على هذا الشيء بأن منه ما مضى ، ومنه ما هو مستقبل . وصريح العقل يقضي بأن الماضي هو الذي كان حاضراً ، وقد انقضى . والمستقبل هو الذي يتوقع حضوره ، ولم يحضر بعد . فلو لم يكن لهذا الشيء حضور وحصول البتة ، لامتنع أن يحكم العقل عليه بكونه ماضياً ومستقبلاً ، وحيث حكم صريح العقل عليه بذلك . علمنا أنه ليس عدماً محضاً [ونفياً صرفاً[5]] ، بل لا بد وأن يكون موجوداً . ثم نقول : الموجودات على قسمين : منها ما هو قار

---

(١) سقط (ط) ، (س) .

(٢) سقط (س) .

(٣) سقط (ط) ، (س) .

(٤) سقط (ت) .

(٥) سقط (ط ، س) .

الوجود ، ومنها ما لا يكون كذلك ، والمراد من قولنا : فإن الوجود : هو الذي تكون أجزاؤه حاصلة معاً . والمراد من قولنا : غير قار الوجود : ما لا يكون كذلك . فنقول : هذا الشيء الذي يمكن تقسيمه إلى السنين ، والشهور والأيام والساعات ليس من الموجودات التي تكون قارة الوجود ، بدليل أن بديهة العقل حاكمة بأنه لا يوجد جزءان منه [معاً[1]] فلا يمكن حصول سنتين معاً ولا [حصول[2]] شهرين ، ولا حصول يومين ، ولا حصول ساعتين معاً . ولا يمكن أيضاً أن يجتمع في الوجود منها جزءان ، وإن كانا أصغر الأجزاء ، بل كل اثنين يفرضان ، فإنه لا بد وأن يكون أحدهما متقدماً على الآخر ، وإنه لا بد عند حصول أحدهما ، أن لا يكون الآخر حاصلاً ، وكل ذلك معلوم في البديهة ، بشرط [حصول[3]] التأمل الصافي ، واستحضار مفهومات هذه الألفاظ في الذهن . فيثبت : أن هذا الشيء المسمى بالمدة والزمان موجود ليس قار الوجود ، لكن ثبت أن الجسم وكمه وكيفه وأينه ووضعه ومضافه وسائر مقولاته ، أمور قارة ، فوجب القطع بأن هذا الشيء المسمى بالمدة والزمان أمر مغاير لهذه الأشياء بأسرها . ثم نقول : هذا الشيء إما أن يكون هو الحركة أو صفة من صفات الحركة ، أو شيء مغاير للحركة ولجميع صفات الحركة . والأول باطل للوجوه الكثيرة التي شرحناها وقررناها في الفصل المتقدم .

والذي نزيده الآن أن نقول : لا معنى للحركة إلا حصولات متعاقبة في أحياز متعاقبة متلاصقة ، ولا معنى لتعاقب تلك الحصولات ، إلا حصول بعضها عقيب البعض في الأزمنة المتوالية ، لكن تواليها في تلك الأزمنة إضافة بينها وبين تلك الأزمنة [والإضافة بينها وبين الأزمنة متأخرة عن تقرر حصول تلك الأزمنة[4]] فثبت : أن الحركة مفتقرة في تحقق ماهيتها إلى الزمان ، وأما الزمان فإنه غني في ذاته عن الحركة ، لأنه يمكننا فرض مدة خالية عن جميع الحركات

---

(١) من (س) .
(٢) من (م) .
(٣) سقط (س) .
(٤) من (ط) ، (س) .

وجميع التغيرات ، وهذا يوجب القطع بأن الزمان أمر مغاير للحركة .

وأما بيان أنه[1] لا يجوز أن يكون الزمان عبارة عن صفة من صفات الحركة : فهو أن صفة الحركة مفتقرة في تحققها إلى حصول الحركة ، فلو كان الزمان عبارة عن صفة من صفات الحركة ، لكان الزمان مفتقراً في تحقق ماهيته إلى تحقق الحركة . لكنا قد بينا : أن الحركة مفتقرة في تحقق ماهيتها إلى تحقق الزمان ، فيلزم الدور وهو محال . وأيضاً : فقد بينا : أن الزمان غني [في تحقق ماهيته[2]] عن الحركة ، لكن كل ما كان من صفات الحركة ، فهو مفتقر في تحقق حقيقته إلى الحركة . ينتج : أن الزمان والمدة يمتنع أن يكون عبارة عن صفة من صفات الحركة . فثبت : أن الزمان موجود غير قار الذات[3] وثبت : أنه ليس بحركة ولا صفة من صفات الحركة ، بل هو كالظرف [والوعاء[4]] للحركات والتغيرات . ولا نريد بالزمان الذي حاولنا إثباته إلا ذلك .

واعلم أنا كنا ألزمنا على الدليلين الأوليين افتقار الزمان إلى زمان آخر ، إلى غير النهاية ، فيجب أن يعلم ههنا : أن ذلك السؤال غير لازم على هذا الدليل . وذلك لأنا ههنا ادعينا حصول العلم الضروري ، بحصول شيء يقسم إلى السنين والشهور والأيام والساعات ، ثم بينا أن ذلك الشيء ليس كذا ولا كذا ، فثبت أنه شيء آخر وهذا الكلام إنما يلزم عليه إثبات زمان للزمان ، لو حكمت فطرة العقل بأن الشيء الذي سميناه بالزمان له ظرف آخر ، ولما لم يحصل هذا المعنى في بدائه العقول ، بل بديهة العقل دافعة لذلك ، علمنا : أن هذا السؤال غير لازم على هذا الوجه .

الحجة الرابعة في إثبات الزمان : [أن تقول : اعلم[5]] أنا قبل الخوض في المقصود نقدم مقدمة نافعة لنا في هذا المطلوب ، وهي في البحث عن حقيقة

---

(١) أن الزمان لا يجوز (س) .
(٢) سقط (ط ، س) .
(٣) الوجود (س) .
(٤) من (ط ، س) .
(٥) سقط (س) .

التوقيت . فإن الرجل قد يقول لغيره : آتيك إذا طلعت الشمس ، وآتيك إذا جاء الربيع . وتحقيق هذا المعنى : إن مجيء الرجل مجهول ، وطلوع الشمس معلوم ، فيقرن هذا المجهول بذلك المعلوم ليصير ذلك المجهول بسبب هذا الاقتران معلوماً ، ولهذا المعنى قال أهل التحقيق : « التوقيت عبارة عن قرن متجدد موهوم ، بمتجدد معلوم ، إزالة للإيهام » .

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول : إن البديهة الصحيحة ، والفطرة الأصلية حاكمة بصحة هذا التوقيت ، وعليه مدار الأمر في التواريخ المستقبلة ، فإنها عبارة عن تعريف وجود الأشياء التي تكون مجهولة الوقوع ، بالأوقات المعلومة المستقبلة . وكذا القول في التواريخ الماضية ، فإنها عبارة عن تعريف وقوع الأشياء[1] التي يكون وقوعها مجهولاً بالأوقات المعلومة الماضية .

إذا عرفت هذا فلنبحث عن معنى قولهم : آتيك إذا طلعت الشمس . فإنه لا معنى[2] لهذا الكلام إلا أن القائل يقول : آتيك في الوقت الذي تطلع فيه الشمس ، وهذا تصريح بإثبات وقت واحد بعينه يحصل فيه مجيء هذا القائل ، ويحصل فيه طلوع الشمس . فنقول : ذلك الوقت الذي حكمت الفطرة السليمة . بجعله ظرفاً لهذا المجيء ، ولطلوع الشمس . إما أن يكون شيئاً باقياً ثابتاً ، أو شيئاً سيالاً منقضياً ، والأول باطل ، وإلا لكان حاصلاً في الحال ، فوجب أن لا يكون منتظراً ولا مستقبلاً . وبديهة العقل حاكمة بأن ذلك الوقت غير حاضر في الحال بل هو منتظر الوجود . فثبت أنه أمر سيّال . ثم ذلك السيال إما أن يكون [شيئاً[3]] من جنس حركات الأفلاك والكواكب ، أو صفة من صفاتها ، أو يكون موجوداً مغايراً لهذين القسمين . والأول باطل ، لأن ذلك الوقت شيء حكمت الفطرة السليمة بكونه ظرفاً للحركة الفلكية ، وظرف الحركة الفلكية لا يكون نفس الحركة الفلكية ، فإنه لما قال: آتيك إذا طلعت الشمس . فمعناه : آتيك في الوقت الذي يكون ظرفاً لطلوع الشمس . وأما

---

(١) الأشياء المجهولة الوقوع (م ، ت) .
(٢) لا نفهم (ط) ، (س) .
(٣) سقط (س) .

القسم الثاني : وهو أن يكون ذلك الشيء صفة من صفات الحركة الفلكية ، فهو أظهر فساداً ، لأن ذلك الشيء ظرف للحركة الفلكية ، والحركة الفلكية [جارية مجرى الظرف[1]] بجميع صفاتها ونعوتها ، فلو كان الظرف شيئاً من صفات تلك الحركة ، لزم كون[2] الشيء الواحد بالنسبة إلى الشيء الواحد ظرفاً له ومظروفاً له . وهو محال. وأيضاً: فلو قال قائل: إنه تعالى يفعل الفعل الفلاني عند وقوف الأفلاك والكواكب عن حركاتها ، لم يكن هذا الكلام كلاماً معلوم الفساد والبطلان في بديهة العقل . فلو كان هذا الظرف شيئاً من الحركات الفلكية[3] أو شيئاً من أحوال تلك الحركات . لكان هذا الكلام مقطوع الفساد في بديهة العقل . لأن حصول الحادث لا في وقت معين : معلوم الامتناع في البديهة . وأيضاً : فلا حال من أحوال الحركة الفلكية ، ولا صفة من صفاتها ، إلا وصريح العقل يحكم بأنها وقعت في الوقت الفلاني . في الماضي ، أو سيقع في الوقت الفلاني في المستقبل .

فثبت بما ذكرنا : أن ذلك الظرف ليس هو الحركة الفلكية ، ولا صفة[4] من صفاتها . فثبت : وجود موجود سيّال ، ليس هو الحركة الفلكية ولا صفة من صفاتها . وذلك هو الزمان .

فإن قيل : إنكم بنيتم هذا على أن المراد من قول القائل : آتيك عند طلوع الشمس ، هو آتيك في الوقت الذي تطلع فيه الشمس . ونحن لا نرضى بهذا التفسير ، بل نفسره بوجه آخر فنقول : المراد منه آتيك إتياناً مقارناً لطلوع الشمس ، أو مع طلوع الشمس . وعلى هذا التقدير فإنه يبطل ما ذكرتم . وأيضاً : فهذه الحجة مبنية على كلام يذكره أهل العرف ، ومثل هذا مما لا يلتفت إليه .

والجواب عن الأول : إن تلك المقارنة والمعية [ليست في الماهية[5] ولا في

---

(١) من (س) .
(٢) لزم كون كل واحد منهما ظرفاً للآخر (م ، ت) وفي (ط) ظرفاً للآخر .
(٣) الفلكية حاصلة حال كونها معدومة محال في العقول وأيضاً . . . (ت ، م) .
(٤) شيء (س) .
(٥) سقط (ط) .

أمر آخر ، بل لا معنى لتلك المقارنة والمعية ، إلا حصولها في وقت واحد وزمان واحد ، وحينئذ [يرجع [1] كل ما ذكرناه .

والجواب عن السؤال الثاني : أن نقول : المناظرات لا معنى لها إلاّ تركيب علوم ضرورية ، لغرض استنتاج المطالب المجهولة الفطرية [2] منها ، وذلك لا يتم إلا عند الاعتراف بصحة القضايا البديهية . وهذه المسألة لما تأملنا علمنا : أن صحة هذا التوقيت أمر تحكم به جميع العقول السليمة ثم لما تأملنا ، علمنا : أن صحة هذه المقدمة البديهية ، توجب القول بوجود الزمان بالطريق الذي لخصناه . فكان هذا الكلام من أظهر الدلائل ، وأقوى البراهين في إثبات هذا المطلوب . وبالله التوفيق .

---

(١) سقط (ط) .
(٢) النظرية (س)

الفصل الرابع
في
البحث عن ماهية الزمان

الـذي ذهب إليه « أرسـطاطاليس » وارتضـاه المعتبرون [من أتبـاعـه[1]] كـأبي نصر الفـارابي ، وأبي علي بن سينـا : أنه مقـدار حركـة الفلك الأعـظم . وقال : [الشيخ[2]] أبو البركـات البغدادي [صـاحب المعتبر[3]] : إنـه مقدار امتـداد الوجـود . وقال قـوم [آخرون[4]] : إنـه عبارة عن نفس حـركـة الفلك الأعظم . وقال آخرون : إنه لا معنى للزمـان إلا مجرد التـوقيت على مـا فسرنـاه وكشفنا عن معناه . وقال آخرون : كما أن النقطة تفعل بحركتهـا الخط فكذلـك الأن يفعل بحركته الزمان . وكما أن النقطة إذا فعلت بحركتها الخط كانت واصلة [لأحد قسمي ذلك الخط بالقسم الثاني . وإذا وقفت تلك النقطة كانت فـاصلة لذلك الخط وقاطعة له[5]] فكذلـك الآن ، إذا فعل بحـركته الـزمان ، كـان آناً واصلاً[6] وإذا فرض حدوثه في الزمان المتصل كان آناً فاصلاً . وقالت طـائفة[7] عظيمة من قدماء الحكماء : الزمان جوهر أزلي واجب الوجـود لذاتـه ، ولا تعلق

---

(١) من (ط ، س) .
(٢) سقط (ط) ، (س) .
(٣) سقط (ط) ، (س) .
(٤) سقط (ط) ، (س) .
(٥) من (ط) ، (س) .
(٦) فاصلاً (ت ، م) .
(٧) وقال قوم عظيم (س) .

له في ذاته ، ولا في وجوده ، لا بالفلك ولا بالحركة ، وإنما الفلك بحركته يقدر أجزاؤه كما أن الفنجانة تقدر بسبب أحوالها المختلفة أجزاء الليل والنهار . ثم قالوا : هذا الجوهر القائم بالنفس ، إن حصل فيه شيء من الحركات ، ويقدر امتداد دوامه بسبب تلك الحركات سمي زماناً ، وأما إن خلى عن مقارنة الحركات ولم يحصل فيه شيء من التغيرات فهو المسمى بالدهر والأزل والسرمد .

فهذا تفصيل مذاهب الناس في هذا الباب .

ولنتكلم الآن في أن الزمان هل يعقل أن يكون مقداراً للحركة الفلكية كما هو قول « أرسطاطاليس » وأتباعه ؟ .

فنقول : هذا المذهب عندنا باطل . ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : إن الحركة الفلكية الأولى ، لما افتقرت إلى الزمان . فذلك الافتقار إما أن يكون لا لأجل كونها حركة ، وإما أن يكون لأجل كونها حركة ، [والقسمان باطلان ، فبطل القول بكون الزمان مقداراً للحركة . وإنما قلنا :[1] إن] القسم الأول باطل ، لأن الحركة من حيث إنها حركة عبارة عن الانتقال من حال إلى حال [آخر[2]] وإذا كان كذلك فالحركة من حيث إنها حركة لا تقرر ماهيتها ، ولا تحصل حقيقتها ، إلا عند حصول تعاقب القبليات والبعديات . وهذا المعنى لا يحصل إلا بسبب الزمان [فثبت أن الحركة[3]] من حيث هي حركة مفتقرة إلى الزمان ، وإذا ثبت هذا ، فحينئذ لم يكن حصول الزمان لبعض الحركات ابتداء ، وللباقي بالتبعية، أولى من العكس . لأن جهة الاقتضاء لما لم تكن إلا [مجرد[4]] كونها حركة ثم إن هذا المعنى أمر مشترك فيه بين الكل على السوية ، كانت جهة الاقتضاء ، حاصلة في الكل على السوية ،

---

(١) من (ط) ، (س) .
(٢) سقط (ط) ، (س) .
(٣) سقط (م) ، (ت) .
(٤) من (ط) ، (س) .

وعلى هذا التقدير فيمتنع أن يتخصص به بعض الحركات دون البعض ، وحينئذ إما أن [يجب أن[1]] يحصل لكل حركة زمان على حدة ، أو يحصل للكل زمان [واحد[1]] بعينه ، أو لا يحصل الزمان لشيء منها . والقسم الأول باطل من وجهين :

أحدها[2] : إن على هذا التقدير يلزم أن لا تكون هذه الساعة الواحدة ساعة واحدة ، بل تكون ساعات كثيرة بعدد الحركات الموجودة في العالم الأعلى ، والعالم الأسفل ، ومعلوم أن ذلك باطل ، فإنا نعلم [بالضرورة[4]] أن هذه الساعة ليست إلاّ ساعة واحدة .

والثاني : إن تلك الأزمنة لما وجدت معاً ، فمعيتها لا بد وأن تكون لزمان آخر محيط بها ، وذلك محال ، لأنه يؤدي إلى[5] التسلسل . وأيضاً : فبتقدير تسليم جواز التسلسل فالمحال لازم، لأن الأمر الذي لأجله حصل اجتماع كل الأزمنة ، لا بد وأن يكون محيطاً بجميعها ، والمحيط بجميع الأزمنة ، وجب أن لا يكون زماناً . لأنا قد حصرنا الأزمنة بأسرها في ذلك المجموع ، فالمحيط بها الخارج عنها ، لا بد وأن يكون[6] زماناً ، لكن [قد ثبت أن الشيء[7] الذي يقتضي المعية والقبلية والبعدية هو الزمان ، فذلك الخارج يجب أن يكون زماناً [وأن لا يكون زماناً[8] وهذا خلف . محال .

وأما القسم الثاني وهو أن يحصل زمان واحد قائم بجميع الحركات . فهذا أيضاً محال . ويدل عليه وجوه :

الأول : إن حلول العرض الواحد في المحال الكثيرة محال .

والثاني : إنه إذا عدمت حركة ، فقد عدم مقدارها ، والحركة الثانية التي هي باقية موجودة ، يكون مقدارها أيضاً موجوداً ، فلو كان مقدار جميع الحركات

---

(1) من (س) .
(2) من (م) .
(3) أحدها (ت ، م) .
(4) من (ط) ، (س) .
(5) يلزم (ت ، م) .
(6) وأن لا يكون (ت) .
(7) من (ط) ، (س) .
(8) من (ط) .

مقداراً واحداً بالعدد ، لزم كون الشيء الواحد موجوداً معدوماً معاً . وهو محال .

والثالث : إن الحركات المختلفة تكون مقاديرها مختلفة . فلو كان مقدار جميع الحركات شيئاً واحداً مع أنها مقادير مختلفة لزم أن يكون الشيء الواحد وحده بحسب الشخص . تكون له حقائق مختلفة . وذلك محال . وأما القسم الثالث : وهو أن [يقال : إن[1]] الشيء الذي هو زمان لجميع الحركات ، لا يكون عارضاً لشيء من الحركات ، بل يكون مبايناً عنها بأسرها [إلا أن الحركات تقع فيها وتتقدر بها . فهذا هو المطلوب . وعند هذا يظهر فساد[2]] قول من يقول : الزمان عرض قائم بحركة الفلك الأعظم ، بل هو تصريح بأن الزمان غني عن كل الحركات . وهو المطلوب .

وهذا الكلام قوي في إثبات هذا المطلوب .

واعلم أن الشيخ الرئيس ذكر هذه الحجة في الشفاء لا على هذا الوجه [التام في التقرير والتحرير ، لكن][3] ذكرها ناقصة مشوشة . ثم إنه أجاب عنها ، [في فصل آخر[4]] ونحن ننقل جوابه بلفظه ، ثم ننظر فيه على سبيل الإنصاف : [أنه هل يكفي في دفع هذا الكلام أم لا ؟[5]] قال : في [كتاب[6]] الشفاء : « والذي قيل : أنه إن كان للزمان وجود ، وجب أن تتبع كل حركة [زمان فتكون كل حركة[7]] تستتبع زماناً . فالجواب عن ذلك : أنه فرق بين أن يقال : إن الزمان مقدار لكل حركة ، وبين أن يقال : إن ذات الزمان البتة[8] متعلقة بكل حركة ، وأيضاً فرق بين أن يقال : إن ذات الزمان متعلقة بالحركة على سبيل العروض لها ، وبين أن يقال : إن ذات الحركة متعلق بها الزمان على سبيل أن الزمان يعرض لها . أما الأول فلأنه ليس من شرط ما تقدر الشيء أن يكون عارضاً له وقائماً به ، بل ربما قدر المباين بالموافاة والموازاة لما

---

(١) من (س) .
(٢) من (س ، ط) .
(٣) سقط (س ، ط) .
(٤) من (ط ، س) .
(٥) سقط (ط) ، (س) .
(٦) سقط (ط) ، (س) .
(٧) من (ط) ، (س) .
(٨) إن آنيته متعلقة (م ، ت) وإن البتة (س) .

هو مباين لـه ، وأما الثـاني فلأنـه ليس أمر إذا تعلق ذات شيء بـطبيعة شيء ، يجب أن لا تخلو طبيعـة الشيء عنه . ونحن إنما تبرهن لنـا من أمر الـزمان أنـه متعلق الحركة وهيئة لها . ومن أمر الحركة : أن كل حركة فـإنها متقدرة بـزمان ، وليس يلزم من هذين أن تكون كل حركة ، فإنه يتعلق بها زمان يخصها ، ولا أن كل ما قدر شيئاً فهو عارض لـه ، حتى يكون لكـل حركـة زمان عـارض لذاتهـا بعينه ، بل الحركات التي لها ابتداء وانتهـاء لا يتعلق بها الـزمان . نعم إن وجـد الـزمان لحـركة عـلى صفة يصلح أن يتعلق بهـا وجـود الـزمـان تقـدر بـه سـائـر الحـركات ، وهـذه الحركـة يجب أن تكون حـركة يصـح عليها الاستمـرار ، ولا يحصـل لهـا بـالفعـل أطـراف ، ثم [إن الشيـخ الـرئيس[1]] أطنب في الكـلام [وطـول[2]] إلى أن قال : « فـالزمـان وجوده متعلق بحـركة واحـدة يقدرهـا ، ويقـدر أيضاً سـائر الحـركات ، وذلـك كالمقـدار الموجـود في جسم ، فإنـه يقدره ويقدر أيضاً ما يحاذيه ويوازيه » هذا نص كلامه .

وأقول : [حاصـل[3]] هذا التـطويل[4] يـرجع إلى حـرف واحد ، وهـو أنه : لم لا يجوز أن يقـال : الزمـان عبارة عن مقـدار حركـة معينة ، ثم إن تلك الحركة تتقدر بذلك المقدار ابتداء ، ثم بواسطة تقدر تلك الحركة بـذلك المقـدار تتقدر أيضاً سائر الحركات بذلك الزمان ؟ فهـذا هو الحاصل من هذه الكلمـات الطويلة .

واعلم أنا حررنا ذلك الدليل بحيث لا يتوجه عليه هذا السؤال ، وذلـك لأنا بينا أن افتقار الحركة إلى الزمان ، ليس لكونها حركة مخصـوصة ، بـل لكونها حركة فقط . وهذا المعنى أمر مشترك فيه بـين جميع الحـركات . وحينئـذ يلزم أن يقال : إن جهة الاقتضاء والافتقار حاصلة في جميع الحركات على السوية من غير

---

(١) من (ط) ، (س) .
(٢) سقط (م) ، (ت) .
(٣) سقط (ط) .
(٤) التأويل (ط) .

تفاوت أصلاً، ومتى كان الأمر كذلك ، امتنع أن يقال : إن ذلك الزمان حصل لبعض تلك الحركات دون البعض .

واعلم أن غرضنا من نقل كلام الشيخ أن نبين : أنا إنما حررنا ذلك الدليل على وجه لا يتعلق به كلام الشيخ ولا يقدح فيه . ثم إنا بعد التنبيه على هذا المقصود ، نبين أن هذا الكلام الذي ذكره مختل من وجه آخر . وتقريره : أن المعقول من مقدار الحركة [هو مقدار امتداد الحركة[1]] لأنا إن لم نفسر مقدار الحركة بهذا المعنى ، لم يتلخص من قولنا : مقدار الحركة مفهوم ملخص معين ، وإذا عرفت هذا فنقول : [المفهوم من امتداد وجود الشيء بقاؤه واستمراره ودوامه . إذا ثبت هذا فنقول[2] :] من المعلوم بالضرورة أن دوام وجود الشيء يمتنع أن يكون موجوداً مبايناً عنه ، حاصلاً في غيره . وذلك لأن الناس اختلفوا في أن بقاء الشيء واستمراره ، هل هو صفة زائدة على وجوده أم لا ؟ فمنهم من نفى كونه صفة زائدة ، ومنهم من أثبتها . وكل من قال بذلك قال : إن تلك الصفة حاصلة في ذلك الشيء ، ويمتنع كونها حاصلة في شيء آخر ، وليس في العقلاء واحد يجوز أن يقول : إن دوام وجود الشيء لا يكون حاصلاً فيه بل في غيره ، وإذا ثبت أن دوام وجود الشيء يجب أن يكون فيه لا في غيره ، فمقدار هذا الدوام لا معنى له إلا كيفية من كيفيات هذا الدوام ، فكانت هذه الكيفية ـ بامتناع المباينة ـ أولى .

فثبت بما لخصناه : أنا متى فسرنا الزمان بمقدار الحركة[3] كانت بديهة العقل حاكمة بأن مقدار كل حركة يجب أن يكون قائماً بتلك الحركة ، وأنه يمتنع أن يحصل هناك مقدار واحد يكون قائماً بواحد منها ، وتكون سائر الحركات في أنفسها خالية عن مقاديرها . أما قول الشيخ : « إن المقدار الموجود في جسم يقدره [ثم تتقدر[4]] سائر الأجسام بواسطته » فنقول : هذا مغالطة محضة ،

---

(١) من (م) .
(٢) من (م) ، (س) .
(٣) العبارة من (ط) .
(٤) من (ط) .

وذلك لأنه [لما كان[1]] لكل كل واحد من تلك الأجسام مقدار على حدة ، فكذلك ههنا وجب أن يكون لكل واحد من هذه الحركات مقدار على حدة .

وعلى هذا التقدير : إذا قلنا : الزمان عبارة عن مقدار الحركة ، لزم القطع بحصول الأزمنة الكثيرة دفعة واحدة ، وحينئذ تعود المحاولات المذكورة .

فإن قال قائل : هذا الكلام إنما يلزم ، إذا قلنا : الزمان نفس مقدار الحركة ، ونحن لا نقول [بذلك بل نقول إن[2]] لكل واحد من الحركات مقدار خاص بها على حدة . وههنا شيء آخر مباين عن الكل ، هو المقتضى لحصول تلك المقادير ، وذلك الشيء هو الزمان . فنقول : هذا مدفوع من وجهين :

الأول : إن مذهبكم أنه لا حقيقة للزمان إلا مقدار الحركة ، فلما أبطلنا عليكم هذا الكلام ، تركتم في هذا السؤال ، ذلك المذهب ، وقلتم : الزمان عبارة عن [المعنى[3]] المقتضي لمقدار الحركة ، ومن المعلوم أنه فرق بين مقدار الحركة وبين المعنى المقتضي لمقدار الحركة . فإن قلتم : الزمان معنى يقتضي مقدار الحركة ، كان هذا تركا لقولكم : إن الزمان هو مقدار الحركة .

والوجه الثاني في دفع هذا الكلام : هو أنا قلنا : إنه لا معنى لمقدار حركة الفلك ، إلا امتداد دوامها وامتدادها . ومعلوم[4]] أن دوام الشيء الذي يكون ممكن الوجود لا يكون إلا لدوام علته الموجدة له ، فيلزمكم على قولكم أن تقولوا : إن الزمان عبارة عن الموجود الواجب لذاته الذي هو السبب الأول ، والعلة الأولى . وذلك باطل . والله أعلم .

الحجة الثانية في إبطال قول من يقول : الزمان عبارة عن مقدار حركة الفلك :

أن نقول : إنا قد ذكرنا أنه لا يعقل من قولنا : الزمان مقدار الحركة ، إلا

(١) سقط (س) .
(٢) من (ط) .
(٣) من (ط) .
(٤) سقط (ط ، (س) .

أنه مقدار امتداد الحركة . إذا عرفت هذا . فنقول : امتداد الحركة لا وجود له في الأعيان ، وإذا كان كذلك ، امتنع أن يكون مقدار ذلك الامتداد أمراً موجوداً في الأعيان ، أما بيان أن امتداد الحركة لا وجود له في الأعيان فهو أن الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة في أحياز معاقبة ، ومن المعلوم بالبديهة أنه لا وجود لمجموع تلك الحصولات في الأعيان ، وإنما الموجود منها حصول واحد في آن واحد ، ثم ينقضي ويحصل بعده مثله . فثبت : أن امتداد الحركة لا وجود له في الأعيان .

فإن قالوا : الحركة عبارة عن كون الجسم متوسطاً بين المبدأ والمنتهى ، بحيث لا يكون حاله في آن من الآنات المفروضة في تلك المدة مشابهاً لحاله قبل ذلك ولا بعده ، وهذه الحالة باقية مستمرة . وذلك يدل على أن امتداد الحركة أمر موجود في الأعيان فنقول : الذي يحصل في الأعيان هو الحصول في هذا المعين ، ثم في حد آخر معين . وهكذا على التعاقب والتوالي ، وذلك يدل على أن امتداد الحركة لا حصول له في الأعيان ، وأما بيان أنه متى كان الأمر كذلك ، امتنع أن يكون لمقدار ذلك الامتداد وجود في الأعيان ، فالدليل عليه : أن مقدار هذا الامتداد صفة من صفات هذا الامتداد ، والموصوف إذا كان ممتنع الوجود في الأعيان ، فالصفة أولى بأن تكون ممتنعة الوجود في الأعيان ، فثبت بهذا الذي بيناه : أن مقدار الحركة يمتنع أن يكون موجوداً في الأعيان . لكن الشيخ بين بالدلائل : أن الزمان موجود في الأعيان . ينتج أنه لا شيء من الزمان عبارة عن مقدار الحركة .

الحجة الثالثة في إبطال هذا المذهب : أن نقول : الزمان لو كان عبارة عن مقدار الحركة ، لكان الزمان صفة من صفات الحركة [وكل صفة فهي[1]] محتاجة إلى الموصوف ، [ينتج أن الزمان يجب أن يكون محتاجاً إلى الحركة[2]] لكن الحركة محتاجة إلى الزمان ، لأن كل حركة فهي انتقال من حالة إلى حالة

---

(1) من (ط) ، (س) .

(2) من (س) .

أخرى وزمان الحالة المتنقل عنها يجب أن يكون مغايراً لزمان الحالة المتنقل إليها . ومتى كان الأمر كذلك ، لم تتقرر ماهية الحركة إلا عند تقرر الزمان ، وتعاقب أجزائه . وحينئذ يلزم احتياج كل واحد منهما إلى الآخر ، وذلك هو الدور الباطل [المحال[1]] .

الحجة الرابعة : إن كل عاقل يعلم بالبديهة أن الحركة اليومية ، سواء كانت حركة فلكية أو عنصرية ، فإنها إنما حصلت بذاتها ، وبجميع صفاتها في هذا اليوم ، فلو كان هذا اليوم عبارة عن صفة من صفات بعض هذه الحركات ، لكان ذلك حكماً بأن تلك الصفة حصلت في نفس تلك الصفة ، وكان ذلك قولاً بحصول الشيء في نفسه ، وأنه باطل [محال][2] .

الحجة الخامسة : لو كان الزمان مقداراً للحركة ، لكنا متى فرضنا عدم الحركة ، وجب أن يتعذر علينا فرض وجود الزمان ، لكن التالي باطل ، فالمقدم مثله [باطل[3]] بيان الشرطية : أن فرض وجود مقدار الحركة ، مع أنه لا وجود للحركة : محال في العقول . كما أن فرض وجود مقدار الجسم ، مع أنه لا جسم : محال في العقول .

وبيان بطلان التالي من وجهين :

أحدهما : إنا بينا أنا متى فرضنا كون الفلك والشمس والقمر [وسائر الكواكب واقفة[4]] ساكنة وبالغنا في تسكين كل الحركات حتى النفس والطرف [وغيرهما[5]] ، فإنا نجد في صريح العقل وجود شيء يمر كالماء السيّال ، والعلم به ضروري بعد الاعتبار .

وثانيهما : إنا إذا فرضنا عدم الفلك والشمس والقمر ، وعدم حركاتها فلا بد وأن يقع عدمها بعد وجودها ، وهذه البعدية بالزمان ، فالذهن حال ما فرض

---

(١) من (ط) .
(٢) سقط (ط) .
(٣) من (ط) ، (س) .
(٤) سقط (ط) ، (س) .
(٥) سقط (س) .

عدم جميع الحركات ، [فإنه قد[1]] تعذر عليه الانفكاك من الاعتراف بوجود الزمان .

الحجة السادسة : الزمان واجب الوجود لذاته ، وذلك يمنع من كونه متعلقاً بالحركة ، [ويمنع من كونه[2]] صفة من صفات الحركة . بيان الأول : أنه لو لم يكن واجب الوجود لذاته ، لصح طريان العدم عليه ، وكل ما صح عليه ذلك فإن بتقدير طريان العدم عليه ، يكون عدمه بعد وجوده . وهذه البعدية ، هي البعدية الزمانية . فثبت : أن الزمان موجود ، يلزم من فرض عدمه ، من حيث إنه هو : محال ، وذلك لأن فرض عدمه يوجب فرض وجوده ، وذلك يوجب الجمع بين النقيضين . وهو محال . وكل ما كان كذلك فهو واجب [الوجود[3]] لذاته ، ينتج : أن الزمان واجب الوجود لذاته .

وإذا ثبت هذا فنقول : لو كان الزمان صفة للحركة ، ومقداراً لها ، لكان الزمان مفتقراً إلى الحركة ، والمفتقر إلى الغير ، ممكن لذاته ، فيلزم أن يكون الواجب لذاته ، ممكناً لذاته . وذلك[4] محال . وأيضاً : فالذي يفتقر إليه الواجب [لذاته[5]] أولى أن يكون واجباً لذاته ، فيلزم أن تكون الحركة واجبة الوجود لذاتها ، فوجب كونها غنية عن المحل والموضع . وذلك محال .

الحجة السابعة : إن بديهة العقل كما حكمت بصحة أن يقال : الجسم [تحرك من هذه الساعة الفلانية ، فكذلك حكمت بصحة أن يقال : الجسم[6]] سكن من هذه الساعة إلى الساعة الفلانية ، وذلك يقتضي الجزم بأن نسبة الزمان إلى الحركة وإلى السكون على السوية ، وإذا كان كذلك ، امتنع أن يقال : الزمان مقدار الحركة . فإن قالوا : السكون إنما يتقدر بالزمان على

---

(1) سقط (م) .
(2) من (س) .
(3) من (ط) ، (س) .
(4) وهذا خلف (ت ، م) .
(5) من (ط) .
(6) سقط (م) .

سبيل الفرض ، بمعنى أن الشيء الذي هو الآن ساكن ، لو فرضنا أنه كان متحركاً ، بدلاً عن كونه ساكناً ، لكانت تلك الحركة واقعة في هذا القدر من الزمان . فنقول : إن هذا باطل . ويدل عليه وجوه :

الأول : إنا ذكرنا أن الشخص الغافل عن جميع الحركات التي في العالم الأعلى ، [والعالم[1]] الأسفل يجد المدة [والزمان أمراً مستمراً باقياً . وذلك يدل على أنه سواء كان الحاصل هو الحركة والسكون فإن هذه المدة[2]] تكون باقية .

الثاني : إن ماهية الحركة مفتقرة في تحققها إلى حصول الزمان ، فلو كان الزمان مفتقراً في تحققه إلى حصول الزمان[3] لزم الدور .

والثالث : إن العقل كما حكم بأن الحركة لا يمكن وقوعها ، إلا في زمان مخصوص ، فكذلك حكمه بكون الزمان ظرفاً للسكون ، لا يتوقف على استحضار معنى الحركة . بل حكم العقل بكون الزمان ظرفاً للحركة تارة ، وللسكون أخرى على السوية ، ولا نجد في العقل بين البابين تفاوتاً أصلاً . وإذا كان الأمر كذلك ، كان القول بأن كون الزمان مقداراً للسكون ، تابعاً لكونه مقداراً للحركة [حكماً محضاً[4]] .

الحجة الثامنة : لو حصل لمقدار امتداد الحركة وجود ، لكان ذلك المقدار إما أن يكون حاصلاً في الحال، أو في الماضي أو في المستقبل، والكل باطل. أما أنه يمتنع أن يكون حاضراً في الحال ، فلأن الحال الحاضر لا يقبل الانقسام ، ومقدار امتداد الحركة أمر منقسم ، وحصول المنقسم في غير المنقسم محال .

وأما الثاني والثالث فهما أيضاً باطلان لوجهين :

الأول : إن الماضي والمستقبل معدومان ، ولا شيء من المعدوم بموجود

---

(١) سقط (ط) ، (س) .
(٢) من (ط) .
(٣) إلى الحركة (م ، ت) .
(٤) سقط (ط) ، (س) .

[ينتج[1]] : فلا شيء من الماضي والمستقبل بموجود .

الثاني : وهو أن الماضي هو الذي كان حاضراً ثم انقضى ، والمستقبل هو الذي يتوقع حضوره إلا أنه بعد لم يحضر ، لكن الحاضر ليس إلا الآن ، الذي لا يقبل القسمة ، فالماضي والمستقبل على هذا التقدير ليس إلا الآنات الحاضرة ، التي صارت ماضية ، وذلك يوجب كون الزمان مركباً من الآنات المتتالية ، وهو عند القوم محال . فثبت : أن مقدار الحركة لو كان موجوداً ، لكان وجوده إما أن يحصل في الحال ، أو في الماضي ، أو في المستقبل . وثبت أن كل هذه الأقسام باطلة ، فوجب الجزم بأن مقدار امتداد الحركة لا وجود له في الأعيان البتة .

الحجة التاسعة : إنا كما نحكم بأن هذه الحركة حصلت في هذا الزمان ، فكذلك نحكم بأن هذا الجسم ، حصل في هذا الزمان ، ولا نجد في العقل تفاوتاً بين قولنا : حصلت هذه الحركة في هذا الزمان ، وبين قولنا : حصل هذا الجسم في هذا الزمان ، وإذا كان كذلك ، كانت نسبة وجود الزمان إلى الحركة ، كنسبته إلى الجسم ، وذلك يمنع من كون الزمان مقداراً للحركة .

أجاب الشيخ عنه . وقال : إنما يقال : « الجسم في الزمان » بمعنى أنه في الحركة [والحركة[2]] في الزمان » وهذا هو الذي نص عليه في كتاب عيون الحكمة . وذكره أيضاً في كتاب الشفاء .

واعلم أنه ضعيف جداً ، وذلك لأن الزمان لما كان مقداراً للحركة ، كان عرضاً موجوداً في الحركة ، والحركة عرض موجود في الجسم ، وذلك يقتضي كون الزمان موجوداً في الجسم ، فبهذا الطريق يظهر كون الزمان موجوداً في الجسم ، ولا يظهر منه معنى كون الجسم موجوداً في الزمان . والبحث إنما وقع عن معنى قولنا : الجسم موجود في الزمان . فأين أحد الكلامين من الآخر ؟ .

---

(١) سقط (م) .
(٢) من (ط) ، (س) .

الحجة العاشرة : [ذات[1] الحق سبحانه منزه عن الحركة والتغير ، ثم إنا نعلم بالضرورة : أن الله سبحانه كان موجوداً قبل [وجود[2]] هذا اليوم ، وأنه الآن موجود مع هذا اليوم ، وأنه سيبقى [موجوداً[3]] بعد [انقضاء[4]] هذا اليوم ، ولما صدق عليه سبحانه أنه كان ، وأنه الآن كائن ، وأنه سيكون [بعد ذلك[5]] ثبت أن هذه المفهومات لا تعلق لها البتة بالحركة والتغير . وأيضاً : فالجواهر العقلية موجودات مجردة عن الحركة ولواحقها . ثم إنه يصدق عليها إنها موجودة مع الباري تعالى ، ودائمة الوجود بدوامه . وكيف لا نقول ذلك ، ومدار دليل الفلاسفة في إثبات واجب الوجود لذاته : على أن العلة لا بد وأن تكون موجودة مع المعلول ؟ فيثبت : أن مفهوم المعية حاصل ههنا مع أن الحركة والتغير ممتنع الحصول ههنا ، وذلك يدل على أن الأمر الذي لأجله يحصل معاً القبلية والبعدية والمعية لا تعلق له بالحركة .

واعلم أن للشيخ ههنا فصلاً مشهوراً وذلك أنه يقول : « نسبة المتغير إلى المتغير هو الزمان ، ونسبة المتغير إلى الثابت هو الدهر ، ونسبة الثابت إلى الثابت هو السرمد » .

وسنتكلم على هذا الكلام في فصل مفرد ، إن شاء الله تعالى .

الحجة الحادية عشر : بدائه العقول شاهدة بأن الزمان ظرف للحركة ، وبدائه العقول شاهدة بأن صفة الشيء لا يكون ظرفاً للموصوف ، فوجب أن لا يكون الزمان صفة من صفات الحركة . ثم نقول : مقدار الشيء ، صفة من صفات ذلك الشيء ، ولا شيء من صفات الشيء زماناً لذلك الشيء . ينتج : أنه لا شيء مما يكون مقداراً للشيء : زماناً له . وذلك هو المطلوب .

الحجة الثانية عشر : لا شك أنه غير ممتنع في بديهة العقل ، أن يتصور أن

---

(1) من (ط) ، (س).
(2) من (ط) .
(3) من (ط) .
(4) سقط (ط) ، (س) .
(5) من (ط) ، (س) .

الفلك كان معدوماً قبل هذا الوقت ، بألف ألف سنة . ولا شك أن هذا الحكم ليس بديهي البطلان والفساد . وإذا ثبت هذا فنقول : معنى قولنا : إن الفلك كان معدوماً قبل هذا الوقت بألف ألف سنة : هو أن الوقت المتقدم على هذا الوقت الحاضر ، بمقدار ألف ألف سنة ، كان الفلك معدوماً فيه . وهذا يقتضي إضافة عدم الفلك ، وإضافة عدم حركة الفلك إلى ذلك الوقت المعين . فلو كان الزمان عبارة عن حركة الفلك ، لصار معنى هذا الكلام : أن حركة الفلك كانت معدومة ، عندما كانت حركة الفلك موجودة . ومعلوم أن هذا الكلام أولى بالفساد ، وبديهي البطلان . فلما كان قولنا : الحركة الفلكية كانت معدومة قبل هذا الوقت بألف ألف سنة ليس بديهي البطلان ، وكانت إضافة عدم الحركة إلى نفس وجودها ، وإلى [نفس[1]] وجود مقدارها بديهي البطلان ، علمنا : أن الزمان شيء مغاير للحركة الفلكية ولمقدارها . وذلك هو المطلوب .

الحجة الثالثة عشر : قال أصحاب « أفلاطون » : دل البرهان على أن الزمان قديم ، ودل البرهان على أن الحركة يمتنع أن تكون قديمة . وهذا[2] يدل على أن الزمان مغاير للحركة ، ومغاير لجميع صفات الحركة . أما بيان أن الزمان قديم : فلأنه لو كان مسبوقاً بالعدم ، لكان عدمه سابقاً على وجوده سبقاً بالزمان ، وذلك يوجب أن يكون كونها موجوداً حال كونه معدوماً ، وهو محال .

وأما بيان أن الحركة يمتنع أن تكون قديمة : فذلك لأن الحركة انتقال من حال إلى حال ، فحقيقة الحركة تقتضي كونها مسبوقة بالغير ، وحقيقة الأزلية والقدم تنافي المسبوقية بالغير ، والجمع بينهما محال . فثبت : أن الزمان قديم ، وثبت : أن الحركة يمتنع كونها قديمة ، فيلزم أن يقال : الزمان غير الحركة ، وغير مقدار الحركة ، وهو المطلوب .

الحجة الرابعة عشر : مقدار كل شيء إما عين ذاته ، وإما صفة حاصلة في ذاته ، وكون الشيء حاصلاً في نفسه محال ، وكون الشيء حاصلاً فيما هو

---

(١) من (س) .

(٢) وهذا مع (م) .

حاصل فيه أيضاً محال ، لامتناع الدور ، وإذا كان كذلك ، امتنع كون الحركة حاصلة[1] في نفسها ، ولا في مقدار نفسها . وإذا ثبت هذا فنقول : كل حركة فهي حاصلة في الزمان ، ولا شيء من الحركات [حاصلة[2]] في نفسها ولا في مقدار نفسها ، ينتج : فلا شيء من الزمان بحركة ، ولا بمقدار الحركة . وهو المطلوب .

الحجة الخامسة عشر . الزمان لا يرتفع بارتفاع الحركة ، وكل ما كان مقداراً للحركة ، فإنه يرتفع بارتفاع الحركة ، ينتج : فلا شيء من الزمان بمقدار الحركة . ولنكتف بهذا القدر من الدلائل في هذا المطلوب .

واحتج القائلون بأن الزمان عبارة عن مقدار حركة الفلك بوجوه :

الحجة الأولى : إن الزمان عبارة عن المعنى الذي باعتباره يحصل تعاقب القبليات والبعديات ، وذلك لا يتحقق إلا عند حصول التغير ، والتغير هو الحركة ، فيثبت : أن الزمان متعلق بالحركة .

والجواب : إن كون الزمان متعلقاً بالحركة مجرد [وهم[3]] كاذب ، وخيال فاسد . ويدل عليه وجوه :

الأول : إنا نصف الله سبحانه وتعالى بأنه كان موجوداً قبل العالم ، وأنه الآن موجود مع العالم ، وسيبقى موجوداً بعد انقراض العالم . وقولنا كان وكائن وسيكون : فإنه وإن أشعر بتبدل الأحوال ، وتغير الصفات ، لكنه لا يعقل حصول التبدل والتغير في حق الله تعالى ، لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته . فثبت : أن الزمان لا يستلزم حصول التغير .

الثاني : إنا نقول : هذه الحوادث كانت معدومة في الأزل ، فيحكم على هذه العدمات الأزلية بالأحكام الزمانية ، مع أن وقوع التغير في العدم المحض محال .

---

(١) حاصلة في مقدار نفسها . وإذا ثبت . . . الخ (س) .
(٢) سقط (م) .
(٣) من (ط) قول (م) .

الثالث : إنا قد ذكرنا أن الدلائل القاهرة على أن القبلية والمعية والبعدية لا وجود لها في الأعيان ، وأنها مجرد نسب يعتبرها الذهن ، ويتصورها العقل .

الحجة الثانية لهم : قالوا : إنا قد بينا في دليل الإمكانات : أن الزمان قابل للمساواة ، والمفاوتة[1] ثم نقول : وكل ما كان كذلك فهو كم . ينتج : فالزمان كم . ثم نقول : وكل كم إما أن يكون قار الذات أو لا يكون ، والأول باطل ، وإلا كان الوقت الحاضر عين الماضي وعين المستقبل . هذا خلف . فثبت : أنه كم غير قار الذات ، وإذا كان كذلك وجب أن تكون أجزاؤه على التقضي والمرور ، وكل ما كان كذلك فله مادة ، يكون هو صفة من صفاتها ، وحالة من أحوالها بناء على أنه لا بد لكل محدث من مادة . فالزمان لا بد له من مادة ، ومادته إما مادة الجسم ، وإما أن تكون مادته صفة من صفات الجسم[2] والأول باطل . لأن الزمان إن جعل مقداراً لمادة المسافة فهو محال ، لأن المختلفين في هذا المقدار قد يستويان في المسافة ، وإن جعل مقداراً لمادة المتحرك فهو أيضاً محال ، وإلا لكان كلما كان الزمان أعظم ، كان المتحرك أعظم . هذا خلف . فثبت : أن الزمان مقدار لهيئة حالة [في الجسم[3]] وتلك الهيئة[4] إما قارة وإما غير قارة . والأول باطل لأن مقدار الهيئة القارة يجب أن يكون قاراً ، وهذا المقدار غير قار ، فبقي أن الزمان مقدار لهيئة غير قارة ، وهي الحركة . فثبت : أن الزمان مقدار [الحركة[5]] .

والجواب : لا نسلم أن كل ما كان قابلاً للمساواة والمفاوتة كان كما بالذات . بل كل ما قبل المساواة والمفاوتة لذاته ، لا لأجل غيره ، كان كماً بالذات . وأنتم ما أقمتم الدلالة على أن الزمان قابل للمساواة والمفاوتة لذاته . فإنه ليس يمتنع أن يقال : الزمان له في ذاته حقيقة مستقلة بنفسها قائمة بذاتها ،

---

(١) والقامة (ت) والمفارقة (م) والمفارتة (س) .
(٢) صفاتها (ت) .
(٣) سقط (ط) .
(٤) المادة (م ، ت) .
(٥) من (ط) .

ثم تعرض لها نسب وإضافات إلى الحركات ، فيعرض لها بسبب تلك النسب والإضافات قبولها للمساواة والمفاوتة . وهذا القدر لا يوجب كون الزمان كما بالذات ، ولا يقضي عليه بكونه سبباً لا في ذاته ، منقضياً بحسب أجزاء ماهيته . والذي يحقق هذا الكلام تجسُّم مادة هذا الخيال . فإنا نعلم بالضرورة أن دوام ذات الله تعالى ألف سنة ، أطول من دوام [ذاته[1]] مائة سنة ، ومن أنكر ذلك لم يلتفت إليه . فثبت : أن دوام ذاته قابل للمساواة [واللامساواة[2]] لا يلزم منه كون ذاته [جسماً[3]] متحركاً . فكذا ههنا .

الحجة الثالثة لهم : قالوا : الدليل على أن الزمان من لواحق الحركة : أنه كلما كان الشعور بالحركة أتم ، كان الشعور بالزمان أتم . ولهذا السبب فإن المغتم بمرور الزمان قد يستطيله ، والمستغرق بالطرب قد يستقصره . لأجل أن الأول شاعر بالحركات ، والثاني غافل عنها . وأما في حق النائم فهو مثل ما يحكى في قصة أصحاب الكهف ، فإنه لما لم يكن لهم شعور بالحركة ، لا جرم لم يكن لهم شعور بالزمان .

فالجواب : إن النائم إنما لم يشعر بالزمان ، لأن النوم مانع من الشعور مطلقاً ، لا لما قالوه من أن عدم شعوره بالحركة ، اقتضى عدم شعوره بالزمان . ثم نقول : هذا بالعكس أولى ، فإنا بينا : أن الأعمى الجالس في البيت المظلم الذي لا يحس بشيء من الحركات ، فإنه يكون شاعراً بمرور المدة والزمان .

---

(١) من (ط) ، (س) .
(٢) ومن نازع فيه (س) .
(٣) والمفاوتة (س) .
(٤) سقط (ط ، س) .

الفصل الخامس

في

التفحص عما قيل من أن الزمان كم متصل، وبيان أن ذلك ليس بحق

احتج(1) القائلون بأن الزمان كمّ متصل بأن قالوا : قد ذكرنا أن الزمان قابل للمساواة والمفاوتة ، وكل ما كان كذلك فهو كم ، فالزمان كم ، وكل كم فهو إما متصل أو منفصل ، لا جائز أن يكون [الزمان(2)] كماً منفصلاً ، لأن كل كم منفصل فهو مركب من الوحدات ، فلو كان الزمان كماً منفصلاً ، لكان مركباً من آنات متلاصقة ، ودفعات متعاقبة ، ولو كان الأمر كذلك ، لزم كون الحركة مركبة من أمور متتالية ، كل واحد منها لا يقبل القسمة ، لأن الواقع من الحركة في الآن الواحد ، إن كان منقسماً كان وقوع النصف الأول من تلك الحركة ، متقدماً على وقوع النصف الثاني منها ، فحينئذ ينتصف ذلك الآن ، لكنا فرضنا أن ذلك الآن غير منقسم [هذا خلف . فثبت أن القدر الحاصل من الحركة في الآن الواحد غير منقسم(3)] فلو كان الزمان مركباً من الآنات المتتالية ، لكانت الحركة مركبة من أمور غير منقسمة ، ولو كان الأمر كذلك لكان الجسم مركباً من الأجزاء التي لا تتجزأ ، لأن المقدار من المسافة الذي يتحرك عليه في الآن ، الذي لا ينقسم ، بالجزء الذي لا يتجزأ من الحركة ، إن

---

(1) وبيان أن ذلك حق (س) .

(2) من (س) .

(3) من (ط ، س) .

كان [منقسماً[1]] . فحينئذ يلزم أن تكون الحركة إلى نصفه متقدمة في الوجود على الحركة من نصفه إلى آخره ، فحينئذ تنقسم الحركة ، وينقسم ذلك الآن . وقد فرضنا أنه ليس كذلك . هذا خلف . فيلزم : أن يكون ذلك القدر من المسافة غير منقسم ، فيثبت : أن الزمان لو كان مركباً من الآنات المتعاقبة ، والدفعات المتتالية ، لزم أن تكون المسافة مركبة من الأجزاء التي لا تتجزأ ، إلا أن هذا مشهور البطلان عند الحكماء . فيلزم : أن لا يكون الزمان مركباً من الآنات المتتالية ، والدفعات المتعاقبة . وإذا ثبت هذا وجب أن لا يكون الزمان كماً منفصلاً ، فوجب أن يكون كماً متصلاً . وهو المطلوب . هذا تقرير كلام القوم .

واعلم أنا نذكر وجوهاً في بيان أنه يمتنع أن يكون الزمان كماً متصلاً ثم نجيب عن حجتهم فنقول : الذي يدل على أنه يمتنع كون الزمان كماً متصلاً وجوه :

الحجة الأولى : أن نقول : هذا الآن الحاضر الذي هو نهاية الماضي وبداية المستقبل ، يمتنع أن يكون قابلاً للانقسام إلى جزءين يكون أحدهما سابقاً على الآخر ، إذ لو كان الأمر كذلك ، لكان عند حضور النصف الأول منه ، لا يكون النصف الثاني حاصلاً ، وعند مجيء النصف الثاني منه يكون النصف الأول منه فائتاً [زائلاً[2]] .

فيثبت : أن كل ما كان قابلاً للانقسام على وجه يكون أحد قسميه واجب التقدم على الآخر ، فإنه يمتنع أن يكون حاضراً ، وهذا ينعكس انعكاس النقيض : أن كل ما كان حاضراً ، فإنه يمتنع أن يكون منقسماً . فيثبت : أن هذا الآن الحاضر ، غير قابل للقسمة على الوجه المذكور . إذا ثبت هذا فنقول : آن[3] عدمه يجب أن يكون دفعة ، إذ لو كان على التدريج ، لكان منقسماً . لكنا بينا أنه غير منقسم ، وإذا كان عدمه دفعة ، كان الآن الذي هو أول عدمه يكون

---

(١) سقط (ط) ، (س) .
(٢) سقط (م) .
(٣) إن عدمه يكون (م) .

متصلاً بوجـوده ، فقد تتـالى هذان الآنـان(1) ثم الكلام في الآن الثاني ، كما في الأول ، وهذا يوجب القطع بتتالي الآنات ، وهو المطلوب .

فـإن قيل : قـولكم عدم الآن ، إمـا أن يقع دفعـة ، أو على التـدريـج . قلنا : ههنا قسم ثالث وهو أن يقع عدم الآن في جميـع الزمـان الذي بعـده . لا يقال : ليس كلامنا في عدم الآن ، بـل كلامنـا في أول عدمـه ، ومن المعلوم أن أول عـدمه لا يحصـل في جميع الـزمان الـذي بعده ، فـإن أول عدمـه لا يكـون حاصلاً في جميع الزمان الذي بعده ولما بطل هذا القسـم ثبت أن أول عدمه ، إما أن يحصل دفعة ، وإما أن يحصل على التدريج ، وحينئذ يعود الكلام المـذكور . لأنـا نقول : مـا المراد بـأول عـدم الآن ؟ إن أردتم بـه أن لعـدمـه أولاً ، فهـذا مسلم . لكن لم لا يجـوز أن يقال : إن أول عـدمه هـو وجوده ، فحصـول ذلك الآن وثبـوته هـو بعينه أول الـزمان عـدمـه ، وعـلى هـذا التقـديـر لا يلزم تتـالي الآنات . وإن أردتم به أن لعدمه أولاً يكون هو فيه معدومـاً [فهذا ممنـوع . فما الدليل على أن لعدمه أولاً ، هو فيه معدوماً ؟](2) وذلك [بـاطل(3)] لأن هـذا الكلام إنما يصح على القول بتتالي الآنات ، فلو أثبتنا تتالي الآنات بناء على هـذه المقدمة ، لزم الدور ، وأنه باطل . فهذا أقصى ما يمكن إيراده من السؤال عـلى الحجة [التي ذكرناها على إثبات تتالي الآنات(4)] .

والجـواب : إنا نـدعي أن عدم الآن ، لا بـد وأن يحصل لـه [أول يكون ذلك الآن معدوماً فيه والدليل عليه : أن هذا الآن كان موجوداً ثم صار معدوماً. فعدمه حدث بعد أن لم يكن(5)] فهذا العدم له أول لا محالة ، وذلك العدم يكون حاصلاً في ذلك الأول لا محالة . وإلا فهو بعد لم يتبدل من الوجود إلى العـدم . لكنا فرضنا أنه حصل هذا التبدل ، فيثبت أن الآن الموجود إذا عدم فـلا بد وأن

(1) الآن (م) .
(2) سقط (ط) ، (س) .
(3) سقط (م) .
(4) سقط (ط) ، (س) .
(5) من (س ، ط) .

يكـون لعدمـه أول ، يكون هـو فيه معـدومـاً ، وإذا ثبت هـذا انـدفـع السؤال المذكور ، وظهر لزوم الحجة المذكورة ، بحيث لا تقبل الدفع [والله أعلم[1]]

الحجة الثانية على أن القول بتتالي الآنات هو الحق : أن تقول : قد دللنا على أن الآن الحاضر لا يقبل القسمة . فنقول : إذا عـدم ذلـك الآن ، فهـل حصل عقيبه شيء آخـر يكون هـو أيضاً حـاضراً أو لم يحصـل ؟ فإن كـان الأول فالذي حصل عقيبه يكون [هو أيضاً[2]] حاضراً ، فيكون غير منقسم ، فيلزم تتالي الآنات وهو المطلوب . وإن كـان الثاني فحينئـذ لم يحصل عقيب ذلـك الآن شيء آخر البتة ، فكان هذا قولاً بانقـطاع الزمـان وانتهائـه إلى العدم ومعلوم أن ذلك باطل . فالزمان غـير منقطع . واعلم أن الفـرق بين هـذا الدليـل وبين مـا قبله : أنا في الدليـل الأول قلنا : عـدم الآن الأول لا بد وأن يقـع في آن آخر ، ملاصق للآن الأول . وفي هذا الدليل ما تعرضنا لكيفية عدم الآن الأول ، بـل ادعينا أن عقيب انقضاء الآن الأول ، لا بـد وأن يحضر آن آخـر من غير حـاجة إلى بيان [أن الأول[3]] كيف عدم .

الحجـة الثالثـة : إن أحد قسمي الـزمان هـو الماضي . والقسم الثـاني هو المستقبل . ولا شك في أن الماضي والمستقبل معدومان . فلو قلنا : إن هذا الآن الحاضر يوجب اتصال أحد قسمي الزمان بالقسم الآخر ، لكان هذا القول معناه أحد المعدومين متصل بـالمعدوم الثـاني بطرف مـوجود . وهـذا الكلام بعيـد عن العقـل . أما إذا قلنـا : الزمـان مركب من آنـات متتاليـة ، ودفعات متعـاقبـة ، فالإشكال زائل . لأن الذي وجد لا تعلق به بما عدم إلا بمعنى كونه حاصلاً بعد زوال الأول وفنائه . وذلك محال . استبعاد فيه [والله أعلم[4]] .

الحجة الرابعة : كل جزءين يفرضان في الزمان ، فإن أحـدهما لا بـد وأن

---

(١) سقط (م) .
(٢) من (س) .
(٣) من (س) .
(٤) سقط (م) .

يكون متقدماً على الآخر ، ولم لا يجوز أن يكـون تقدم الجـزء المتقدم عـلى الجزء المتأخر أمراً حصل له بسبب غيره ، وإلا لزم التسلسل أو الدور . بل لا بـد وأن يكون [الجزء المحكوم عليه بكونه متقدماً [يكـون متقدمـاً[1]] لذاتـه . والجزء المحكوم عليه بكونه متأخراً [يكون متأخراً[2]] لذاته[3]] وإذا كان كذلك كـان كل جزءين يمكن فرضهما في الزمان ، فـإنه حصـل لكل واحـد منهما لازم يلزمـه لذاته ، وذلك اللازم يكون ممتنع الحصول في حق الجزء الآخر ، لكن من المعلوم أن اختلاف اللوازم يدل على اختلاف ماهيات الملزومات [وإذا كان الأمر كذلك وجب أن تكون الأجزاء المفترضة في الزمان مختلفة في الحقائق والماهيات[4]] وإذا كان الأمر كذلك ، لم يعقـل من اتصالهـا إلا تواليهـا وتعاقبهـا بحيث يكون كـل واحد منفصلاً في نفسه عن الآخر ، ولا معنى لتتالي الآنات إلا ذلك .

[هذه جملة الوجـوه الدالـة على أنـه لا بد من الاعتـراف بتتالي الآنـات . وعند ذلك ثبت : أن الزمان كم منفصـل ، مركب من آنـات متتاليـة ، ودفعات متعاقبة . وهو المطلوب[5]] .

الحجة الخامسة في إثبات تتالي الآنات : أن نقـول : إنا قـد دللنا عـلى أن كل ما صدق عليه حكم العقل بأنه ماضي أو مستقبل ، فإنه لا بد وأن يصـدق حكم العقل على مجموعه ، أو على كل واحد من أجزاء ذلك المجموع بـأنه كـان حاضراً [لأن الشيء الذي لم يكن حاضراً[6]] لا بمجموعه ولا [بأجزاء مجموعه كان ذلك[7]] عدماً محضاً . والباقي عـلى العدم المحض لا يمكن أن يحكم عليـه بكونه ماضياً ، فالزمـان الماضي والمستقبـل لا بد وأن يصـدق عليه حكم العقـل بـأنه كـان حاضـراً ، أو سيصير حـاضراً ، إمـا بمجموعـه ، أو بكـل واحـد من

---

(١) زيادة .
(٢) من هامش (س) .
(٣) من (ط ، س) .
(٤) سقط (ط ، س) .
(٥) سقط (ط) ، (س) .
(٦) سقط (م) .
(٧) من (س) .

أجزائه ، لكن كون الزمان حاضراً بحسب مجموعه محال . فلم يبق إلا أن يكون حاضراً بحسب كل واحد من أجزائه ، وكل ما كان حاضراً فهو الآن الذي لا ينقسم ، ينتج : أن الزمان الماضي والمستقبل مركب من حضورات غير منقسمة ، وتلك الحضورات آنات لا تنقسم ، [فالزمان مركب من آنات لا تنقسم[1]] . وهو المطلوب .

واعلم أنه سيظهر في باب الحركة [أن الحركة[2]] سواء كانت في الأين أو في الكيف ، فإنها مركبة من أمور متعاقبة كل واحد منها لا ينقسم . ومتى ثبت هذا ، ثبت أن الزمان يجب أن يكون مركباً من آنات لا تنقسم ، وكل دليل نذكره في تقرير أن الحركة كذلك ، فإنه يدل على أن الزمان أيضاً كذلك .

وأما الذي احتجوا به من أنه لو كان-[4]- الزمان مركباً من آنات متتالية ، لزم كون الجسم مركباً من الأجزاء التي لا تتجزأ : فهذا كلام حق لا غبار عليه ، إلا أنا لا نسلم أن القول بإثبات الجزء الذي لا يتجزأ باطل . والاستقصاء[5] فيه سيأتي في موضوعه إن شاء الله تعالى .

---

(١) سقط (ط) .
(٢) من (س) .
(٣) لا يدل (م) .
(٤) لو كان الأمر كذلك لزم . . . الخ (م) .
(٥) والاستقصاء في هذه المسألة قد مر (م) .

الفصل السادس

في

تتبع سائر المذاهب والأقوال في ماهية الزمان

أما مذهب من يقول : الزمان عبارة عن الحركة الفلكية . فقد [بالغنا في تقرير الوجوه الدالة على فساده . وأما مذهب من يقول : إنه عبارة عن مقدار الحركة الفلكية فقد[1]] كشفنا عن فساده كشفاً لا يبقى للعاقل فيه شبهة . وأما قول أبي البركات إن الزمان[2] عبارة عن مقدار الوجود . فهذا كلام مبهم [مجمل[3]] وأحسن أقواله أن يقال : المراد منه : أن الزمان مقدار امتداد الوجود . فإن كان المراد ذلك فهو باطل . وذلك لأن امتداد الوجود عبارة عن بقاء الشيء ودوامه واستمراره ، وهذا البقاء والدوام إما أن لا يكون أمراً زائداً على ذات الباقي . أو إن كان زائداً عليه ، لكن بقاء كل شيء ودوامه صفة قائمة به . وأيضاً : فبقاء كل شيء ودوامه غير بقاء الآخر ، وغير دوامه . فلو كان الزمان عبارة عن هذا المعنى[4] لزم أن يكون عدد الأزمنة المجتمعة في هذه الساعة الواحدة ، بحسب عدد الأشياء الباقية في هذه الساعة . لكنا [قد دللنا[5]] على أن القول باجتماع الأزمنة الكثيرة دفعة واحدة : محال .

---

(١) سقط (م) .

(٢) إنه عبارة (م) .

(٣) سقط (ط) .

(٤) المعنى (ط) البقاء (م) .

(٥) سقط (م) .

وأما قول قدماء[1] الحكماء ، وهو أنه جوهر قائم بنفسه ، مستقل بذاته ، فالمتأخرون أبطلوا ذلك بأن قالوا: الزمان شيء سيال[2] متجدد الوجود. وما يكون كذلك ، فإنه يمتنع أن يكون جوهراً قائماً بذاته ، مستقلاً بنفسه .

هذا غاية الإلزام في إبطال هذا المذهب .

وللمجيب أن يجيب عنه فيقول : لا نسلم أنه في ذاته وماهيته سيال، متبدل منقض . ولم لا يجوز [أن يقال[3] :] إنه جوهر باقي أزلي أبدي إلا أنه إذا حدثت الحوادث ، صارت تلك الحوادث المتعاقبة مقارنة له ، وحينئذ يلزم من وقوع التغير والتبدل ، وقوع التغير والتبدل في نسب ذلك الجوهر إلى تلك الحوادث . والحاصل : أن السيلان[4] والتبدل ما وقعا في ذات الزمان ، وفي جوهره . بل وقعا في نسبته إلى الحوادث المتعاقبة . ومما يدل عليه : أن ذات واجب الوجود لذاته ، تكون بالنسبة إلى كل شيء ، إما قبله أو معه أو بعده . ثم إنه بحسب تغير المتغيرات ، تتغير[5] تلك النسب المسماه بالقبلية والمعية والبعدية في ذات واجب الوجود ، ولم يلزم من تبدل تلك النسب والإضافات ، وقوع التبدل والتغير في ذاته وفي صفاته الحقيقية فإنه واجب الوجود لذاته ، وواجب الوجود من جميع جهاته . فإذا عقل هذا المعنى في حق واجب الوجود ، فلم لا يعقل مثله في ذات الزمان وجوهره ؟ فظهر أن هذه الحجة التي ذكرها المتأخرون في إبطال مذهب القدماء في ماهية الزمان : حجة ضعيفة ساقطة . بل عندي : أن هذا القول أقرب الأقوال المذكورة في ماهية الزمان وفي حقيقته . وهو مذهب الإمام أفلاطون .

وظهر بهذه المباحث الغامضة التي أوردناها ، والبينات الكاملة التامة التي

---

(١) القدماء إنه (س ، ط) .
(٢) متتالي (م) .
(٣) سقط (م) .
(٤) التغير (م) .
(٥) تتبدل (م) .

قررناهـا : أن الحق في حقيقة المكـان والزمـان ما قـاله أفـلاطون الإلهي ، لا مـا اختاره أرسطاطاليس المنطقي .

ولما تلخص هذا الكلام فنقول : القائلون بأن الـزمان جـوهر قـائم بنفسه مستقل بذاته فريقـان : منهم من قال : إنه وإن كان كـذلك لكنـه ممكن بذاتـه واجب بغيره ، للدلائل الدالة على أن واجب الوجـود لذاتـه ليس إلا الواحـد . ومنهم من قـال : بل الـزمان جـوهر واجب الـوجود لـذاته ممتنـع العدم لعينـه . وهؤلاء احتجوا على صحة قولهم بوجوه :

الحجة الأولى : إنا إذا أردنـا أن نعرف أن واجب الـوجود لـذاته مـا هو ؟ قلنا : إنه الـذي يلزم من مجرد فـرض عدمـه محال ، سـواء كان ذلـك اللزوم مما يعـرف ببديهـة العقل ، أو بنـظر العقل . لكن [من الـظاهر أنـه لو كـان لـزوم المحال عليه معلوماً بالبديهة ، كان وجوب الاعتراف[1]] بكونـه واجب الوجـود لذاته أولى [لكن أولى[2]] الأشياء بهذا المعنى هو الزمان ، لأنك لـو فرضت لـه عدماً ، لوجب أن يكون عدمه بعد وجوده ، وكـون عدمـه بعد وجـوده ليس إلا بالزمان . فههنا لزم من مجرد فرض عدم الزمان ، فرض وجوده ، لـزوماً بـديهياً أولياً . وإذا كان الأمر كذلك ، كان الأمر الذي هو أظهر خواص واجب الوجود لذاته ، وأقوى آثاره ، وأكمل لوازمه ، لم يحصل إلا في الزمان . فكيف يعقل أن يقال : إنه ليس واجب الوجود لذاته ؟ .

الحجة الثانية : إن العقل كلما حاول أن يحكم بارتفـاع الزمـان وبعدمـه ، فإنه لا بد مع ذلك [وأن يحكم[3]] بوجوده . لأنه إنما يرفعه إما قبل شيء ، أو مـع شيء ، أو بعد شيء . فحصـول تلك القبلية والمعيـة والبعديـة شاهـد على كذب من نفاه ، وعلى فساد دعـوى من أبطله . ومنـاد بإثبـات الزمـان ، وناطق بكونه مـوجوداً بـريئاً عن قبـول العدم والـزوال . وكل ذلـك من خواص واجب

---

(١) من (م) .
(٢) سقط (ط) ، (س) .
(٣) سقط (ط) .

الوجود [لذاته(1)] بل لا صفة لواجب الوجود [لذاته(2)] أعلى شأناً وأكمل أثراً من هذا المعنى [والله أعلم(3)] .

الحجة الثالثة : إنا إذا أثبتنا شيئاً واجب الوجود [لذاته(4)] فما لم نعقل أنه موجود دائم الوجود أزلاً وأبداً ، فإنه لا يمكننا الاعتراف بكونه واجب الوجود لذاته . ثم إنا لا تعقل من دوام الوجود إلا أنه الموجود الذي لا أول له ، ولا آخر له . فيثبت : أن شيئاً من الأشياء لا يعقل أن نحكم عليه بكونه واجب الوجود لذاته إلا بسبب المدة والزمان . فلما كان هو السبب في وجوب وجود كل ما عداه ، فلأن يكون هو في نفسه واجب الوجود لذاته كان أولى .

الحجة الرابعة : إن كل ما سوى المدة والزمان ، فإنه لا يعقل دوامه إلا بدوام المدة والزمان ، لكن دوام المدة والزمان غني عن دوام شيء آخر(5) يكون ظرفاً لهما . وإذا كان كذلك ، كان وجود الزمان غنياً عن كل ما سواه [ووجود كل ما سواه(6)] مفتقراً إلى وجود المدة والزمان . فهذا يقتضي أن لا يحصل في الوجود موجود واجب الوجود لذاته ، سوى الزمان . فإن لم يكن كذلك فلا أقل من أن يكون هو أيضاً واجب الوجود لذاته .

واعلم : أن القائلين بأن الزمان موجود [واجب الوجود(7) لذاته فريقان : منهم من بالغ وأفرط وزعم : أنه هو الموجود الذي هو إله العالم ، وهو المدبر لكل الممكنات . واحتجوا عليه : بأنه ثبت أن [كل(8)] ما سوى المدة [والزمان(9)] فإنه لا يتقرر [دوامه(10)] إلا بدوام المدة [والزمان ، وثبت أن(11)] دوام المدة [والزمان(12)] غني عن دوام كل ما سواه ، وهذا يوجب

---

(1) سقط (ط) .
(2) سقط (م) .
(3) سقط (م) .
(4) سقط (م) .
(5) آخر يصير مظروفاً لزمان . وإذا كان . . . الخ (م) .
(6) سقط (م) .
(7) سقط (ط) .
(8) سقط (ط) .
(9) سقط (ط) .
(10) من (م) .
(11) سقط (ط) .
(12) سقط (ط) .

كون كل ماعداه مفتقراً إليه في الوجود ، وكونه غنياً عن كل ماعداه في الوجود . فيثبت أن المدة هي الشيء الذي يصدق عليه أنه واجب الوجود لذاته فقط . وذلك يوجب ما قلناه . ثم نقول : وصريح العقل شاهد بأن المدة [والزمان [1]] ليست إلا الواحد فقط . فإني أعلم أن هذه الساعة ليست إلا ساعة واحدة وأنها ليست ساعات كثيرة ، فعلى هذا التقدير يكون توحيد واجب الوجود لذاته : معلوماً [بحكم [2]] بديهة العقل من هذا الوجه .

ثم نقول : صريح العقل ناطق بأن الزمان والمدة ليس شيئاً مختصاً بجانب دون جانب ، ولا حاصلاً في جهة دون جهة . فكان صريح العقل ناطقاً من هذا الاعتبار بأن إله العالم غني عن [الجهة[3]] والحيز ، ومنزه عن أن يكون جسماً أو جسمانياً . ثم نقول : ثبت في العقول والشرائع : أنه سبحانه هو الأول والآخر والظاهر والباطن . وهذه الصفات لا تليق إلا بالمدة . وذلك لأن كل موجود يفرض وجوده فالمدة كانت سابقة عليه ، وأولاً له ، وتكون [المدة أيضاً[4]] باقية بعده ، وآخراً له . وكون الشيء آخراً وأولاً ، لا يليق إلا بالمدة . وأيضاً : فالعلم بوجود المدة والزمان من أظهر العلوم الجلية كما قررناه . والعلم بماهيته المخصوصة ، وحقيقته المعينة من أخفى العلوم ، لأن عقول[5] الخلق قاصرة عن الإحاطة بكنه ماهيته ، فكون الشيء ظاهراً وباطناً ، لا يليق إلا بالمدة[6] وأيضاً [فالمدة[7]] أقرب من كل قريب ، لأن كون الواحد منا موجوداً في هذه الساعة ، وفي هذه المدة ، من [أقرب الأشياء إليه[8]] وهو أيضاً أبعد من كل بعيد . لأن من أراد وجدان حقيقته المخصوصة [وماهيته المعينة[9]] كان ذلك في غاية البعد . فهذا الموجود بحسب حقيقته المخصوصة واجب الوجود لذاته ، والعلم به بديهي ، لشهادة الفطرة بأن رفع المدة والزمان

---

(1) سقط (ط) .
(2) سقط (ط) .
(3) سقط (م) .
(4) من (ط) ، (س) .
(5) علوم (ط) ، (س) .
(6) إلا بالمدة (ط) إلا به (م) .
(7) إلا به ، وهو أيضاً أقرب . . . الخ (م) .
(8) من (م) .
(9) من (ط) .

ممتنع في العقول . وبحسب تأثيره في إيجاد الممكنات ، ونظم المكونات : إلّه للعالم وبحسب أحواله مع الباقيات تارة ، ومع المتغيرات أخرى تسمى بالدهر والأزل والأبد والسرمد . وأيضاً : صريح العقل شاهد بأن المدة والزمان لا يمكن أن يقال : إن وجوده حاصل في داخل العالم ، أو في خارج العالم [بل صريح العقل شاهد بأن [وجوده(1)] متعال عن أن يحكم عليه بأنه حصل في داخل العالم أو في خارج العالم(2) .

ثم] قالوا : ولهذا جاء في بعض الأخبار النبوية : « لا تسبوا الدهر ، فإن الله هو الدهر » وجاء أيضاً في بعض الكلمات (3) العالية : « ياهو . يا من لا هو ، إلا هو . يامن لا يدري أحد كيف هو ، إلا هو . يا من لا إلّه ، إلا هو . يا أزل . يا أبد . يا دهر . يا سرمد . يا دهر . يا ديهار . يا ديهور . يا من هو الحي الذي لا يموت » .

فهذا قول قال به طائفة من الخلق ، ومذهب ذهب إليه قوم . وقال الأكثرون : جلَّ وتعالى إلّه العالم عن أن يكون هو الدهر والزمان . قالوا : بل القدماء الواجبة الوجود خمسة : مؤثر لا يتأثر وهو إلّه العالم ، ومتأثر لا يؤثر وهو الهيولى ، وشيء يؤثر ويتأثر وهو النفس ، فإنها تؤثر في الهيولى ، وتتأثر عن واجب الوجود [لذاته (4)] وشيء آخر لا يؤثر ولا يتأثر وهو [شيئان (5)] الدهر والفضاء . وهذا المذهب منسوب إلى قدماء الفلاسفة . ثم قالوا : وكل(6) ما شرحتموه من صفات الرفعة والجلال فهو حاصل للدهر والمدة والزمان ، فكان [حصولها للمدة والزمان دليلاً على أن(7)] حصولها لإلّه أتم وأكمل وأعلى وأشرف .

---

(1) سقط (س) .
(2) سقط (ط) .
(3) الأدعية (م) .
(4) من (س) .
(5) من (س) .
(6) وكل مؤثر حقوق (م) .
(7) من (ط) .

[والأقرب[1]] من هذه الأقوال : أن يقال : دلت الدلائل على أن واجب الوجود لذاته واحد [وثبت[2]] أن واجب الوجود لذاته ، واجب [الوجود[3]] من جميع جهاته ، وذلك ينافي كونه سبحانه مورداً للتغيرات والتبدلات [لكن[4]] المدة [والزمان[5]] مورد للتغيرات [والتبدلات[6]] بحسب توارد القبليات والبعديات عليه ، فلم يكن واجب الوجود لذاته [من جميع جهاته ، فلم يكن واجب الوجود بحسب ذاته[7]] بل كان ممكن الوجود لذاته . وأما الإله فهو الموجود المقدس عن التغيرات ، العالي عن أن يلحقه [شيء[8]] [ما[9]] بالقوة . فهذا هو الذي به نقول ، وعليه نعوّل . والله الهادي[10] .

---

(١) والأصوب (م) .
(٢) من (ط) .
(٣) من (ط) .
(٤) من (ط) .
(٥) سقط (ط) .
(٦) من (ط) .
(٧) سقط (ط) ، (س) .
(٨) زيادة .
(٩) من (س) .
(١٠) بعدها : المسألة الأولى في تحقيق الكلام في الآن . وفيه مسائل (سقط (ت) .

الفصل السابع
في
تحقيق الكلام في الآن

وفيه مسائل :

المسألة الأولى : في إثبات وجود الآن :

اعلم : أنه لا بد من الاعتراف بوجود شيء يكون حاضراً في الحال . ويدل عليه وجوه :

الأول : إن الماضي والمستقبل كل واحد منهما عدم محض ، فلو كان الحاضر أيضاً عدماً محضاً ، لما تقرر الحصول والوجود أصلاً[1] فكان هذا قولاً بأنه لا وجود لشيء من الأشياء ، ولا حصول [لأمر من الأمور[2]] وذلك جهالة .

الثاني : إنه لا شك في حصول أمور يحكم العقل عليها بكونها ماضية وبكونها مستقبلة ، والمعقول من الماضي هو الذي كان حاضراً ثم مضى ، والمعقول من المستقبل هو الذي يتوقع حضوره ، ولكنه لم يحضر . فلو كان حضوره ممتنعاً ، لكانت صيرورته ماضياً ومستقبلاً أيضاً ممتنعاً . ولما لم يكن كذلك ، علمنا أنه لا بد من الاعتراف بالحال الحاضر .

---

(١) أيضاً (ط) .
(٢) من (ط) ، (س) .

الثالث : إنه لا نزاع في أنا نشاهد أشياء ، مشاهـدة حقيقية . ونجد من أنفسنا آلاماً ولـذّات . فهذا الـذي نشاهـده إنما نشاهده في الحـال ، لأن الذي مضى ولم يبق تمتنـع مشـاهـدتـه ، والـذي هـو مستقبـل ولم يحضر تمتنـع أيضـاً مشاهدته . فعلمنا أن هذه الوجدانيات والمشـاهدات إنـما حصلت في الحال ، لا في الماضي ولا في المستقبل .

واعلم : أن القول بأنـه لا بد من الاعتـراف بكون [الحـال[1]] الحاضـر مـوجوداً ، أظهـر وأجلى من أن يفتقـر فيه إلى بيـان وبرهـان . وإنما ذكـرنا هـذه الوجوه مبالغة في البيان .

المسألة الثانية : في بيان أن الآن الحاضر لا يقبل القسمة :

وقبل الخوض في تقرير المطلوب ، لا بد من تقديم مقدمـة . وهي في بيان أن كون الشيء منقسماً [يقع[2]] على وجهين :

الأول : أن ينقسم الشيء بحيث يحصـل لجميع أجـزائه [وأقسـامـه[3]] وجود معاً . وذلك مثل انقسام الجسم ، فإنه حال انقسـامه ، يكـون كل واحـد من أجزائه حاصلاً مع حصول الجزء الآخر .

والثـاني : أن ينقسم الشيء بحيث يمتنع أن يحصـل بعض أجـزائـه حـال حصول الجزء الآخر . وهذا مثـل انقسام الـزمان والحـركة . وذلـك لأن الزمـان الممتـد من أول اليـوم إلى آخـره يقبـل القسمـة إلى الأجـزاء . ولكن أي جــزء فرض ، فإنه [يمتنع حصوله ، حال حصول الجزء الآخر منه[4]] والعلم بذلـك ضروري بعد التأمل واستحضار تصورات هذه الألفاظ .

إذا عرفت هذا فنقـول : الآن الحاضـر غير قـابل للقسمـة بالـوجه الثـاني

---

(١) سقط (ط) .
(٢) من (ط) .
(٣) أحدهما (م ، ت) .
(٤) سقط (ط) .

[وذلك لأن خاصية القسمة بالوجه الثاني[1]] هو أن لا يكون أحد الجزءين موجوداً عند وجود الجزء الآخر منه ، فلو كان الآن الحاضر منقسماً على هذا الوجه ، لكان عند دخول نصفه الأول في الوجود ، لم يكن النصف الثاني منه موجوداً ، وعند دخول النصف [الثاني[2]] منه في الوجود يكون[3] النصف الأول قد فات وزال . فعلى هذا التقدير لا يكون لذلك المجموع وجود البتة . فيثبت : أن كل ما كان منقسماً على هذا الوجه لم يكن لمجموعه وجود [البتة[4]] وهذا ينعكس انعكاس النقيض ، أن كل ما كان لمجموعه وجود ، فإنه لا يكون منقسماً على هذا الوجه [والله أعلم[5]] .

المسألة الثالثة في أن الآن كيف يكون فاصلاً[6] باعتبار ، وواصلاً باعتبار آخر ؟ .

اعلم : أنا ذكرنا أن مذهب أرسطاطاليس وأصحابه : أن الزمان كم متصل . وإذا كان كذلك فنقول : كل كم متصل فإنه يقبل الفصل . ولا معنى للفصل إلا حصول طرف بالفعل لذلك الشيء ، وهذا يقتضي أن الزمان شيء يمكن أن يحصل له طرف[7] بالفعل [لذلك الشيء . وهذا يقتضي أن الزمان شيء يمكن أن يحصل له طرف بالفعل[8]] ثم إن هذا الطرف قد يكون واصلاً وقد [يكون فاصلاً[9]] وهذا الكلام إنما ينكشف بالمثال . فنقول : [كل نقطة تحدث في الخط ، فإنها تكون فاصلة ، ثم بعد ذلك قد تكون واصلة ، وقد لا

---

(١) فرض وأنه يكون ممتنع الحصول والوجود عند كون الجزء الآخر حاصلاً وموجوداً والعلم . . . الخ (م ، ت) .

(٢) سقط (ط) .

(٣) زيادة .

(٤) سقط (ط) .

(٥) من (ط) .

(٦) حاصلاً (م ، ت) .

(٧) ظرفاً بالفعل (م) ظرفاه (ت) .

(٨) سقط (س) .

(٩) وقد لا يكون (م ، ت) .

تكون . أما القسم الأول[1]] فإذا حدثت نقطة في خط بحيث لا ينفصل بسببها أحد قسمي ذلك الخط عن القسم الآخر منه ، فإنه ليس هناك إلا أنه حدثت نقطة بالفعل . وتلك النقطة كما أنها نهاية لأحد قسمي ذلك الخط ، فهي بعينها بداية للقسم الآخر منه . فهذه النقطة تكون فاصلة لذلك الخط باعتبار ، وواصلة باعتبار آخر . أما أنها فاصلة فذلك لأن ذلك الخط كان قبل حدوث هذه النقطة فيه : خطاً واحداً ، وعند حدوث هذه النقطة فيه : انقسم بقسمين . وأما أنها واصلة . فلأن تلك النقطة أوجبت اتصال أحد قسمي هذا الخط بالقسم الثاني منه . فهذا هو بيان كون النقطة [المعينة[2]] الواحدة فاصلة باعتبار ، وواصلة باعتبار آخر .

وأما القسم الثاني : [وهو أن تكون النقطة فاصلة ولا تكون واصلة[3]] فمثاله : إذا انقطع أحد نصفي الخط عن النصف الآخر . فإن تلك النقطة التي هي نهاية أحد القسمين لم توجب اتصال ذلك القسم بالقسم الآخر .

وإذا عرفت هذه المقدمة فنقول : [قد دللنا على[4]] أن الآن الحاضر [لا بد وأن[5]] يفصل الماضي [عن المستقبل . لأنه نهاية للماضي وبداية[6]] للمستقبل ، فيكون هذا الآن فاصلاً[7] [لكنك قد عرفت أن الطرف الفاصل قد يكون واصلاً وقد لا يكون . فنقول : هذا الآن الفاصل يستحيل أن[8]] لا يكون واصلاً ، لأنه إنما لا يكون واصلاً لو انقطع الزمان ولم يكن بعده شيء آخر . وذلك محال . لأنه لو عدم [الزمان[9]] لكان عدمه بعد وجوده : بعدية

---

(١) من (ط) ، (س) .
(٢) من (ت) .
(٣) وهو الطرف الذي يكون فاصلاً ولا يكون واصلاً البتة (م ، ت) .
(٤) سقط (ط) .
(٥) حد (م ، ت) .
(٦) من (ط) .
(٧) فهذا الآن فاصل ويجب أن يكون واصلاً لأنه إنما لا يكون واصلاً (س) .
(٨) من (ت) .
(٩) سقط (ط) .

بالزمان . والبعدية بالزمان لا تحصل إلا عند حصول الزمان . وذلك محال . وإذا ثبت هذا ظهر أن كل آن يحدث ، فإنه فاصل باعتبار وواصل باعتبار . أما إنه فاصل [فلأنه [1]] فصل الماضي عن المستقبل ، وأما إنه واصل فلأنه أوجب اتصال الماضي منه بالمستقبل . فيثبت : أن كل آن يفرض في الزمان ، يكون فاصلاً باعتبار ، وواصلاً باعتبار آخر [والله أعلم [2]] .

المسألة الرابعة في الفرق بين الآن المتأخر عن وجود الزمان وبين الآن المتقدم على وجود الزمان :

هذا [البحث [3]] أيضاً من تفاريع مذهبهم في أن الزمان كم متصل [فنقول : الزمان كم متصل [4]] وكل كم متصل فإنه قابل لانقسامات لا نهاية لها ، وتلك الانقسامات غير حاصلة بالفعل ، وإلا لزم أن يحصل في الزمان المحدود الطرفين أجزاء غير متناهية بالفعل ، وذلك محال . بل [نقول [5]] الزمان متصل واحد [في نفسه [6]] فإذا عرض له سبب [يوجب انفصاله [7]] حدث الانفصال فيه بالفعل . وذلك الانفصال هو الآن . فهذا الآن شيء يوجد بعد وجود الزمان ، فيكون هذا الآن متأخراً في الوجود عن الزمان .

وأما الآن المتقدم في الوجود على وجود الزمان . فتقريره أن نقول : كما أن النقطة تفعل بحركتها وميلانها الخط ، فكذلك الآن يفعل بسيلانه الزمان ، فهذا الآن يكون متقدماً في الوجود على وجود الزمان . وأقول : إن قولهم : إن الآن شيء غير منقسم ، وإنه يفعل بسيلانه الزمان : تسليم لكون الآن شيئاً قائماً بنفسه ، مستقلاً بذاته . ثم إنه يفعل بسيلانه الزمان ، وذلك بعينه رجوع الى

---

(١) سقط (م) .
(٢) سقط (م) .
(٣) سقط (م) .
(٤) سقط (ط) ، (س) .
(٥) سقط (م) .
(٦) سقط (ط) .
(٧) سبب منفصل (ت ، م) .

مـذهب أفلاطـون من أن الزمـان جوهـر قائم بـذاته، ثم إنـه تحصـل لـه نسب متعاقبة متوالية إلى الحـوادث . فيكون هـذا[1] اعترافـاً بأن الحق في تقـرير المـدة والزمان : ما ذكره أفلاطون . لا ما ذكره أرسطاطاليس .

(١) هذا اختياراً لقول أفلاطون ، واعترافاً بسقوط قول أرسطاطاليس (م ، ت) .

الفصل الثامن

في

تحقيق الكلام في الدهر والسرمد،
والفرق بينهما وبين الزمان

ذكر الشيخ الرئيس في أكثر كتبه : أن اعتبار أحوال التغيرات [مع المتغيرات[1]] هو الزمان ، واعتبار أحوال الأشياء الثابتة مع الأشياء المتغيرة هو الدهر ، واعتبار أحوال الأشياء الثابتة[2] هو السرمد . وهذا هو الذي رأيناه في كتبه ، وما وجدنا له مزيد بيان ، وشرح لهذه الأقسام . ويجب البحث ههنا عن سؤالين[3] :

[السؤال[4] الأول : أن الشيخ لم يبين أن هذا الذي سماه بالدهر والسرمد، هل هو نفس هذه النسب المخصوصة أو هو أمر [آخر[5]] يقتضي حصول هذه النسب ؟ فإن كان الأول ، فلم لا نقول في الزمان [بمثل هذا القول ؟][6] وهو أنه لا معنى للزمان إلا نفس هذه القبليات والبعديات والمعيات من غير إثبات أمر آخر ؟ ولم زعم : أن الزمان موجود يقتضي حصول هذه النسب ، ولم يقل : الدهر موجود يقتضي حصول هذه النسبة المخصوصة ؟ وما

---

(١) من (ط) .
(٢) الفانية (م ، ت) والأشياء سقط (م) .
(٣) أمور [الأصل] .
(٤) زيادة .
(٥) سقط (ط) .
(٦) بمثله (م ، ت) .

الفرق بين البابين ؟ وإن كان الثاني وهو أن يقال : إن المسمى بالدهر والسرمد موجود مخصوص ، يقتضي حصول هذه النسب . فكان من الواجب عليه أن يبين أن ذلك الشيء جوهر أو عرض ؟ وإن كان جوهراً ، فهو من الجواهر الجسمانية أو من الجواهر [الروحانية[1]] المجردة ؟ وإن كان عرضاً فهو من أي أجناس الأعراض ؟ فإن هذه الكلمات لا تصير معلومة مفهومة ، إلا بهذا الطريق .

السؤال الثاني : أن يقال : إنك زعمت : أن نسبة الثابت إلى المتغير هو الدهر . فنقول : هذا الذي سميته بالدهر ، هل هو في نفسه ثابت مستقر ، أو هو في نفسه متغير سيال ؟ فإن كان ثابتاً فالثابت هل يجوز جعله سبباً لحصول النسب المتغيرة أو لا يجوز ؟ فإن جاز فلم لا يجوز أن يقال : المقتضى لحصول نسب بعض المتغيرات إلى بعض شيء ثابت في ذاته ، كما هو قول « أفلاطون » وإن لم يجز هذا ، فكيف جعلتم هذا الشيء المسمى بالدهر مع كونه [ثابتاً[2]] سبباً لحصول النسب الواقعة بين الأشياء الثابتة، وبين الأشياء المتغيرة ؟ وذلك لأن هذه النسب تكون متغيرة [لا محالة[3]] فإذا كان الدهر ثابتاً ، والثابت لا يجوز جعله سبباً للنسب المتغيرة ، لزم امتناع كون الدهر سبباً لحصول الأشياء المتغيرة ؟ وذلك لأن هذه النسب تكون متغيرة [لا محالة[4]] فإذا كان الدهر ثابتاً، والثابت لا يجوز جعله سبباً للنسب المتغيرة، لزم امتناع كون الدهر سبباً لحصول هذه النسب المتغيرة ، وأما إن المسمى بالدهر أمراً متغيراً في ذاته ، فالشيء المتغير في ذاته ، هل يمكن جعله سبباً لحصول النسبة مع الأشياء الثابتة ، أو لا يمكن ؟ فإن أمكن فلم لا يكون الزمان كافياً في ذلك حتى لا يحتاج إلى إثبات هذا [الشيء المسمى[5]] بالدهر ، وإن لم يمكن فكيف جعلتم الدهر المتغير في ذاته ، سبباً لحصول النسبة إلى الأشياء الثابتة ؟

---

(١) سقط (ط) .
(٢) من (س) .
(٣) من (ط) .
(٤) من (ط) .
(٥) من (ط ، س) .

قال الشيخ في كتاب عيون الحكمة : « الدهر في ذاته من السـرمد ، وهـو بالقياس إلى الـزمان دهـر » وأقول : معنـاه : إن الدهـر في ذاته شيء ثـابت غير متغير إلا أنه إذا نسب إلى الزمان الذي هو موجود متغير في ذاته ، سمي دهـراً . وهذا تصريح بأن الدهر ثابت في نفسه وذاته ، إلا أنه مـع كونـه كذلـك ، فإنـه يقتضي حصول هذه النسب المتغيرة .

وفي هـذا اعتراف بـأن الشيء قد يكـون ثابتـاً في ذاته ، ومـع ذلك فـإنه يقتضي تقدير الأحوال المتغيرة بالمقادير المخصوصة . إذا عرفت هـذا فنقول : إن هذا عين مذهب أفلاطون ، وهو أن الزمان جوهر قائم بنفسه مستقل بذاته ، إلا أنـه يقتضي تقديـر هـذه الأحـوال المختلفـة ، وقـد ثبت أن النـاصـرين لمـذهب أرسطاطاليس في أن الـزمان مقـدار الحركـة ، لا يمكنهم التوغـل في شيء من مضايق المباحث المتعلقة بالزمان ، إلا عند الرجوع إلى قول أفلاطون .

وأقـول : قد ذكـرنا : أن الأقـرب عندنـا في المـدة والـزمـان هـو مـذهب أفلاطون . وهو أنه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته ، فإن اعتبرنا نـسبـة ذاته إلى ذوات المـوجودات [القـائمة المبـرأة(١)] عن التغير ، سمينـاه بـالسـرمـد ، وإن اعتبرنا نسبـة ذاته إلى مـا قبل حصـول الحركـات والتغيرات ، فـذاك هو الـدهر الداهر ، وإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى كون المتغيرات مقارنة [لـه حاصلة(٢)] معـه فذاك هو الزمان [وبالله التوفيق(٣)] .

---

(١) الدائمة المبرأة (م ، ت) .

(٢) من (ط) .

(٣) من (ط) ، (س) .

الفصل التاسع
في
شرح خواص الماضي والحاضر والمستقبل

وهي أمور عشرة :

الخاصية الأولى : من الناس من قال : الماضي متقدم على الحال ، والحال متقدم على المستقبل . ومنهم من قال : بل المستقبل متقدم على الحال ، ثم الحال على الماضي .

واعلم أن كل واحد من هذين القولين صواب باعتبار [وخطأ باعتبار[1]] آخر . وشرح هذا الكلام يستدعي تقديم مقدمة :

فنقول مثلاً : الماضي يعتبر من وجهين :

الأول : أنه ذلك الشيء الذي حكم عليه بكونه ماضياً .

والثاني : مجرد وصف كونه ماضياً . ولا شك في أن أحد هذين المفهومين ، مغاير للآخر . إذا عرفت هذا فنقول : إما أن نعتبر الماهية المحكوم عليها بكونها ماضية أو حاضرة أو مستقبلة ، وإما أن نعتبر نفس هذا الوصف . أعني مجرد كونه ماضياً وحاضراً ومستقبلاً ، فإن اعتبرنا الأول كان السابق هو الماضي ، ثم الحال ، ثم المستقبل . لأن الداخل في الوجود أولاً

---

(١) من (ط) .

هو[1] الماضي . ثم الحال ثم المستقبل . وأما إن اعتبرنا وصف كونه ماضياً وحاضراً. ومستقبلاً. فههنا ينعكس الأمر، فالمتقدم هو وصف كونه مستقبلاً، ثم يتلوه صيرورته حاضراً ، ثم يتلوه كونه ماضياً .

والدليل عليه : وهو أن الشيء الذي لم يوجد ، وكان بفرضية أنه سيوجد ، فعند كونه كذلك يكون مستقبلاً ، فإذا حصل صار حاضراً ، فإذا انقضى وانقرض فإنه يصير ماضياً . فيثبت : أن الشيء في المرتبة الأولى يكون مستقبلاً [ثم يصير حالاً[2]] ثم بالأخيرة يصير ماضياً .

الخاصية الثانية : المستقبل يصير حالاً أولاً ، ثم يصير ماضياً ، وأما الماضي فإنه لا يصير حالاً البتة ولا مستقبلاً ، وأما الحال فإنه يمكن أن يصير ماضياً لكنه لا يمكن أن يصير مستقبلاً . وأما المستقبل فإنه يصير حالاً أولاً ، ثم [يصير[3] ماضياً ثانياً .

الخاصية الثالثة : إن الماضي يصير في كل وقت أبعد مما كان قبله و [والمستقبل يصير في كل وقت أقرب مما كان قبله[4]] والعلم بذلك بديهي ، ونظم بعض الشعراء هذا المعنى في مدح [واحد[5]] فقال :

فلا زال[6] ما تهواه أقرب من غد ولا زال ما تخشاه أبعد من أمس

الخاصية الرابعة : إن كل ما كان متقدماً في الماضي ، فهو أبعد عن الماضي مما كان متأخراً [وفي المستقبل بالعكس . لأن كل ما كان متقدماً في المستقبل ، فإنه أقرب إلى الحال مما كان متأخراً[7]] .

الخاصية الخامسة : أن نقول : المناسبة بين الحال وبين المستقبل ، أشد

---

(١) في الوجود أولاً (ت) .

(٢) فإذا حصل صار حاضراً (م ، ت) .

(٣) من (ط) .

(٤) من (م) ، (س) .

(٥) سقط (ط) .

(٦) ما هو آت [الأصل] .

(٧) سقط (ط) ، (س) .

من المناسبة بين الحال وبين الماضي . وذلك لأن الحال موجود بالفعل . والمستقبل [وإن كان غير موجود بالفعل إلا أنه[1]] موجود بالقوة . أما الماضي فإنه غير موجود لا بالفعل ولا بالقوة ، لا سيما إذا قلنا : إعادة المعدوم ممتنعة . ولهذه الدقيقة وضع أهل اللغة العربية لفظ المضارع مشتركاً بين الحال والاستقبال ، وما أثبتوا هذا الاشتراك بين الحال وبين الماضي .

الخاصية السادسة : إن المتقدم بالذات وبالعلية ، لا يصير متأخراً البتة . وبالعكس . أما المتقدم بالزمان فإنه قد يصير [هو بعينه[2]] متأخراً بالزمان ، كالأب فإنه متقدم على الابن بالزمان ، ثم إنه قد يبقى بعد موته ، فيصير متأخراً عنه بالزمان [أما المتأخر بالزمان[3]] فإنه يمتنع أن يصير متقدماً بالزمان على ما كان متقدماً عليه . وذلك ظاهر .

الخاصية السابعة : [أن نقول[4]] التقدم بالعلية والتقدم بالزمان لا يجتمعان البتة ، لأنه لما ثبت أن العلة التامة في جميع الأمور المعتبرة في العلية ، يمتنع تخلف المعلول عنها ، لزم أن يقال : إنه حيث حصل التخلف لم تكن العلة علة تامة في العلية . فيثبت : أن التقدم بالعلية ، والتقدم بالزمان لا يجتمعان البتة . أما المتقدم بالطبع مع التقدم بالزمان ، فقد يجتمعان فإن الواحد متقدم على الاثنين بالطبع ، وقد يكون متقدماً عليه أيضاً في الزمان .

الخاصية الثامنة : قالوا : الزمان متحرك لا يسكن البتة ، والمكان ساكن لا يتحرك البتة ، ولما كانت الحركة أشرف من السكون ، لا جرم كان الزمان أشرف من المكان . ولهذا السبب قال الشيخ في خطبته المشهورة : « والمكان يلي الزمان وجوداً ، ويحده أوائل علل الزمان تحديداً » .

الخاصية التاسعة : الفرق بين المكان والزمان : أن الجزء الواحد من

---

(١) وإن لم يكن موجوداً بالفعل . لكنه (م ، ت) .
(٢) سقط (س) .
(٣) من (ط) ، (س) .
(٤) من (ط) ، (س) .

المكان لا يحصل فيه متمكنان البتة ، وأما الجزء الواحد من الزمـان ، فإنـه يمكن أن يحصل فيه حوادث غير متناهية .

الخاصية العاشرة : إن الحركة لها تعلق بالمكان ، وتعلق بالـزمان . وذلـك لأن الحركة عبارة عن الانتقال من حيز إلى حيز آخر . وأيضاً : فلا بد وأن يكون وقت حصـول الجسم في الحيز الأول ، مغـايراً لـوقت حصولـه في الحيز الثـاني . فيثبت : أن ماهية الحركة لها تعلق شديد بالمكان والزمان . فيجب أن يعتبر : أن أيها أقدم ؟ فنقول : يشبه أن يكون تعلقها بالزمان أقدم . وذلك لأن جميع أنواع الحركة متعلق بالزمان ، فإن الحركة في الكيف لا تنفك عن الزمـان . وهي غنية عن المكان . فيثبت : أن تعلق الحركة بالزمان أشد من تعلقها بالمكان .

[ونقول[1]] اعلم أنه بقي من مباحث هذا الباب سؤالات :

السؤال الأول : إن المتقدم بالزمان هو الذي يكون موجوداً في زمان ، ولا يكون المتأخر عنه موجوداً في ذلك الزمـان ، ثم يجيء زمان آخـر يحصل فيـه كل واحد منهما معاً ، وإذا عرفت هذا فلقائل أن يقول : هـذا الشيء المحكوم عليـه بـالتقدم [الـزماني[2]] إمـا أن يصير مـوصوفـاً بهذا التقـدم الزمـاني في الـزمـان [الأول ، وهو الزمان الذي كـان موجـوداً فيه مـع عدم هـذا المتأخـر ، أو يصير موصوفاً بهذا التقدم الزماني في الزمـان[3]] الثاني وهـو الزمـان الذي حصـل فيه المتقدم والمتأخر معاً . والأول محال ، لأن التقديم من باب المضاف ، فما لم يوجد الغير ، لم يكن هو متقدماً عليه . فالزمان الذي لم يحصل فيـه التأخـر ، امتنع أن يصير الشيء موصوفاً بكونه متقدماً فيه . والثاني أيضاً محال ، لأن الـزمان الـذي حصل فيه المتأخر يكون ذلك المتقدم حاصلاً مع ذلك المتأخر ، في ذلك الزمان . فعلى هذا التقـدير يكـون حصولهـما في ذلك الـزمان مـوجباً للمعيـة والاعتبار ،

---

(١) ثم اعلم (م ، ت) .
(٢) سقط (ط) ، (س) .
(٣) سقط (م) .

[والذي يكون موجباً للمعية[1]] يمتنع أن يكون هو بعينه موجباً للتقدم ، لأن المعية منافية للتقدم . فيثبت : أنه لم يحصل لهذا المتقدم إلا هذا الزمان ، ويثبت : أن كل واحد منهما ينافي حصول التقدم ، فوجب أن لا يصح الحكم على الشيء بكونه متقدماً على الغير بالزمان .

فهذا هو تقرير هذا الشك .

وجوابه : أن التقدم بالزمان لا حصول له إلا في الأذهان . وذلك لأن عند حصول الابن يعتبر الذهن أن الأب كان موجوداً قبله . فمن هذا الاعتبار يحصل التقدم الزماني .

السؤال الثاني : إن التقدم والتأخر مضافان ، والمضافان معاً . فالتقدم مع التأخر والمعية ينافي التقدم . والحاصل أن كونه متقدماً على الغير ، يوجب كونه مع ذلك الغير ، [وكونه معه[2]] ينافي كونه متقدماً عليه . ينتج أن كونه متقدماً على الغير ، ينافي كونه متقدماً على الغير . وذلك باطل .

والجواب : إن ذات الأب متقدمة على ذات الابن . أما كونه متقدماً على الابن فإنه مقارن لكون الابن متأخراً عنه . ولما حصل التغاير في الاعتبار ، زال التنافي .

السؤال الثالث : المعدوم قبل دخوله في الوجود يصدق عليه أنه سيوجد ، ثم إذا صار موجوداً ، فإنه يزول عنه وصف أنه سيوجد ، فهذا وصف قد عدم بعد حصوله ، فيكون وصفاً موجوداً . لكنه إنما حصل قبل دخوله في الوجود ، فيلزم قيام الصفة الموجودة بالموصوف المعدوم ، وأنه محال . وأيضاً : أنه إذا وجد وحضر ، ثم فني وعدم بعد ذلك ، فإنه يحصل له وصف كونه ماضياً . وهذا الوصف مغاير لتلك الماهية المخصوصة . بدليل : أن الماهيات المختلفة قد تكون متشاركة في صيرورتها ماضية ، والشيء الواحد يتوارد عليه وصف كونه مستقبلاً وحاضراً وماضياً . وكل ذلك يدل على أن وصف كونه ماضياً مغاير لتلك الذات

---

(١) والاعتبار الموجب للمعية (س) .

(٢) سقط (ط ، س) .

المخصوصة . وهذا الوصف لا شك أنه وصف موجود [بدليل[1]] أنه حصل بعد أن لم يكن حاصلاً ، لكن هذا الوصف إنما يحصل للشيء بعد صيرورته معدوماً ، فيلزم قيام الصفة الموجودة بالمعدوم المحض ، وهو محال .

والجواب : من الناس من قال : المحكوم عليه بأنه سيوجد ، أو بأنه كان موجوداً : هو الصورة الذهنية الحاضرة في العقل . وهي موجودة لا معدومة . ولقائل أن يقول : الصورة الذهنية حاضرة ، والحاضر من حيث إنه حاضر لا يكون ماضياً ولا مستقبلاً . والحاصل : أن المحكوم عليه بأنه ماضي وبأنه مستقبل ، إما أن يكون موجوداً حاضراً أو لا يكون . فإن كان حاضراً لم يكن ماضياً ولا مستقبلاً ، وإن لم يكن حاضراً كان معدوماً في الحال . ووصف كونه ماضياً ومستقبلاً موجود[2] في الحال . فيلزم قيام الصفة الموجودة بالمعدوم المحض والنفي الصرف . وهو محال . والأقرب أن يقال : كونه ماضياً ومستقبلاً ليسا صفتين موجودتين [والله أعلم[3]] .

---

(١) لأجل (م) بدليل (ط) ، (س) .
(٢) حاضراً (م) موجود (ط) .
(٣) من (ط) .

الفصل العاشر
في
أن الزمان محدث أو قديم

اتفق جمهور الفلاسفة على قدم الدهر والمدة . واتفق المتكلمون على حدوثه . أما الأولون فهم فريقان : منهم من زعم أن العلم الضروري حاصل بأنه لا يقبل العدم البتة ، ولا يتمكن العقل من تصور رفعه وعدمه . ومنهم من أثبت قدمه بالحجة والدليل .

أما الطائفة الأولى : فقالوا : إنما قلنا : إن العلم الضروري حاصل بامتناع عدمه [وارتفاعه[1]] لوجوه :

الأول : إنا متى اعتقدنا أنه كان معدوماً ثم حدث ، فلا بد وأن نعتقد عدماً مستمراً من الأزل إلى وقت حدوثه ، وتعقل الدوام والاستمرار لا يمكن إلا عند إثبات مدة مستمرة ، لأنه لا معنى لذات المدة إلا ذلك الدوام السيال المتحرك[2] فيثبت : أنه لا يمكن تصور عدمه إلا مع فرض وجوده ، وما كان كذلك ، كان عدمه ممتنعاً في العقول لذاته .

الثاني : إنا متى تصورنا أنه كان معدوماً . فقد تصورنا أن عدمه سابق على وجوده ، وذلك السبق لا معنى له إلا المدة والزمان . فيثبت : أن العقل لا يتمكن من تصور عدمه .

---

(١) سقط (ط ، س) .
(٢) المستمر (م ، ت) .

الثالث : إنا متى قلنا : إنه كان معدوماً أو سيصير معدوماً . فلفظ كـان ، وسيكون ، لا بد وأن يشير إلى مدة ماضية ، وإلى مدة [لاحقة][1] آتية . وقول من يقـول : إن هذا لضيق العبارة كلام فـاسد ، بـل هذا لأجـل أن العقـل لا يتمكن من فرض عدمه ، والفهم لا يمكنه التعبير عن تقدير عدمـه . وكل ذلـك لأجـل ما ادعينـا أن تقديـر عدمـه[2] وفرض رفعـه ، مما يـأباه صـريـح العقـل والفهم .

وأمـا الطائفـة الأخرى : وهم الـذين يثبتون كـون المـدة قـديمـة بـالحجـة والبينة ، فقد ذكـرنا في كتـاب القدم والحـدوث : الوجـوه التي ذكروهـا وعولـوا عليها . فلا فائدة في الإعادة .

واعلم أن القائلين بقدم الدهر فريقان : منهم من يقول : المدة جوهر قائم بالنفس ، ولا يتوقف وجوده على وجـود الحركـة . ومنهم من يقول : المـدة عبارة عن مقـدار الحركـة . أما الأولـون فإنهم قـالوا : إنـه لا يلزم من قدم [الـدهـر قدم[3]] الحركة البتة ، بل الدهر جوهر ثابت في ذاتـه ، فإن لم يقـارنه شيء من الحركات والتغيرات والحوادث لم يحصـل هناك إلا الـدوام الواحـد ، والاستمرار الواحد . ثم إن العقول البشرية قاصـرة عن تصور كيفيـة ذلك الـدوام ، وذلك لأن الذي وجدناه من عقولنا وأفهامنا أمران : أحـدهما : الـدوام بحسب تعاقب الحوادث ، ومجيء الحادث بعد الحادث وحضور الوقت [بعد الوقت[4] . وهـذا إنما يتحقق بسبب [تغير[5]] القبليات بالبعديات . فـالدوام الخـالي عن شوائب التغـير مما لا يصـل العقل إليـه . والثاني : إن كـل دوام نعقله ، فإنمـا نعقله في وقت معين ، وكل مـا كان كـذلك فهـو محدود متنـاهي ، فالـذي لا نهاية لـه لا يتصـوره العقل البتـة ، وأما إذا حصـل في المـدة أحـوال متلاصقـة ، وتغيـرات

---

(١) سقط (ط) .
(٢) تقدير دفعه وعدمه مما يأباه (م ، ت) .
(٣) من (م) .
(٤) من (ط) .
(٥) من (س) .

متلاحقة ، فحينئذ تكون المدة[1] مقارنة لواحد منها [ثم[2]] للثاني منها ، ثم للثالث منها ، فيظن لهذا السبب أن جوهر المدة والزمان شيء سيال في نفسه متغير في ذاته . وليس الأمر كذلك وإنما التغير [واقع[3]] في أحواله الخارجة عن ماهيته ، وفي الإضافات العارضة [لذاته ، بسبب مقارنته[4]] لتلك الحوادث .

أما القائلون بأن المدة والزمان من لواحق الحركة ، فهؤلاء يستدلون بقدم المدة على قدم الحركة ، وبقدم الحركة على قدم الأجسام . وهذا الوجه هو طريقة أصحاب أرسطاطاليس ، وهو ضعيف من وجهين :

الأول : إنا بينا بالبراهين [القاهرة[5]] القاطعة : أن المدة [والزمان[6]] لا يمكن أن يقال : بأنه مقدار الحركة ولاحق من لواحقها ، ولما فسدت هذه المقدمة بطل هذا الكلام بالكلية .

الثاني : هب[7] أنا سلمنا أن الزمان مقدار الحركة ، لكن الحركة عبارة عن التغير من صفة إلى صفة ، سواء أن ذلك تغيراً من أين ، إلى أين . أو من كيف إلى كيف . وإذا كان الأمر كذلك ، فلم لا يجوز أن يقال : إنه حصل موجود مجرد عن العلائق الجسمانية ، وحصلت في ذاته صفات متغيرة ، أو تعقلات متنقلة أبداً من حال إلى حال ، ويكون الزمان عبارة عن مقدار الحركة الواقعة في تلك الصفات الروحانية . وعلى هذا التقدير فإنه لا يلزم من قدم المدة والزمان ، قدم الجسم وقدم الحركة في الأين وفي الوضع .

---

(١) يكون ذلك الشيء مقرناً (م ، ت) .
(٢) من (س) .
(٣) من (ط) .
(٤) سقط (ط) .
(٥) سقط (ط) .
(٦) سقط (ط) .
(٧) من (ط) .

الفصل الحادي عشر

في

تفسير الألفاظ المذكورة في هذا الباب

وهي: المدة، والزمان، والوقت، والسرمد، والأزل، والأبد، والنهار، والليل، واليوم، والساعة، والحين، والأجل.

اعلم . أن إيضاح الفرق بين مفهومات هذه الألفاظ مبني على مباحث دقيقة غامضة في المعقولات .

فاللفظ الأول :

المدة : وقد ذكرنا أنها في ذاتها وفي جوهرها موجود باقي دائم مستمر ، إلا أن شعور العقل بها إنما يحصل بسبب توالي الآنات الحاضرة ، وتعاقبها . فهذا التعاقب والتوالي يشبه كأن بعضها مدد للبعض في الوجود ، أو يقال كأن الزمان يمتد بسبب تعاقبها وتواليها . فلهذا السبب سميت بالمدة .

واللفظ الثاني :

الزمان : واعلم أنا بينا أن الزمان موجود غني في ذاته وفي وجوده عن الحركة ، بل هو حاصل ، سواء حصلت الحركة أم لا ، على هذا التقدير نقول : إنه لا تأثير للحركة في وجود المدة والزمان . إنما تأثير الحركة في تقديرها وتحديدها ، كما أن البنكانات وسائر الآلات ، قد تقدر مدة اليوم بالأجزاء والأبعاض ، ثم إن البنكان لا تأثير له في تكوين اليوم وإيجاده ، وإنما تأثيره في تقدير أجزائه وأبعاضه . فكذلك ههنا حركة الفلك لا تأثير لها في إيجاد المدة وإنما

تأثيرها في تقدير المدة ، وإنما تقدرت المدة بالحركة الفلكية لا بسائر الحركات ، لأنها أسرع الحركات وأبعدها عن الاختلافات ، فلا جرم جعلت هذه الحركة مقدرة للمدة . إذا عرفت هذا فنقول : يتفرع على ما ذكرناه فرعان :

الأول : إن الزمان والحركة يقدر كل واحد منها بالآخر ، لكن لا من وجه آخر بل [بحسب وجهين[1]] مختلفين : وذلك لأن الزمان ظرف ، والحركة مظروف ، ويجوز تقدر كل واحد منها بالآخر ، فتارة يقال : هذا المكيل خمسة أمناء ، وذلك إذا عرفت أولاً : أن ذلك الكيل لا يحتمل إلا خمسة أمناء ، وأخرى يقال : هذا الكيل لا يحتمل إلا خمسة أمناء ، إذا عرفت أن هذا المكيل خمسة أمناء ، فكذا ههنا . تارة يقال : هذا الزمان زمان غلوة ، وذلك إذا كان قدر الزمان مجهولاً وكان قدر الحركة معلوماً [وتارة يقال مسيرة ساعة ، وذلك إذا كان الزمان معلوماً ، وكان قدر الحركة مجهولاً][1] .

الفرع الثاني : من الناس من جعل المدة[2] اسماً لجوهر هذا الموجود ، وأما الزمان فإنه جعله اسماً للمدة المتقدرة بالحركة ، والذي حمله على هذا القول ما ورد في كلام المتقدمين أن المدة والدهر لا أول له ، ثم قالوا : الزمان محدث . فلما أراد هذا القائل إزالة التناقض قال المدة والدهر[3] اسمان لذات هذا الشيء[4] وجوهره ، وهي قديمة . وأما الزمان فهو اسم للمدة حال كونها متقدرة بالحركة ، ولما كانت الحركة حادثة كان كون المدة متقدرة بها حادثاً ، فحينئذ صح قولهم : الزمان محدث وله أول .

واللفظ الثالث :

الوقت : وهو الجزء المفرد الذي عرف امتيازه عن غيره بسبب حدوث حادث ، معين معلوم الوقوع . كقولك : آتيك وقت طلوع هلال شوال . فالمدة

(١) باعتبار (م ، ت) .
(٢) من (س) .
(٣) جعل اسم المدة (ت) .
(٤) هذا الجوهر بجوهره (س) .

اسم لذات هذا الشيء ، والزمان [اسم له[1]] بشرط صيرورته مقدراً بالحركة ، والوقت [اسم له[2]] بشرط أن يصير جزء معين فيه[3] معرّفاً لحدوث حادث معلوم الوقوع .

اللفظ الرابع :

النهار : وهو مدة طلوع الشمس . والليل فهو مدة غروبها . ولما ثبت أن الشمس طالعة أبداً على أحد نصفي الأرض ، وغاربة عن النصف الثاني منها أبداً ، إلا أن أحوال طلوعها وغروبها بالنسبة إلى نصفي الأرض مختلفة ، بسبب كون الأرض كرة . لا جرم كان نهار كل موضع من الأرض غير نهار الموضع الآخر ، وليل كل موضع ، غير ليل الموضع الآخر .

اللفظ الخامس :

الدهر والسرمد : فهما اسمان لجوهر هذا الشيء حال كونه خالياً عن مقارنة الحادثات والتغيرات . فصار المفهوم منها كالمضاد للمفهوم من الزمان .

واللفظ السادس :

الأزل : وهو الدهر المتقدم ، الذي لا أول له . وأما الأبد فهو الدهر المتأخر الذي لا آخر له . **وههنا بحث وهو أن مسمى الأزل هل له تحقق ووجود أم لا ؟** أما الأول : فهو باطل[4] لأن كل وقت يكون موجوداً في نفسه فله تعين ، وامتياز عما عداه ، وكل ما كان كذلك فهو متأخر عما قبله ، ومتقدم على ما بعده ، وكل ما كان كذلك فهو ضد الأزل ، ولا يصدق عليه كونه أزلياً . وأما الثاني فهو أيضاً مشكل[5] . لأن مسمى الأزل ، إذا لم يكن له في

---

(١) لهذه الذات م ، ت) .
(٢) اسم له (ط) .
(٣) جزء منها (م) .
(٤) مشكل (م ، ت) .
(٥) باطل (ط) مشكل (ت) .

نفسه تحقق[1] فذلك محال . لأنه لا بد من الاعتـراف بتحقق اللاأوليـة ، إما في وجود العالم أو في عدمه .

واعلم أن الحق أنه لا بد من الاعتراف بتحقق اللاأولية إما في الـوجود[2] أو في عدمها . إلا أن الحق أن تصوره من حيث إنه هو ، أعلى شأناً من العقـول البشرية ، والأفكار الإنسانية[3] .

ولنختم هـذا الفصل بـذكر تمثيلات ذكرهـا الناس لتقـريب ماهيـة المـدة والزمان من الأفهام . وهي أربعة :

فالأول : قالـوا : النقطة إذا امتـدت ، فعلت بحركتهـا الخط ، وكذلـك الآنات التي لا تنقسم إذا امتدت وسالت ، فعلت بامتدادها وسيلانها : الزمان . وهذا التشبيه فيه بعض الصعوبة ، لأن حركة النقطة على السطح أمـر مشاهـد . وأمـا حركـة الآن فغـير معقـولـة . لأن الآن ليس مـوجـوداً مشـاراً إليـه بحسب الحس ، بل هو أمر معقول . فكيف يعقل كونه متحركاً ؟ وبتقديـر أن يتحرك ، فعلى أي شيء يتحرك ؟ أعلى [جرم من أجرام[4]] الأفلاك أم على العناصـر ؟ فهذا أمر [غير[5]] معلوم التصور .

واعلم أن هذا الكلام لا يليق بقـول أصحاب أرسـطاطاليس ، لأن ذلـك يقتضي حصول الزمـان من الآنات المتتـالية وهـم لا يقبلون به[6]. وأيضاً فيـرجع البحث الأول وهو أن الآن كيف تحرك مع أنه ليس من الموجودات ذوات الوضع والإشارة ؟ وعلى أي شي ؟ أعلى الأفلاك أم على العناصر ؟

الوجه الثالث : شبهوا ذلك بخيط ألقي على طرف حد السيف ، ثم جـر

---

(١) إذا لم يكن له في نفســه تحقق لسمي نفي الأولية تحقق في نفســه وذلك محال (س ، ط) .
(٢) وجود الأشياء أو في عدمها (ت ، م) .
(٣) سقط (ط ، س) .
(٤) الآن (م ، س) .
(٥) سقط (م) .
(٦) لا يقبلون هذا القول (م) .

[فإنه يلاقي [1]] ذلك الخيط حد السيف [جزءاً فجزءاً [2]] ثم يحصل منه أمر ممتد مستمر [على ذلك التجدد الدائم [3]] .

الوجه الرابع في التمثيل : شبهوه بالماء السيال الذي يتوالى جزءاً فجزءاً ، على طرف الأنبوبة .

فهذا مبلغ ما حصلناه من علم المدة والزمان . والله ولي الإحسان [والغفران [4]] .

---

(١) فههنا لا يلاقي (م) .
(٢) إلا بجزء واحد لا يتجزأ (م) .
(٣) سقط (ط ، س) .
(٤) من (ط ، س) .

المقالة الثانية

في

تحقيق القول في المكان

الفصل الأول
في
تفصيل مذاهب الناس فيه

اعلم أنا نشاهد أن الجسم ينتقل ويتحرك ، ونعلم بالبديهة أنه ينتقل من جهة إلى جهة ، ومن جانب إلى جانب . والناس يسمون المنتقل عنه والمنتقل إليه تارة بالحيز ، وتارة بالجهة ، وتارة بالمحاذاة[1] وتارة بالجنب ، وتارة بالجانب ، وتارة بالمكان ، وتارة بأسماء أخرى ، لا حاجة لنا إلى الاستقصاء في ذكرها . وبالجملة فمكان الشيء هو الذي يكون فيه الشيء ، ويفارقه بالحركة ولا يسعه معه غيره وتتوارد المتحركات عليه على سبيل البدل . فهذا القدر أمر معلوم بالضرورة . ثم نقول : إن هذا الشيء إما أن يكون أمراً ينفذ فيه ذات الجسم ويسري فيه ، وإما أن لا يكون كذلك ، بل يكون هو السطح الباطن من الجسم الحاوي ، المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي ، والأول : هو القول بأن المكان هو البعد ، والفضاء ، وهو مذهب أفلاطون وأكثر العقلاء . والثاني : هو القول بأن المكان هو السطح الحاوي . فالمذهب المحصل المعقول في المكان والحيز ليس إلا هذان القولان .

إذا عرفت هذا فنقول : القائلون بأن المكان هو البعد والفضاء . تارة يسمونه بالهيولى ، وتارة يسمونه بالصورة . وإنما سموه بالهيولى من حيث إن خاصية الهيولى أن تكون ذاته باقية ، وتكون ذاتها مورداً للأحوال المتعاقبة ،

(١) بالمحاذاة وتارة بالجنب وتارة بالجانب (م) وتارة بالجنب : سقط (ط) .

والصفات المتلاحقة . وههنا هذا الفضاء أمر واقف لا يتغير ولا يتبدل البتة . ثم إنه تتوارد عليه الأجسام ، وهذا الفضاء يقبلها ، فكأن هذا الفضاء مشابهاً للهيولى من هذا الوجه ، فلا جرم سموا هذا الفضاء بالهيولى بحسب هذا التأويل . وإنما سموه بالصورة ، وذلك لأن الجوهر الجسماني إنما امتاز عن الجواهر المجردة العقلية لأجل كونه قابلاً لهذه الأبعاد الثلاثة ، فهذه الأبعاد [الثلاثة[1]] هي كالجزء الصوري لماهية الجسم . فلما كان هذا الفضاء عبارة عن هذه الأبعاد المجردة الواقعة سموه بالصورة . بحسب هذا التأويل . فهذا هو التفسير الصحيح لما نقل عن أفلاطون ، أنه كان تارة يقول : المكان هو الهيولى ، وتارة كان يقول : المكان هو الصورة .

ثم إن جماعة ممن أرادوا تقبيح قوله في أعين الناس ، نقلوا عنه : أنه يقول : المكان عبارة عن الهيولى أو عن الصورة ، ثم أخذوا يحتجون على إبطاله بأن الجسم إذا انتقل من مكان إلى مكان ، فهو إنما انتقل بمجموع أجزائه التي هي الهيولى والصورة ، فكيف يمكن [أن يقال[2]] المكان هو الهيولى والصورة ؟ إلا أنه على الوجه الذي لخصناه ، ظهر أنه إنما أطلق اسم الهيولى تارة ، واسم الصورة أخرى على المكان . بناء على التأويل الذي شرحناه ، والتفسير الذي لخصناه [فأما إجراء الكلام الذي قصد به الرمز على ظاهره ، ثم الاشتغال بالطعن فيه ، فذلك مما لا يليق بالعقلاء الكاملين][3] وبالجملة : فقد ظهر بالبيان الذي لخصناه : أن القول المعتبر في حقيقة المكان هو أنه إما الفضاء ، وإما السطح .

أما القائلون بأن المكان هو الفضاء [والخلاء[4]] فهم فرقان : أحدهما

---

(١) من (س) .
(٢) مع ذلك أن يكون (م) .
(٣) فأما الكلام الذي قصد به الرمز والألغاز إذا أجرى على ظاهرة ، ثم اشتغل بنقضه وإبطاله كان ذلك بعيداً عن انصاف المنصفين ، وتحقيق المحققين (ط ، س) .
(٤) سقط (ط ، س) .

المتكلمون . فإنهم يقولون : هذا الفضاء وهذا الخلاء محض ونفي صرف . وليس [له وجود[1]] البتة .

والفرقة الثانية : الفلاسفة . وهم يقولون : هذا الخلاء أبعاد موجودة قائمة بأنفسها ، وهي أمكنة للأجسام . وهذا القول هو اختيار أفلاطون [الإلهي[2]] وأكثر من تقدمه من الحكماء المعتبرين. وهؤلاء فريقان: منهم من يقول : لا امتناع في بقاء هذا الفضاء خالياً عن الأجسام . ومنهم من يقول : إن ذلك ممتنع . وأما القائلون بأن المكان هو السطح الحاوي فقط . فهذا قول أرسطاطاليس وجمهور أتباعه كأبي نصر الفارابي ، وأبي علي بن سينا .

فهذا تفصيل المذاهب في هذا الباب .

---

(١) من الموجودات (م) .

(٢) من (م) .

الفصل الثاني
في
ابطال قول من يقول :
الخلاء والفضاء عدم محض ونفي صرف

اعلم أنا ندعي أن هذا الخلاء لو حصل لكان موجوداً ، له مقدار وامتداد في الجهات ، ولم يكن عدماً محضاً ، ونفياً صرفاً . كما يقوله المتكلمون .

والذي يدل عليه وجوه :

الأول : إنا نعلم بالبديهة أن الخلاء الذي يكون بمقدار ذراع ، نصف الخلاء الذي يكون بمقدار ذراعين ، وثلث ما يكون بمقدار ثلاثة [أذرع ، وربع ما يكون بمقدار أربعة أذرع[1]] وكل ما يكون له نصف وثلث وربع يكون ممسوحاً مقدراً ، فإنه لا يكون نفياً محضاً وعدماً صرفاً . فإن من المعلوم بالضرورة أن العدم المحض لا يكون له نصف وثلث وربع ولا يكون موصوفاً بالأقل والأكثر والزائد والناقص ، والمساحة والتقدير .

والثاني : إن الفضاء يمكن أن يشار إليه بالحس . فيقال : الخلاء من ههنا إلى هناك طوله كذا وكذا ، وما كان متعلق الإشارة الحسية يمتنع أن يكون نفياً محضاً ، وعدماً صرفاً . وأيضاً : فقولنا : من ههنا إلى هناك إشارة إلى المقدار والطول . وهذا حكم عليه بكونه في نفسه موجوداً له مقدار وامتداد .

الثالث : إن هذا الفضاء ، وهذا الخلاء ، يحكم عليه بأن الجسم حصل

---

(1) من (س) .

فيه . ثم [يقال[1]] : خرج [ذلك الجسم[2]] عنه . وانتقل إلى خلاء آخر[3] والمحكوم عليه بأنه خلاء للجسم ومقر له ، وبأن الجسم قد حصل فيه تارة ، وانتقل عنه أخرى. كيف يكون عدماً محضاً ونفياً صرفاً ؟ فإن حصول الجسم في العدم المحض غير معقول ، وانتقاله من عدم إلى عدم آخر غير معقول .

الرابع : إنا إذا قلنا : الخلاء الذي من ههنا إلى هناك . فقولنا : هنا وهناك ، فصل مشترك بينه وبين الخلاء الذي يكون خارجاً عنه ، كما أنا إذا قلنا : هذا السطح من ههنا إلى هناك . فإن قولنا : ههنا وهناك ، إشارة إلى الفصل المشترك الذي بين هذا السطح، وبين ذلك السطح الخارج عنه، المتصل به ، وكما أن إيقاع الفعل المشترك في السطح يدل قطعاً على كون ذلك السطح أمراً موجوداً ، فكذلك إيقاع الفصل المشترك في الخلاء ، وجب أن يدل قطعاً على كون ذلك الخلاء : موجوداً له مقدار وامتداد في الجهات .

الخامس : إن المتكلمين يحكمون عليها بأنها أمور متغايرة بالعدد ، ومتباينة بالشخص . فإنهم يقولون : الحركة عبارة عن خروج الجسم من الحيز الأول ، ودخوله في الحيز الثاني [وزعموا أنه ليس بين الحيز الأول وبين الحيز الثاني[4]] واسطة أصلاً ، وأنه حصل بين الحيز الأول وبين الحيز الثالث واسطة . فحكموا على بعض هذه الأحياز بأنها متصلة وعلى بعضها بأنها منفصلة ، وعلى بعضها بأنها متقاربة ، وعلى بعضها بأنها متباعدة ، فإن البعد بين الحيز المعين وبين الحيز الخامس منه . أقل من البعد [بين الحيز المعين[5]] وبين الحيز العاشر منه . وما كان عدماً محضاً فكيف يعقل وصفه بهذه الأحوال ؟ .

السادس : إن هذه الأحوال موصوفة بالصفات المختلفة . فإن بعضها فوق ، وبعضها تحت ، وبعضها يمين ، وبعضها يسار ، وكون الشيء فوق

(١) سقط (س) .
(٢) سقط (س) .
(٣) مكان (م) .
(٤) من (س ، ط) .
(٥) بينه (س) .

وتحت ليس عدماً محضاً ، لأنه ليس جعل الفوقية عبارة عن عـدم التحتية ، أولى من العكس . فإن جعلنا كل واحد منها عدماً للآخر ، مع أن كل واحد منها في نفسه عدم ، كـان كل واحـد منها عـدماً للعـدم ، فيكون كـل واحد منهـا أمراً موجوداً [وإن جعلنا كل واحد منها وصفـاً موجـوداً[1]] فحينئذ يلزم أن تكـون هذه الأحياز الموصوفة بهذه الصفات الموجودة [موجـودة[2]] لامتناع قيـام الصفة الموجودة بالنفي المحض والعدم الصرف . فهذه الـدلائل وأمثـالها دلائـل ظاهـرة جلية في إثبات أن هذه الأحياز لا بد وأن تكون موجودة .

وأجاب المتكلمون فقالوا : هذه الأحيـاز أمور يفـرضها الـذهن ، ويقدرهـا العقل ، ويحكم بكون الأجسام حاصلة فيها [ونافذة فيها[3]] وأما في [الوجـود الخارجي[4]] فلا وجود لها البتة . والذي يدل على أنه لا وجود لها البتة : أنها لو كانت موجودة ، لكانت إما أن يكون وجودها وجوداً مشاراً إليه [أو غير مشار إليه[5]] والقسمان باطلان فبطل القول بكونها موجودة .

إنما قلنا : إنـه لا يجوز أن يكـون موجـوداً مشاراً إليـه . لأن كل مـا كان موجوداً مشاراً إليه ، فإما أن يكون كذلك بالاستقلال أو بالتبعيـة . فإن كـان [موجوداً مشاراً إليه بالاستقلال فذلك[6]] هو الجسم ، فحينئذ[7] يكـون الشيء المسمى بالحيز جسماً . لكن كل جسم فهو محتاج إلى حيز آخر ، فيلزم افتقار كل جسم إلى جسم آخر ، لا إلى نهاية ، وهـو محال . وأيضـاً : فهذا الجسم الـذي سميناه بالحيز ، إذا حصل فيه جسم آخر ، فهـذا الحصول إمـا أن يكون مفسـراً بأن أحد الجسمين يماس[8] الآخر ، أو يكون مفسراً بأنه ينفذ فيه ويسري فيـه .

---

(١) من (ط ، س) .
(٢) سقط (ط) .
(٣) سقط (م) .
(٤) الخارج (س) .
(٥) سقط (م) .
(٦) الأول (س ، ط) .
(٧) فحينئذ يلزم أن يكون هذا الحيز جسماً لكن كل جسم فهو محتاج . . . الخ (ت) .
(٨) يباين (س) .

فإن كان الأول فحينئذ يصير معنى الحيز والمكان [والجهة[1]] هو السطح الحاوي ، وهذا رجوع إلى قول [أرسطاطاليس[2]] واعتراف بأن المكان ليس عبارة عن الفضاء والخلاء . وإن كان الثاني : فحينئذ يلزم نفوذ أحد الجسمين في الآخر ، لكن القول بتداخل الأجسام باطل ، فكان هذا القول باطلاً .

وأما القسم الثاني وهو أن يقال : هذا الحيز موجود ، مشار إليه بتبعية الغير . فنقول : لا معنى للعرض إلا ذلك . فلو كان المكان عبارة عنه ، لزم كون المكان عرضاً حالاً في الجسم . لكن المتمكن حال في المكان ، فيلزم أن يكون ذلك الجوهر وذلك العرض ، يكون كل واحد منهما حالاً في الآخر [ومحلاً له[3]] وذلك محال .

وأما القسم الثالث : وهو أن يقال : المكان موجود غير مشار إليه بحسب الحس . فهذا أيضاً باطل. لأنا نشير بالحس إلى أن هذا الجسم انتقل من هذا الحيز [إلى الحيز[4]] الثاني . وذلك يقتضي كون الحيز المنتقل عنه ، والحيز المنتقل إليه أمراً مشاراً إليه بالحس ، وذلك يقتضي أن يكون القول بأن المكان موجود ، غير مشار إليه بحسب الحس باطلاً . فيثبت بما ذكرنا : أن هذا المكان لو كان موجوداً ، لكان إما أن يكون موجوداً مشاراً إليه بحسب الحس ، وإما أن لا يكون كذلك . وثبت فساد كل واحد من القسمين ، فيلزم القطع بأن المكان [والحيز[5]] ليس شيئاً موجوداً في نفسه ، بل أمر يفرضه ويقدره الوهم ، وأن المشار إليه بحسب الحس ليس إلا الجسم . وإذا كان جسم يماس[6] جسماً ، ثم انتقل عنه ، وصار يماس جسماً آخر ، فهذا هو المشار إليه بحسب الحس ، وليس ههنا شيء آخر سواه .

---

(١) سقط (ط) ، (س) .
(٢) سقط (ط) ، (س) .
(٣) من (س) .
(٤) من (ط ، س) .
(٥) من (ط ، س) .
(٦) يباين (م) .

قالت الحكماء : أما قولكم : إن هذه الأحياز أمور يفرضها العقل [1] ويقدرها الوهم ويحكم بكون الأجسام حاصلة فيها . مع أنه لا وجود لها في نفس الأمر . فهذا الكلام مدفوع في بديهة العقل . وذلك لأن حكم الذهن والعقل بأن هذه الأجسام حاصلة في هذه الأحياز . إما أن يكون حكماً مطابقاً للوجود الخارجي ، وإما أن لا يكون كذلك . فإن كان الأول كان الجسم في نفسه حاصلاً في الحيز ، إلا أن كون الحيز ظرفاً للجسم يعتمد[2] كون الحيز في نفسه أمراً موجوداً . لأن العدم المحض يمتنع كونه ظرفاً للجسم ، ويمتنع كونه مشاراً إليه بحسب الحس ، ويمتنع وصفه بالصغر والكبر ، والطول والقصر ، والقرب والبعد ، والاتصال والانفصال . وإذا كان كذلك ، وجب أن يكون الحيز في نفسه أمراً موجوداً [وأما[3]] إن كان هذا الحكم الذهني غير مطابق للأمر الخارجي في نفسه ، فحينئذ يكون هذا الحكم حكماً كاذباً وفرضاً باطلاً ، وجارياً مجرى ما إذا فرضنا أن هذا الجدار ياقوت ، مع أنه ليس في نفسه كذلك . ومعلوم أن هذا باطل . لأن الجسم في نفسه موصوف بأنه متحرك ، وبأنه ساكن . ولا معنى لكونه متحركاً إلا أنه انتقل من حيز إلى حيز ، ومن جهة إلى جهة . ولا معنى لكونه ساكناً إلا أنه استقر في حيز [واحد[4]] زماناً طويلاً . فيثبت : أن قول المتكلمين : إن هذه الأحياز الفارغة أمور لا حصول لها إلا بحسب الوهم والفرض والخيال : كلام باطل .

وأما التقسيم الذي ذكروه من أنه لو كان موجوداً ، لكان إما أن يكون موجوداً مشاراً إليه بحسب الحس ، أو لا يكون [كذلك[5]] فنقول : إنه عندنا موجود مشار إليه بحسب الحس . وإنه بعد قائم بنفسه ، مستقل بذاته . والأجسام إذا حصلت فيها نفذت أبعاد المتمكن في هذه الأبعاد المسماة بأنها هي الأمكنة والأحياز . فقولهم : إن نفود البعد في البعد محال . فهذا محض الدعوى . وسنتكلم في هذه المسألة بالاستقصاء إن شاء الله تعالى .

---

(١) الوهم ويقدرها العقل (ت ، م) .
(٢) يعقد (م) يعقل (ت) .
(٣) من (س) .
(٤) من (ط ، س) .
(٥) من (ط ، س) .

الفصل الثالث

في

أن المكان هل يعقل أن يكون بعداً قائماً بنفسه أم لا؟

احتج[1] « أرسطاطاليس » وأتباعه على فساد هذا المذهب بوجوه ونحن نذكرها ، ونبحث فيها على سبيل الإنصاف :

فالحجة الأولى : أنهم قالوا : إن كان المكان بعداً ، لزم من حصول المتمكن في المكان ، تداخل البعدين ، ولكن تداخل البعدين محال ، فالقول بأن المكان هو البعد يجب أن يكون محالاً . أما بيان الشرطية : فهو أن المتمكن إذا حصل في المكان ، ففي هذه الحالة إما أن يبقى البعدان معاً ، أو يعدما معاً ، أو يبقى أحدهما ، ويعدم الآخر .

أما القسم الثاني : وهو أنهما يعدمان معاً ، فهذا باطل . وإلا لزم أن يكون المتمكن المعدوم حاصلاً في المكان المعدوم[2] وأنه محال .

وأما القسم الثالث : فهو أيضاً باطل ، وإلا لزم أن يكون المتمكن المعدوم ، حاصلاً في مكان موجود أو بالعكس . وذلك أيضاً باطل [ولم بطل[3]] هذان القسمان ، بقي القسم الأول وهو أن يكون كل واحد منهما

---

(١) هل يعقل أن يكون أبعاداً مستقلة بأنفسها . . . الخ (م ، ت) .

(٢) مكان معدوم (م) .

(٣) سقط (م) .

موجوداً . ثم نقول : إما أن يقال : إنهما في هذه الحالة صارا متحدين ، أو ليس الأمر كذلك . والأول باطل ، لأنهما حال الاتحاد ، إن كانا موجودين فهما اثنان لا واحد . وإن عدما وحدث شيء ثالث ، فلم يكن هذا اتحاداً ، بل عدماً للأولين ، وحدوثاً للثالث . وإن بقي أحدهما وعدم الثاني ، فالاتحاد ههنا أيضاً محال . لأن المعدوم والموجود لا يكونان شيئاً واحداً . ولما بطل القول بالاتحاد ، ثبت أن كل واحد من ذينك البعدين ، أعني بعد المتمكن وبعد المكان ، يكون باقياً حال ذلك النفوذ . فصح ما ذكرنا : أنه لو كان المكان بعداً ، لزم من حصول المتمكن في المكان تداخل البعدين .

وأما بيان المقام الثاني وهو أن القول بتداخل البعدين محال . فقد احتجوا عليه بوجوه خمسة :

الوجه الأول : قالوا : إذا كان البعدان موجودين فهما أزيد من البعد الواحد ، وكل ما هو أزيد من الواحد ، فهو أعظم ، فذلك المجموع أعظم من الواحد ، فيلزم أن يكون مجموع البعدين [المتداخلين أعظم من الواحد ، لكن ليس الأمر كذلك ، لأن مجموع هذين البعدين[1]] ليس إلا الذي بين النهايات ، وذلك هو بعينه قدر كل واحد منهما ، فليس المجموع أعظم من الواحد . هذا خلف .

ولقائل أن يقول : هل تزعمون أن القول بتداخل البعدين معلوم الامتناع بالبديهة ، أو تزعمون أنه لا يعلم امتناع ذلك إلا بالدليل ؟ فإن كان الحق هو الأول ، فاتركوا ذكر هذه الدلائل ، واقتصروا على ادعاء البديهة ويرجع حاصل هذا الكلام إلى ادعاء أن مذهب القائلين بأن المكان هو البعد ، مذهب معلوم البطلان ببديهة العقل ، ومعلوم أن ذلك باطل . لأن المعلومات البديهية لا يجوز وقوع الاختلاف فيها بين العقلاء . وايضاً : فالقائلون بالبعد ، يقولون : مذهبنا معلوم الصحة ببديهة العقل ، وذلك لأنا نعلم بالضرورة أن بين طرفي الطاس

---

(١) سقط (ط) ، (س) .

فضاء ممتداً ، وأن الماء حيث حصل في داخل الطاس ، فإنما حصل واستقر في ذلك الفضاء . قالوا : ومن نازع في ذلك ، فقد نازع في أجلى العلوم الضرورية . إذا عرفت هذا فنقول : فحينئذ دعواكم في حصول العلم الضروري بفساد[1] هذا المذهب يصير معارضاً لدعواكم في حصول العلم الضروري بصحة[2] هذا المذهب ، وإذا تعارضا تساقطا ، فحينئذ يجب ترك دعوى الضروري ، ويجب الرجوع فيه إلى الاستدلال . وإن كان الحق هو الثاني ، وهو أن القول بتداخل البعدين لا يعلم امتناعه إلا بالدليل . فنقول : فعلى هذا التقدير تصير الحجة التي ذكرتموها ساقطة ضعيفة . وذلك لأن قولكم : البعدان المتداخلان ، لا بد وأن يكونا أزيد من البعد الواحد . إن عنيتم به : أنه لا بد وأن يكونا أزيد من الواحد في العدد . فهذا مسلم . وكيف لا نقول ذلك ، وعندنا : أن البعدين المتداخلين بعدان ؟ ومن المعلوم بالضرورة : أن البعدين أزيد من البعد الواحد في العدد . وإن عنيتم به : أنه لا بد وأن يكون المجموع أزيد من الواحد في المقدار . فهذا غير مسلم ، لأن الزيادة في المقدار إنما تحصل عند عدم المداخلة بالكلية ، لأن المعقول من التداخل هو أن تصير ذات كل واحدة منها سارية في ذات الأخرى [سرياناً[3]] بالتمام ، بحيث [تكون[4]] الإشارة إلى كل واحدة منها عين الإشارة إلى الأخرى . وحصول هذا المعنى يمنع من حصول الزيادة في المقدار . فيثبت أن قولهم : البعدان المتداخلان لا بد وأن يكونا أزيد من البعد الواحد في المقدار ، مما لا يمكن إثباته ، إلا بعد بيان أن تداخل البعدين ممتنع . فلو بينا امتناع تداخل البعدين ، بقولهم : المتداخلان لا بد وأن يكونا أزيد من البعد الواحد في المقدار ، لزم الدور . وأنه باطل قطعاً[5] .

السؤال الثاني : وهو أن مثل هذا الإشكال لازم على أصحاب

---

(١) بصحة (م) .
(٢) بفساد (م) .
(٣) سقط (ط) .
(٤) من (س) .
(٥) ساقط (م) . .

أرسطاطاليس ، فإنهم قالوا : « المتماسان [هما اللذان[1]] طرفاهما معاً في الوضع » أي في الإشارة الحسية .

قال الشيخ في الشفاء : « المتماسان هما اللذان تقع الإشارة الحسية على طرفيهما معاً » فأقول : لنفرض سطحاً ماسّ سطحاً ، فههنا يلزم أن يكونا طرفاهما[2] معاً ، يعني : الخطان اللذان هما نهايتهما يكونان معاً في الوضع . فنقول : هذان الخطان إما أن يكونا باقيين حال حصول هذه المماسة أو لا يكونان باقيين . فإن لم يبقيا بل حدث خط واحد يكون هو بعينه مشتركاً فيه بين ذينك السطحين . فهذا يكون اتصالاً لا مماسة . وقد فرضنا أن الحاصل هو المماسة لا الاتصال . وأيضاً فقول الشيخ : « المتماسان هما اللذان طرفاهما معاً في الوضع » يقتضي أن يكون طرفاهما باقيين [حال التماس[3]] وذلك يمنع من القول بأنهما عدماً وحصل طرف واحد مشترك فيه بين السطحين .

وأما القسم الثاني : وهو أن يقال : الطرفان باقيان . فإما أن يقال : نفد أحدهما بالكلية في الآخر أو لم ينفد . فإن لم ينفد أحدهما في الآخر كان أحدهما مبايناً عن الآخر . فيلزم أن لا تكون[4] الإشارة إلى أحدهما ، عين الإشارة إلى الآخر ، مع أنّا قد فرضناهما متماسين . هذا خلف . وأما إن قلنا : إن أحد هذين الخطين قد نفد بكليته في كلية الخط الآخر . فإما أن يكون مقدار هذا المجموع أزيد من مقدار الواحد أو لا يكون . فإن كان الأول فحينئذ لا تكون كلية أحد هذين الخطين نافذة في كلية الخط الآخر ، وقد فرضنا الأمر كذلك . وهذا خلف .

وإن كان الثاني فقد حصل ههنا مقداران ونفد أحدهما في كلية الآخر . مع أنه لم يصر مقدار المجموع أزيد من مقدار الواحد ، وإذا عقلنا ذلك في هذه الصورة ، فلم لا يجوز مثله في بعد المتمكن وبعد المكان ؟ وهذا سؤال قوي على

---

(١) سقط (س) .
(٢) طرفاهما ، وهما الخطان (م) .
(٣) من (ط ، س) .
(٤) فلا تكون (م) .

قانون قولهم . ولهم عنه عـذر سيأتي ذكره بعد ذلك مع الجـواب . إن شاء الله تعالى .

الوجه الثاني من الوجوه التي استدلوا بها على أنه يمتنع تداخـل البعدين : قالوا : المشاهدة دلت على أن هذه الأجسام المحسوسـة متمانعـة من التداخـل ، فهـذا الامتناع إمـا أن يكون لأجـل المادة أو لأجـل البعد ، أو لأجـل المـركب . والقسم الأول وهو أن يكون هذا الامتناع بسبب المادة . هو باطل لوجهين :

الأول : إن معنى قولنا : الجسمان يمتنعان من التداخل ، هـو أنه يجب أن يكون كل واحـد منهما متفـرداً[1] بحيز آخـر . وهذا المعنى إنمـا يعقل فيـما يكون لذاته المخصوصة يقتضي الاختصاص بحيز معين وجهة معينة . والمادة من حيث هي هي ليس لهـا امتداد ولا وضـع ولا حيز ، وإلا لكـانت مـادة الجسم [نفس الجسم[2]] وهـو محـال . وإذا لم يكن للمـادة حيـز البتـة ، امتنـع كـونها علة . لوجوب أن يكون حيزها [غير حيزها[3]] وإذا ثبت هـذا ، ظهر أن علة امتنـاع التـداخـل ليست هي المـادة ، وظهـر بهـذا أن علة امتنـاع التـداخـل ليست إلا الحجمية والمقدار . فإنها هي التي يكون لها اختصاص بالوضع والحيز .

الوجه الثاني : إنا إذا أخذنا جسماً يكون هـو في نفسه متصـلاً واحداً مثـل الماء الواحد فهو لا محالة ذو مادة بالفعل ، فإذا انفصل ذلك الجسم فـإنه يحصـل لكل واحد من ذينك القسمين مادة على حدة ، ثم إذا اتصلا مرة أخرى فـإنه لا بد وأن تصير المادتان واحـدة . إذ لو بقيت مـادة كل واحـد منهما ممتـازة عن مادة القسم الآخر ، لكانت الصورة الحالة في إحدى المادتين ، مغايرة بالفعل للصورة الحالة في المادة الأخرى . وعلى هذا التقدير يكون كل واحـد من القسمين ممتـازاً عن الآخر امتيازاً بالفعل . وذلك يمتنع من القول بأنهما بعد الاتصال صـارا شيئاً واحـداً . مع أنـا قد فـرضنا أن الأمـر [صـار[4]] كـذلـك . وإذا ثبت هـذا ،

---

(1) مفرداً لحيز (م) .
(2) سقط (ط) .
(3) من (س ، ط) .
(4) سقط (ط) ، (س) .

فنقول : إن قولنا : إن ذينك الجسمين صارا جسماً واحداً ، إنما يصح القول به إذا اعتقدنا أن مادة كل جسم[1] صارت ملاقية بالأثير[2] لمادة الجسم الآخر ، وزال التباين بينهما . وذلك يدل على أن المادة ليست علة لامتناع التلاقي بالأثير . وأما القسم الثاني : وهو أن يقال : المقتضي لامتناع التداخل هو البعد مع المادة . فهذا أيضاً باطل . لأنا بينا أنه لا [يجوز أن[3]] يكون للمادة أثر في هذا الباب .

ولما بطل هذا ثبت أن المقتضى لهذا الامتناع ليس إلا طبيعة البعد . وذلك يوجب القول بأن الأبعاد متمانعة من التداخل لمجرد أنها أبعاد . وذلك هو المطلوب .

ولقائل أن يقول : هذه الحجة أيضاً ضعيفة من وجهين :

الأول : إنكم إنما علمتم امتناع التداخل في هذه الأجسام الكثيفة . فنقول : الأجسام بأسرها متساوية في طبيعة البعد والامتداد ، ومتباينة في الرقة والكثافة . وما به المشاركة غير ما به المباينة . فكثافتها أمر زائد على طبيعة البعد والمقدار . إذا ثبت هذا فنقول : لم لا يجوز أن يقال : المانع من المداخلة ومن النفوذ ومن التلاقي بالأثير ، هو كونها كثيفة . وإذا كان كذلك ، فالبعد المسمى بالفضاء المحض ليس فيه شيء من الكثافة أصلاً ، فلا جرم لم يكن النفوذ فيه ممتنعاً ؟

وحاصل الكلام : بأن التقسيم الذي ذكرتم . وهو أن المانع من المداخلة . إما المادة أو البعد أو مجموعها : تقسيم منتشر غير منحصر في النفي والإثبات . فلم يلزم من بطلان بعضها أن يكون الباقي صحيحاً ، بل لعل الصحيح قسم ثالث غير ما ذكروه وهو الكثافة التي ذكرناها ؟ ثم نقول : الذي يدل على أن تعليل هذا الامتناع بالكثافة غير مستبعد . هو أنا نشاهد أن الجسم

---

(١) جسم (م) .

(٢) بالأمر (م) ويمكن نطقها الأثير في (س) .

(٣) سقط (ط) .

كلما كان أكثف ، كان أقوى وأكمل في ممانعة النافذ ، فيغلب على الظن أن المانع من النفود هو الكثافة . فالفضاء المجرد لما يحصل فيه شيء من الكثافة أصلاً . وجب أن لا يمنع من المداخلة والنفود البتة .

والثاني : إنا بينا أن السطحين إذا تماسا ، فطرف كل واحد منهما صار بكليته نافذاً في طرف الآخر . ولو كانت طبيعة البعد مانعة من النفود والتداخل لما كان الأمر كذلك . [والله أعلم[1]] .

الوجه الثالث من الوجوه التي استدلوا بها على امتناع تداخل الأبعاد أن قالوا : إذا نفد [بعد[2]] المتمكن في [بعد[3]] الفضاء . فهذان البعدان ماهيتان متساويتان في تمام الماهية . لأنه لا ماهية للبعد والامتداد سوى أنه كذلك . وهذا القدر أمر مشترك فيه بين جميع الأبعاد [والامتدادت[4]] إذا ثبت هذا فنقول : إنهما حال التداخل إما أن يبقى كل واحد منهما ممتازاً عن الآخر[5] بهويته المعينة . أو لا يبقى هذا الامتياز . والقسمان باطلان . فالقول بتداخل الأبعاد باطل . إنما قلنا : إنه يمتنع بقاء كل واحد منهما [ممتازاً[6]] عن الآخر [بهويته المعينة وشخصيته المعينة[7]] وذلك لأن ذلك الامتياز إما أن يحصل بنفس الماهية ، أو بلوازم الماهية أو بعوارض الماهية . والكل باطل . إنما قلنا : إنه يمتنع أن يحصل الامتياز بنفس الماهية . لأنا بينا : أن الماهية ماهية واحدة في جميع الصور . وما يحصل به التساوي لا يكون سبباً لحصول الامتياز . وإنما قلنا : إنه يمتنع حصول الامتياز بلوازم الماهية [لأن لوازم الماهية[8]] مشترك فيها بين جميع أفراد الماهية ، والأمر المشترك فيه بين جميع الأفراد يمتنع أن يكون سبباً

---

(١) سقط (م) .
(٢) سقط (س) .
(٣) سقط (س) .
(٤) سقط (ط) .
(٥) عن الآخر بهويته المعينة ، أو لا يكون كذلك والقسمان . . . الخ (م) .
(٦) سقط (س) .
(٧) سقط (س) .
(٨) سقط (م) .

لامتياز بعض الأفراد عن بعض . وإنما قلنا : إنه يمتنع حصول الامتياز بالعوارض ، وذلك لأن هذين البعدين لما تفدت كلية [أحدهما[1]] في كلية الآخر ، وكان كل واحد منهما مساوياً [للآخر[2]] في تمام الماهية [لماهية الآخر[3]] فكل عارض يفرض كونه عارضاً لأحدهما ، فإنه لا بد وأن [يكون[4]] ممكن العروض للآخر ، لكونهما متساويين في تمام الماهية . وأيضاً : فكل عارض يفرض كونه عارضاً لأحدهما [فإن نسبته إلى أحدهما كنسبته إلى الآخر ، لكون كل واحد منهما مساوياً للآخر في تمام الماهية ، ولكون كل واحد منهما مساوياً بتمامه في تمام الآخر . وإذا كان كذلك فكل عارض يفترض كونه عارضاً لأحدهما[5]] فهو بعينه يكون عارضاً للآخر . وإذا كان كذلك فحينئذ يكون ذلك العارض مشتركاً بينهما ، وكل ما كان مشتركاً بين شيئين ، فإنه يمتنع كونه سبباً لامتياز أحدهما عن الآخر . فيثبت أنه لو امتاز بعد المتمكن عن بعد المكان ، لكان ذلك الامتياز إما بالماهية أو بلوازمها أو بعوارضها . وثبت أن الكل محال ، فبطل القول بحصول الامتياز بين هذين البعدين المتداخلين .

وأما القسم الثاني وهو أن يقال : المتمكن إذا حصل في المكان ، ونفذ بعده في بعد المكان ، فإنه لا يبقى أحد البعدين ممتازاً عن الثاني . فنقول : هذا أيضاً باطل . لأن بتقدير أن لا يبقى الامتياز ، وجب أن لا يحصل التغاير ، لأن كل غيرين فلا بد وأن يمتاز كل واحد منهما عن الآخر ، بكونه هو هو ، وذلك الامتياز في أمر مًا ، وفي مفهوم مًا ، وحينئذ يعود التقسيم المذكور في أن ذلك الأمر إما الماهية أو لوازمها أو عوارضها ، والكل قد أبطلناه . فيثبت : أنه لو ارتفع الامتياز لارتفع التغاير ، وحينئذ يلزم إما القول بعدم أحد ذينك البعدين ، أو القول بحصولها مع القول باتحادهما ، وكل ذلك مما قد أبطلناه . فيثبت أن نفوذ بعد المتمكن في بعد المكان : قول باطل ، ومذهب فاسد . وهذا

---

(١) كل واحد منهما (س ، ط) .

(٢) من (ط ، س) .

(٣) سقط (س) .

(٤) من (س) .

(٥) سقط (س) .

الوجه أحسن الوجوه التي يمكن ذكرها في هذا الباب .

ولقائل أن يقول : السؤال على هذا الدليل من وجوه[1] :

الأول : لا نسلم أن الأبعاد متساوية في تمام الماهية ، وما الدليل عليه ؟ وتقريره[2] : أن الفضاء الذي ندعي كونه مكاناً للجسم ، أمر يمكن فرض الأبعاد الثلاثة فيه ، والجسم[3] أيضاً أمر يمكن فرض الأبعاد الثلاثة فيه ، فطبيعة الفضاء وطبائع الجسم يشتركان [في كون كل واحد منهما قابلاً[4]] لفرض الأبعاد الثلاثة فيه ، لكن قابلية فرض الأبعاد الثلاثة لازم من [لوازم هذه الماهية[5]] وحكم من أحكامها ، والاشتراك في اللوازم والأحكام لا يدل على الاشتراك في ماهيات الملزومات . لما ثبت أن الأشياء المختلفة في تمام الماهية ، لا يمتنع اشتراكها في بعض اللوازم . وإذا ثبت هذا فنقول : هب أن طبيعة الفضاء الذي ادعينا أنه هو المكان ، وطبيعة الجسم الذي ادعينا أنه هو المتمكن ، يتشاركان في كونهما قابلين لفرض الأبعاد الثلاثة ، لكن لا يلزم من هذا القدر استواؤهما بين الحقيقتين في تمام الماهية والحقيقة . وعلى هذا التقدير فإنه يبطل قولكم : إنه يمتنع أن يمتاز أحد البعدين عن الآخر بالماهية ، وإذا بطلت هذه المقدمة ، فقد بطل الدليل الذي عولتم عليه .

لا يقال : البعد امتداد[6] لا ماهية له إلا مجرد كونه بعداً وامتداداً . وهذا القدر مفهوم واحد والأبعاد بأسرها متساوية في تمام الماهية . فلو كان بعضها مخالفاً لبعض ، لكانت تلك المخالفة حاصلة في مفهوم آخر[7] سوى كونه بعداً .

(١) وجهين (م) .
(٢) وتقرير هذا الكلام (س) .
(٣) والأجسام (م) .
(٤) متشاركة في كونها قابلة لفرض الأبعاد . . . الخ (م) .
(٥) لوازمها (م) .
(٦) والامتداد (م) .
(٧) في مفهوم آخر ، وراء هذا المفهوم ، ثم ذلك المفهوم الآخر لما كان شيئاً . مغايراً لطبيعة البعد والامتداد ولم . . . . الخ (م ، ت) .

ولما كان ذلك المفهوم شيئاً مغايراً لطبيعة البعد والامتداد ، لم يقدح ذلك في قولنا : إن الأبعاد من حيث إنها هي أبعاد متشاركة في تمام الماهية ، وحينئذ يتم الدليل الذي ذكرناه .

لأنا نقول : السواد والبياض يتشاركان في اللونية ، ويتباينان بخصوص كونه سواداً أو بياضاً ، ثم إن هذا لا يوجب أن يصح على لونية السواد ، ما يصح على لونية البياض حتى يلزم صحة أن ينقلب السواد بياضاً وبالعكس . فكذا ههنا .

السؤال الثاني : سلمنا أن الأبعاد متساوية في تمام الماهية . لكن لم لا يجوز أن يقال : إن أعدادها تكون مختلفة في اللوازم ؟ أما قوله : « الأشياء المتساوية في الماهية ، يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر » قلنا : هذه المقدمة منقوضة بصور كثيرة .

إحداها : إنه قد ثبت بالبرهان أن قول الموجود . على[1] لذاته ، وعلى الممكن لذاته بحسب مفهوم واحد . فإن الوجود من حيث إنه وجود لا تختلف حقيقته في الواجب [والممكن[2]] وإذا ثبت هذا فنقول : وجود الله تعالى يكون مساوياً [لوجود الممكن ، في مجرد كونه وجوداً ، ثم لم يلزم من هذا أن يصح على وجود الله تعالى كل ما يصح على[3] وجود الممكنات ، وذلك يوجب القدح في قولكم : كل ما صح على الشيء صح على مثله .

وثانيها : إن الجسمية على ما قررتموه طبيعة واحدة . ثم الأشياء التي يصح كونها مقارنة لجسمية العناصر ، لا يلزم صحة كونها مقارنة لجسمية الأفلاك . على أصول الفلاسفة . فكذا ههنا .

وثالثها : إن النفوس الإنسانية متساوية في تمام الماهية ، ثم لم يلزم من هذا أن يقال : النفس المتعلقة بهذا البدن يصح عليها أن ينقطع [تعلقها[4]]

---

(١) واجب الوجود لذاته (س) .
(٢) سقط (س) .
(٣) سقط (ت) .
(٤) سقط (م) .

عن هذا البدن ، وتصير متعلقة بالبدن الآخر ، وكذلك القول في النفس المتعلقة بتدبير البدن الآخر . فكذا ههنا .

ورابعها : إن الرأس المتصل[1] بهذا البدن الإنساني مساو للرأس المتصل بالبدن الإنساني الثاني في تمام الماهية . إنما المخالفة لو حصلت ، فإنما حصلت بسبب العوارض الخارجية ، ثم لم يلزم أن يصح على كل واحد من الرأسين ما يصح على الرأس الثاني ، حتى يقال : إنه يصح أن ينفصل كل رأس عن البدن المخصوص ، ويتصل بالبدن الثاني . فيثبت : أنه لا يلزم أن يصح على الشيء ما يصح على مثله .

وخامسها : إن طبيعة الجنس واحدة في الأنواع ، ثم إنه لم يلزم من كون الحيوانية التي في الإنسان قابلة للناطقية ، كون الحيوانية التي في الفرس قابلة للناطقية . لا يقال : لم لا يجوز أن يقال : الحيوانية من حيث [هي حيوانية[2]] قابلة لجميع الفصول ، إلا أن الفصل المعين وهو الناطق ، لما أوجب تلك الحيوانية [صارت تلك الحيوانية[3]] من لوازم الناطق ، لا لأجل أن منشأ اللزوم ، جاء من جانب المعلول ، بل إنما جاء من جانب العلة ، فبهذا الطريق يعقل أن الأشياء المتماثلة في تمام الماهية مختلفة في اللوازم . لأنا نقول : إذا عقلتم هذا المعنى ، بالطريق الذي ذكرتم ، فلم لا يجوز مثله في مسألتنا هذه ؟

وسادسها : إن الجسم له وجود ، فإذا حل فيه السواد والحلاوة والحركة ، فلكل واحد من الجسم ، وهذه الأعراض الثلاثة وجود على حدة . فإذا حلت هذه الأعراض في الجسم ، فقد حلت هذه الوجودات الكثيرة في ذات ذلك الجسم ، فيلزمكم هناك اجتماع المتماثلات . فإن قلتم : إن تلك الوجودات وإن كانت متساوية في كونها وجودات ، إلا أنها متباينة بتعيناتها وتشخصاتها ، فلم يلزم حصول الاتحاد وارتفاع الامتياز . فنقول : لم لا يجوز أن يكون الأمر كذلك في هذه المسألة ؟

---

(١) المتصلة (م) .
(٢) سقط (ط) .
(٣) سقط (م) .

السؤال الثالث : لم لا يجوز أن يقال : إنه يحصل الامتياز بسبب الأمور العارضة ؟ قوله : « كل عارض يفرض فإن حصوله بالنسبة إلى أحدهما كحصوله بالنسبة إلى الثاني » قلنا : لا نسلم ، وما الدليل على أن الأمر كذلك ؟ والذي يؤكد هذا السؤال : أن مذهب الحكماء : أن النفوس الناطقة واحدة بالنوعية وبتمام الماهية . ومذهبهم : أنها باقية بعد المفارقة ، ثم إنهم أوردوا على أنفسهم سؤالاً فقالوا : النفوس الهيولانية العارية عن اكتساب المعارف والأخلاق ، إذا فارقت أبدانها ، فهناك لا امتياز بينها وبين غيرها لا في الماهية ولا في لوازمها ، ولا في عوارضها ، وذلك يوجب زوال[1] المغايرة ثم أجابوا عنه ، فقالوا : إنها بعد أن دخلت في الوجود ، وحصل لكل واحد منها تعين وتشخص ، فذلك التعين حصل له لا لغيره ، فهذا القدر كاف في حصوله الامتياز بينها .

إذا عرفت هذا [فنقول[1]] : نحن نذكر ههنا أيضاً الفضاء الذي هو المكان ، لا شك أن له تعيناً وتشخصاً باعتباره كان قابلاً لتوارد الأجسام عليه ، وهذه الأجسام التي هي الأشياء القابلة للحركة والسكون لا شك أنه حصلت له تعينات وتشخصات ، باعتبارها ، كانت قابلة للحركة والسكون . وإذا كان كذلك فعند نفود أحدهما في الآخر ، لم لا يجوز أن يقال : إنه بقي مع كل واحد منها ، [تعينه[2]] الخاص ، وتشخصه الخاص ؟ ثم من المعلوم أن تشخصه لا يصير هو بعينه تشخص غيره ، فهذا القدر كاف في حصول الامتياز والمغايرة بين البعد الذي هو المكان ، وبين البعد الذي هو المتمكن ، وعلى هذا التقدير فإنه يسقط ما ذكروه من الحجة .

السؤال الرابع : هب أن أحد البعدين لم يختص بشيء لأجله يمتاز عن الآخر ، فلم قلتم : إن ذلك يمنع من حصول المغايرة والامتياز ؟ وبيانه : وهو أنه لو كان تعين الشيء زائداً عليه ، لكانت التعينات متساوية في هذا المفهوم وهو كونها تعينات ، ثم يمتاز كل فرد منها على الفرد الآخر بأمر آخر زائد على

---

(١) تمام (م) .
(٢) سقط (م) .

[تلك الماهية[1]] و [حينئذ] يلزم[2] التسلسل .

السؤال الخامس : إنه ينتقض دليلكم بتداخل النقطتين حال تماس الخطين ، وبتداخل الخطين حال تماس السطحين ، وبتداخل السطحين حال تماس الجسمين . فكل ما هو عذر لكم في هذه المواضع ، فهو عذر لنا في هذا المقام . إلا أنا نقول[3] : إن عند حصول التماس يعدم الطرفان ، ويحدث طرف واحد مشترك بينهما ، إلا أن هذا يوجب نفي التماس أصلاً . وذلك مما لم يقولوا به أصلاً [والله أعلم[4]]

الوجه الرابع من الوجوه التي احتجوا بها على امتناع[5] أن تداخل البعدين ممتنع . قالوا : لو كان القول بتداخل الأبعاد جائزاً ، لم يمتنع نفود عالم الأجسام بكليته في حيز الخردلة الواحدة . ومعلوم أن ذلك باطل . ولقائل أن يقول : أتلزمون علينا إثبات الجواز الخارجي الذي معناه القطع بعدم الإمتناع ، أم تلزمون علينا إثبات الجواز الذهني الذي معناه بقاء الذهن متردداً في أنه في نفسه هل هو ممتنع أم لا ؟ فإن كان مقصود كم هو الأول ، فما الدليل على أنه لما جاز نفود البعد المتمكن في بعد الفضاء ، الذي هو الحيز والمكان ، وجب القطع بجواز ما ذكرتم ؟ والذي يقرر ما ذكرناه . إنكم تحتاجون في [إثبات[6]] هذه المقدمة إلى بيان أن الأبعاد بأسرها ، متساوية في تمام الماهية ، ثم تحتاجون إلى بيان أن كل ما يصح على شيء ، فإنه [يجب أن[7]] يصح على مثله ، ثم إلى أنه لم يوجد في أحد الجانبين شرط ، لأجله صح هذا الحكم ، ولم يوجد في الجانب الثاني أمر يمنع من صحة هذا الحكم . والكلام على المقامين الأولين قد سبق في الاعتراض على الوجه الثاني فلا فائدة في الإعادة . وأما إن كان مقصود

---

(١) سقط (ط) ، (س) .
(٢) (ط) ، (س) أن تقولوا (ت ، م) .
(٣) يكون نفياً للتماس وذلك ... الخ (ت ، م) .
(٤) سقط (م ، ت) .
(٥) على أن تداخل الأبعاد ممتنع (م ، ت) .
(٦) سقط (ط) .
(٧) سقط (ط) .

كم إثبات الجواز الذهني ، فهذا أيضاً باطل . لأن نفود الأجسام في الأبعاد الكثيفة إما أن يكون معلوم الامتناع بالبديهة [أو لا يكون كذلك . فإن كان معلوم الامتناع بالبديهة[1]] كان حصول كل العالم في حيز الخردلة معلوم الامتناع بالبديهة ، ونفود الأجسام في الفضاء والخلاء غير معلوم الامتناع بالبديهة . وعلى هذا التقدير فإنه لا يلزم [من وقوع الشك في هذه المقدمة الثانية ، وقوع الشك في المقدمة الأولى ، لأن هذه الثانية غير بديهية ، والأولى بديهية .

وأما إن كان نفود الأجسام الكثيفة في الأجسام الكثيفة غير معلوم الامتناع بالبديهة ، فعلى هذا لم يلزم من تجويزه ولا تكونه[2]] من وقوع الشك في مقدمة كسبيه نظرية[3] وقوع الشك في مقدمة [بديهية[4]] نظرية [وأما إن كان نفود الأجسام الكثيفة غير معلوم الامتناع بالبديهة . فعلى هذا لم يلزم من تجويزه محال . إلا بدليل منفصل وأنتم ما ذكرتموه[5]] فيثبت : أن هذا النوع من الاستدلال في غاية السقوط .

السؤال الثاني : أن نقول : قد بينا أنه إذا لقي سطح سطحاً ، فإن الخط الذي هو طرف أحدهما ، يكون نافذاً في الخط الذي هو طرف السطح الثاني ، فإن لزم من نفود بعد في بعد ، ما ذكرتم من المحال ، كان ذلك أيضاً لازماً عليكم .

السؤال الثالث : أن نقول : إنكم وإن كنتم لا تجوزون نفود بعد في بعد ، لكنكم تجوزون القول بالتخلخل والتكاثف . والمراد من التخلخل هو أن يصير مقدار الجسم أعظم مما كان من غير أن ينضم إليه شيء من خارج ، ومن غير أن يحصل في داخله شيء من الفرج . والمراد من التكاثف هو أن يصير

---

(١) من (م) .
(٢) سقط (ط) ، (س) .
(٣) سقط (م) .
(٤) سقط (ط) ، (س) .
(٥) سقط (ط) .

مقدار الشيء أصغر مما كان من غير أن ينفصل عنه شيء من الأجزاء ، أو من غير أن يحصل لشيء من أجزائه المنفوشة اكتناز . إذا عرفت هذا ، فنقول : إذا جوزتم هذا ، فجوزوا أن يتخلخل جرم الخردلة ، حتى يصير في العظم مثل كرة الفلك الأعظم [أو أعظم[1]] وجوزوا أيضاً أن يتكاثف الفلك الأعظم حتى يصير في الصغر مثل الخردلة أو أصغر، فإن التزموا تجويز ذلك، فنحن أيضاً نلتزم ما ألزموه علينا ، وإن أبوا ذلك أبينا نحن أيضاً ما ألزموه علينا . [والله أعلم[2]] .

الوجه الخامس من الوجوه التي تمسكوا بها في بيان أن تداخل الأبعاد : ممتنع . وهو أنهم قالوا : لا معنى للبعد الشخصي إلا البعد الذي بين طرفي هذا الإناء . فلو جاز في العقل أن يقال : البعد الموجود بين طرفي هذا الإناء ، بعدان لا بعد واحد ، مع أن المشار إليه بالحس ليس إلا الواحد ، فلم لا يجوز أن يحصل الشك في أن هذا الشخص الذي هو بحسب الإشارة الحسية واحد . هل هو في نفسه واحد أم لا ؟ وحينئذ يلزمنا تجويز أن يقال : هذا الإنسان الذي تراه واحداً بحسب الحس ، لعله لا يكون [في نفسه[3]] واحداً ، بل يكون ألف إنسان أو أكثر ، ومعلوم أن تجويز ذلك دخول في العته والجنون . ولقائل أن يقول : الاعتراض على هذا الوجه [مثل الاعتراض على الوجه[4]] الرابع من غير تفاوت أصلاً ، فلا فائدة في الإعادة . فهذا تمام الكلام في تقرير هذه الحجة نفياً وإثباتاً . وهي قولهم : لو كان المكان بعداً ، لزم من حصول المتمكن في المكان ، تداخل البعدين . وهذا محال ، فذا محال [والله أعلم[5]] .

الحجة الثانية على إبطال القول بأن المكان هو البعد : أن قالوا : البعد المسمى بالفضاء ، إما أن يكون حالاً في مادة ، أو لا يكون حالاً في مادة . والقسمان باطلان ، فبطل القول بأن المكان هو البعد .

---

(١) سقط (ط) .
(٢) سقط (م) .
(٣) سقط (ط) .
(٤) سقط (م) .
(٥) سقط (م) .

أما بطلان القسم الأول . فالدليل عليه : وهو أنه لا معنى للجسم إلا البعد الحال في المادة ، فإن كان الفضاء والخلاء كذلك ، كان جسماً . فالقول بأن المتمكن ينفذ فيه قول بتداخل الجسمين . وهو محال .

وأما بطلان القسم الثاني . فهو أن على هذا التقدير تكون طبيعة البعد مع جميع ذاتياتها ولوازمها غنية عن المادة ، والغني عن المادة يمتنع أن يعرض له ما يحوجه إلى المادة ، فكان يجب أن لا يكون شيء من الأبعاد حالاً في المادة ، فوجب أن لا يكون الجسم الذي هو المتمكن ذا بعد . هذا خلف . ولقائل أن يقول : هذه الحجة إنما تتم لو ثبت أن الأبعاد بأسرها متساوية في الماهية ، ثم ثبت أن كل ما صح على الشيء ، وجب أن يصح على مثله ، وقد تقدم الكلام على هاتين المقدمتين .

الحجة الثالثة في إبطال القول بأن المكان هو البعد : أن قالوا : البعد من حيث إنه بعد ، إما أن يقبل الحركة أو لا يقبل الحركة . فإن كان قابلاً للحركة ، فالبعد الذي هو الفضاء ، والمكان ، يجب أيضاً أن يكون قابلا للحركة ، وكل ما تحرك فإنما يتحرك من مكان إلى مكان ، فللمكان مكان آخر . والكلام في الثاني كما في الأول ، فيلزم القول بإثبات أمكنة غير متناهية ، يكون كل واحد منها نافذاً في الآخر . وذلك محال . لوجوه : أقواها [وأقربها إلى الأفهام(١)] : أن مجموع تلك الأمكنة الغير المتناهية ، والأبعاد المتداخلة الغير المتناهية : أبعاد . وكل بعد فهو قابل للحركة ، فذلك المجموع قابل للحركة . وكل ما كان قابلاً للحركة ، فحركته إنما تكون من مكان إلى مكان ، فلمجموع تلك الأبعاد الغير المتناهية مكان . فذلك المكان إما أن يكون بعداً ، وإما أن لا يكون . والأول باطل . لأن ذلك المكان لكونه مكاناً لكل الأبعاد يجب أن لا يكون من جنس الأبعاد . لأن كل ما كان ظرفاً [ووعاء(٢)] لمجموع أشياء ، كان خارجاً عنها ، والخارج عن الشيء لا يكون منه . ولكونه فرداً من أفراد الأبعاد ، يجب أن يكون داخلاً في جملة الأبعاد ، فلو كان مكان جملة الأبعاد

---

(١) وأظهرها (ت) ، م) .
(٢) سقط (م) .

بعداً ، لزم كونه داخلاً في جملة تلك الأبعاد ، وكونه خارجاً عن جملتها . وذلك محال . وإما إن كان مكان جملة [تلك(١)] الأبعاد ليس بعداً ، بل شيئاً مغايراً للبعد ، فحينئذ يكون المكان الحقيقي أمراً مغايراً للبعد ، وذلك هو المطلوب . وأما إن كان [البعد(٢)] من حيث إنه بعد ، غير قابل للحركة [فنقول : الجسم له بعد ، وبعده غير قابل للحركة(٣)] فوجب أن لا يكون [الجسم(٤)] قابلاً للحركة . وذلك باطل فاسد . فيثبت : أن القول بكون المكان بعداً ، يفضي إلى هذين القسمين الباطلين . فكان القول به باطلاً .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : البعد المجرد وهو الفضاء غير قابل للحركة ، والبعد الذي يكون في المادة ، وهو بعد الجسم يكون قابلاً للحركة لأجل أن الشرط في كون البعد قابلاً للحركة ، كونه في المادة ؟ نقول : هذا السؤال باطل. من وجهين الأول: سنقيم الدلالة على أن البعد يمتنع أن يقال: إنه حال في محل ، وأنه صفة لشيء آخر . [والثاني(٥)] وهو أنا نقول : هب أن البعد يعقل كونه حالاً في محل ، إلا أنا نقول : ذلك المحل من حيث إنه هو ، إما أن يكون [شاغلاً للحيز والجهة(٦)] وإما أن لا يكون كذلك ، بل يكون من الموجودات المجردة عن الوضع والإشارة . والأول باطل لأنه يقتضي أن يكون محل البعد بعداً ، فإن افتقر البعد إلى محل ، فليفتقر ذلك المحل لكونه بعداً إلى محل آخر ، ولزم التسلسل ، وهو محال . وأما الثاني فهو باطل أيضاً ، لأن كل موجود يكون مجرداً عن الإشارة والحيز والجهة ، فإنه يمتنع عليه الانتقال والحركة . لأن الانتقال والحركة عبارة عن الحصول في حيز ، بعد أن كان حاصلاً في حيز آخر ، وهذا إنما يعقل في حق الشيء الذي يصح عليه كونه حاصلاً في الحيز والجهة ، أما الشيء الذي يمتنع كونه حاصلاً في الحيز والجهة ،

---

(١) سقط (س) .
(٢) من (س) .
(٣) سقط (ط) ، (س) .
(٤) من (س) .
(٥) سقط (م) .
(٦) ممتداً في الجهات ، شاغلاً للأحياز (م ، ت) .

فإنه يمتنع كونه قابلاً للحركة . فيثبت : أن هذه المادة غير قابلة للحركة [أصلاً[1]] وإذا كان كذلك ، فحينئذ يمتنع أن يقال : إن كون البعد حالاً في المادة ، شرط لكون البعد قابلاً للحركة ، لأن حلول البعد في المادة معناه : أنه قارنه شيء لا يقبل الحركة ، ومقارنة مثل هذا الشيء ، يجب أن يكون مانعاً من الحركة ، ولا يعقل كونه شرطاً لصحة الحركة . فقد زال هذا السؤال .

واعلم أن [هذه الحجة كلام حسن رتبناه[2]] نحن للقوم نصرة لمذهب « أرسطاطاليس » وطعناً في قول « أفلاطون » إلا أنها مبنية أيضاً على أن الأبعاد متساوية في تمام الماهية ، وأن كل ما صح على الشيء ، فإنه يصح أيضاً على مثله . [والله أعلم[3]] .

الحجة الرابعة : هذا البعد المسمى بالفضاء والمكان والحيز ، لا شك أنه يكون قابلاً للقسمة ، بحسب الفرض والإشارة . فإنا نقول : من ههنا [إلى هناك[4]] ذراع ، ثم من هناك إلى موضع آخر ذراع آخر . ولا معنى للقسمة بحسب الفرض والإشارة إلا ذلك . إذا ثبت هذا ، فنقول : هذه الأجزاء المفترضة في هذا البعد بحسب الإشارة ، إما أن تكون متساوية في تمام الماهية ، وإما أن لا تكون كذلك . فإن كان الأول وجب أن يصح على كل واحد منها ما صح على الآخر ، وإذا كان كذلك فالجزء الذي حصل فوق ، وجب [صحة[5]] حصوله تحت ، وبالعكس . وذلك يوجب صحة الحركة والانتقال عليها ، وكل ما يصح عليه الحركة والانتقال ، فله مكان ، فللمكان مكان . وحينئذ تعود المحالات المذكورة . وأما إن كانت تلك الأجزاء المفترضة فيها غير متساوية في تمام الماهية ، فحينئذ يكون هذا الفضاء مركباً من أجزاء مختلفة بحسب الماهية فيكون مركباً ، وكل مركب فإنه ينتهي تحليل تركيبه إلى البسائط ،

---

(١) سقط (ط) .
(٢) لهذه الحجة كلاماً ، وبيناه (م ، ت) .
(٣) سقط (م) .
(٤) سقط (م) .
(٥) سقط (م) .

فهناك أجزاء بسيطة ، وكل جزء بسيط فإن يمينه غير يساره ، فيكون منقسماً ، فيكون هذان النصفان [من ذلك الجزء البسيط[1]] متساويين في تمام الماهية ، فحينئذ يصح أن ينتقل كل واحد منهما إلى وضع الآخر وموضعه ، فحينئذ يعود ما ذكرناه من افتقار المكان إلى مكان آخر ، وحينئذ يلزم المحال .

واعلم أن هذه الحجة [قد وضعناها[2]] للقوم ، إلا أنا نقول : إنها إن صحت فهي توجب جواز الخرق والتفرق والتمزق على جملة الأفلاك ، وذلك يوجب إثبات مكان خارج الفلك المحدب للجهات ، وذلك يوجب إثبات الخلاء خارج العالم ، وذلك يوجب كون المكان بعداً . فهذه مقدمات لا بد من تقريرها .

[أما المقدمة الأولى[3]] : وهي قولنا : إن هذا الكلام يوجب صحة الخرق والتفرق والتمزق ، على الأفلاك . فتقريرها أن نقول : هذا الفلك المحدد للجهات ، إما أن يكون بسيطاً ، وإما أن يكون مركباً . فإن كان بسيطاً ، كانت كل قطعة تفرض فيه مساوية في تمام الماهية للقطعة الأخرى ، وذلك يقتضي جواز أن ينتقل كل واحد من تلك [القطع إلى وضع القطعة الأخرى ، وإلى موضعها[4]] ، وذلك يقتضي جواز التفرق والتمزق [على الفلك[5]] وهو المطلوب . وأما إن كان هذا الفلك مركباً[6] [من أجزاء مختلفة الطبائع فنقول : إنه لا بد وأن ينتهي تحليل تركيبها إلى أجزاء بسيطة ، فنقول : وكل واحد من تلك البسائط فإن يمينه مغايرة ليساره ، وطبيعة كل واحد من هذين القسمين واحدة ، فحينئذ يلزم صحة أن ينقلب كل واحد من ذينك القسمين إلى موضع الآخر ، وإلى وضعه . وذلك يوجب قبول الخرق والتفرق

---

(١) سقط (ط) ، (س) .

(٢) قد تكلفناها نحن (م) .

(٣) سقط (م) .

(٤) الأجزاء إلى موضع غيره (س ، ط) .

(٥) سقط (س ، ط) .

(٦) مركباً . ففيه لا محالة أجزاء بسيطة ، ويعود ما ذكرناه . وأما المقدمة الثانية . . . الخ (س) وفي (س) بياض . ومن أول : من أجزاء إلى آخر على الفلك : محذوف من (س ، ط) .

والتمـزق ، فيثبت : أن هـذه الحجـة تـوجب صحـة الخرق والتمـزق على الفلك[1]] .

وأمـا المقدمـة الثانيـة وهي أن صحة الانخراق [على الفلك[2]] تـوجب كون أجزائه قابلة للحركة المستقيمة . فهذه أيضاً مقدمة جلية . لأن الانخراق لا يتم إلا بتباعد كل واحد من تلك الأجـزاء المفترضـة في الفلك [عن الآخر[3]] على نعت الاستقامة .

وأما المقدمة الثالثة وهي في بيان أن ذلـك يوجب كـون المكان بعـداً . فهو أنا نقول : تلك الأمكنة الحاصلة خارج العالم . إن كانت أجساماً فحينئذ يعـود التقسيم فيها ، وذلك يوجب وجود أجسام لا نهاية لها ، وهو محال . وإن لم تكن أجساماً ، وجب كون تلك الأمكنة أبعاداً خالية ، وذلك هو المطلوب .

فيثبت : أن الحجة المذكورة إن صحت ، دلت على أن المكان هو البعد .

الحجة الخامسة على أن المكان لا يجوز أن يكون هو البعد :

أن نقول : لو ثبت هذا الفضاء ، لكان إما أن يكـون غير متنـاهي ، وإما أن يكون متناهياً ، والقسمان باطلان ، فكان القول بإثبات هذا الفضاء باطلاً . وإنما قلنا : إنه يمتنع كونه غير متناهي ، وذلك لأنا سنقيم الدلائل [القاهرة[4]] عـلى أن القول بـوجود بعـد لا نهاية لـه : محال . وإنمـا قلنا : إنـه يمتنـع كـونـه متنـاهياً ، وذلـك أن كل متنـاه فإنـه يحيط به حـد [أو حدود[5]] وكـل ما كـان كذلك فهو شكل . ينتـج : أن كل بعـد متناه ، فله شكـل . فنقول : المقتضى لذلك الشكل ، إما أن يكون [هو نفس طبيعة البعد . أو أمـراً حالاً فيهـا . أو مـا يكون محـلاً لها . أو مـا لا يكون حـالاً فيها ولا يكـون محلاً لهـا . والأقسـام

(١) سقط (س ، ط) .
(٢) من (س) .
(٣) سقط (س) .
(٤) سقط (ط) .
(٥) من (س) .

بأسرها باطلة . إلا قولنا : المقتضي لذلك الشكل المعين ما يكون[1]] محلاً لذلك البعد . فنقول : إنما قلنا : إنه لا يجوز أن يكون المقتضي لذلك الشكل ، هو نفس طبيعة البعد والمقدار . وذلك لأن الجزء [المفروض من[2]] ذلك البعد ، مساو للكل في الطبيعة والماهية[3] فيلزم أن يكون شكل الجزء مساوياً لشكل الكل [وذلك باطل[4]] وإنما قلنا : إنه لا يجوز أن يكون المقتضي لذلك [الشكل[5] أمراً حالاً في ذلك البعد . وذلك لأن ذلك الحال إن كان من لوازم الطبيعة المقدارية ، عاد ما ذكرناه من أنه يلزم كون الجزء مساوياً للكل في الشكل ، وإن لم يكن من لوازمها ، امتنع كونها علة للشكل الذي هو من لوازمها ، لأن المفارق يمتنع كونه علة للصفة اللازمة . وإنما قلنا : إن المقتضي لذلك الشكل [يمتنع أن يكون[6]] أمراً مغايراً لنفس المقدار ، ولما يكون [حالاً فيه ولما يكون[7]] محلاً له . وذلك لأن المباين إما أن تكون نسبته إلى هذا البعد المسمى بالفضاء ، وإلى جميع أجزائه على السوية ، وإما أن لا يكون . فإن كان الأول فحينئذ يكون اختصاص هذا البعد ، بهذا الشكل [المعين[8]] دون سائر الأبعاد رجحاناً لأحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح ، وهو محال . وإن كان الثاني فحينئذ اختصاص هذا البعد المسمى بالفضاء . بما لأجله صار أولى بقبول هذا الشكل من ذلك المفارق ؟ إن كان لأجل مفارق آخر عاد الكلام فيه . ولزم التسلسل . وإن كان لا لهذا السبب ، فحينئذ يعود الأمر إلى أن اختصاصه بتلك الأولوية ، إما أن يكون لذاته ، أو لما يكون حالاً فيه ، أو لما يكون محلاً له ، أو للمباين . ولما بطلت هذه الأقسام الثلاثة ، ثبت أن اختصاص ذلك البعد المخصوص ، بذلك الشكل المخصوص ، إنما كان لأجل

---

(١) سقط (م) ، (ت) وفي النص : لذلك الشكل المعين ما يكون .

(٢) سقط (ط) .

(٣) الطبيعة المقدارية (م) .

(٤) هذا خلف (م) .

(٥) سقط (م) .

(٦) من (س ، ط) .

(٧) من (س ، ط) .

(٨) من (س ، ط) .

ما يكون محلاً له ، ومادة له . وهو المطلوب . فإن قالوا : فمادة الكل مساوية لمادة [الجزء[1]] فيعود الاشتراك المذكور . فنقول في الجواب : إن ذلك البعد لما كان حالاً في تلك المادة ، وكانت تلك المادة موصوفة بصفات ، لأجلها كانت مستعدة لقبول ذلك الشكل من واهب الصور ، لا جرم حصل ذلك الشكل دون سائر الأشكال . فيثبت بمجموع ما ذكرنا : أن كل بعد فهو متناهي [وكل متناهي[2]] مشكل ، وكل متشكل فإنما حصل له شكله المعين بسبب المادة ، وهذا ينتج أن كل بعد فإنه لا يوجد إلا إذا كان حاصلاً في المادة . وإذا ثبت هذا كان القول بوجود البعد المجرد محالاً [وذلك هو المطلوب[3]] .

ولقائل أن يقول : أما دليلكم على وجوب تناهي الأبعاد فسيأتي البحث عنه [على الاستقصاء . ثم لئن[4]] سلمنا ذلك ، لكنا نقول : لم لا يجوز أن يكون متناهياً ؟ قوله : « إن كان متناهي فهو مشكل ، وكل مشكل فتشكله لا بد وأن يكون لأجل مادته » قلنا : لا نسلم . ولو كان الأمر كذلك ، لعاد الاشتراك المذكور ، لأن مادة الجزء ، مساوية لمادة الكل . أما قوله : « سبب الشكل المعين صفات قائمة بالمادة ، أعدت تلك المادة لقبول ذلك الشكل المعين » فنقول : فإذا عقلتم ذلك ، فلم لا يجوز أن يقال : الطبيعة المقدارية وحدها من غير أن يكون لها مادة ، كانت موصوفة بصفات مخصوصة ، لأجلها صارت مستعدة لقبول ذلك الشكل المعين ، وعلى هذا التقدير فتستغني الطبيعة المقدارية عن الحلول في المادة . وحينئذ يبطل قولكم : « إن كل ما كان بعداً ومقداراً ، فإنه لا بد وأن يكون حالاً في محل » .

وليكن ههنا آخر كلامنا في نقل دلائل الطاعنين في أن المكان هو البعد . والله أعلم[5] .

---

(١) سقط (ط) ، (س) .
(٢) من (ط ، س) .
(٣) سقط (ط) .
(٤) سقط (ط) .
(٥) وليكن ههنا آخر الكلام في البحث عن دلائل الطاعنين (م ، ت) .

الفصل الرابع
في
تقرير الوجوه التي عليها
يعول من يعتقد أن المكان هو البعد

اعلم[1] : أن القائلين بهذا المذهب فريقان : منهم من يدعي العلم الضروري بأن المكان ليس إلا هذا الفضاء ، وإلا هذه الأبعاد المجردة . ومنهم من يثبت هذه الدعوى بالحجة والبرهان .

أما الفريق الأول : فتقرير كلامهم أن يقال : إنا نعلم بالضرورة أن الجسم . يمكن أن يشار إليه بأنه حصل ههنا ، ويمكن أن ينتقل من هناك إلى ههنا ، وبالعكس . فوجب علينا أن نبحث أن المشار إليه بأنه ههنا [وهناك[2]] هل هو نفس الجسم[3] [الحاصل ههنا وهناك ، أو هو أمر مغاير لذات ذلك الجسم ؟ أما القسم الثاني فهو المطلوب[4]] وأما القسم الأول فهو باطل [وتقريره[5]] من وجوه :

الأول : إنا نشاهد أن هذا الجبل حاصل ههنا بعينه ، فإذا فرضنا أن ذلك الجبل انقلع من تلك الجهة ، ومن ذلك الحيز ، فبعد انقلاع ذلك الجبل

---

(١) التي عليها يعول من قال إن المكان (ط ، س) .
(٢) سقط (م ، ت) .
(٣) نفس الجسم ، أو أمر زائد عليه ؟ وأما القسم الأول . . . الخ (س ، ط) .
(٤) أو أمر زائد عليه ؟ (س ، ط) .
(٥) من (م ، ت) .

من هناك ، بقيت تلك الجهة ، وتلك المكانات ، كما كانت ، وما بطلت وما عدمت . حتى إنهم لو بنوا داراً في ذلك الحيز ، صار بحكم كل عقل سليم ، بأن هذه الدار حصلت في الجهة التي كان ذلك الجبل ، حاصلاً فيها . وذلك يدل على أن الحيز والجهة ، أمر مغاير للجسم ، الذي كان حاصلاً فيه .

الثاني : إنه لما ثبت أن القبلة هي الكعبة ، فعند هذا قالت الفقهاء : لو انهدمت الكعبة ، ونقل من هناك [ما كان[1]] من الخشب والحجر والتراب بالكلية ، ولم يبق إلا الفضاء الصرف ، كانت القبلة ليست إلا ذلك الفضاء . ولو اعتقد معتقد بتجويز حصول الخلاء في داخل العالم ، لقال بأن القبلة هو ذلك القدر من الخلاء المعين ، ومن الفضاء المعين . ومن اعتقد أن الخلاء محال ، وأن الملاء واجب فإنه لا بد ، وأن يعتقد أن عند [خراب[2]] ذلك البناء ، لا بد أن ينتقل إليه هواء ، حتى لا يحصل الخلاء . ثم إن القبلة ليست هي[3] ذلك الهواء [لأن ذلك الهواء[4]] قد ينتقل عن ذلك الحيز . ويتبدل بهواء آخر ، والقبلة ليست إلا تلك الجهة ، وإلا ذلك الحيز . وهذا يدل على أن العقول السليمة ، والفطرة الصحيحة ، شاهدة بأن الجهة والحيز ، أمر مغاير للأجسام المنتقلة المتحركة .

الوجه الثالث في بيان أن الأبعاد الممتدة التي هي الأحياز والجهات مغايرة لذوات الأجسام هو : أن المشار إليه بأنه ههنا أو هناك ، أمر معلوم الثبوت بالضرورة ، وحصول الجسم ههنا وهناك غير معلوم الثبوت بالضرورة ، لأنه ما لم يدل الدليل على امتناع الخلاء ، لم يجب حصول الجسم ههنا وهناك ، وما كان معلوم الثبوت بالضرورة مغاير لما ليس معلوم الثبوت بالضرورة . وذلك يقتضي أن الأبعاد الممتدة التي هي الأحياز والجهات أمور مغايرة لأبعاد الأجسام [وامتداداتها[5]] .

---

(١) من (م) .
(٢) من (م) .
(٣) ليست إلا ذلك (م) .
(٤) سقط (ط) .
(٥) سقط (س) .

الوجه الرابع : وهو أنه يمكننا أن نتصور جسماً لا يماسه جسم ، ولا يحيط به جسم ، ولا يمكننا أن نتصور جسماً لا يصدق عليه أنه ههنا أو هناك . فوجب أن يكون المعنى المشار إليه بقولنا ههنا وهناك : أمر مغاير لكون الجسم ممسوس جسم آخر ، أو كونه بحيث يحيط به جسم آخر .

الوجه الخامس : هو أنا نقول : بأن الماء في الكوز ، لا بمعنى كون الماء سارياً في جسم الكوز ، بل بمعنى كون الماء مماساً[1] بسطحه سطح الكوز . وصريح العقل حاكم بأن الماء حاصل في الفضاء المفترض بين طرفي الكوز بدليل : أن ذلك الفضاء باقي بعينه [واحد بشخصه[2]] ثم تارة يحصل فيه الماء ، وأخرى يخرج منه الماء ، وينتقل إليه الهواء ، وثالثاً يبقى الفضاء خالياً عن كل الأجسام عند من كانت الدلائل القطعية عنده على صحة القول بالخلاء ، وذلك يدل على أن ذلك الامتداد أمر مغاير لامتداد الأجسام الحاصلة في ذلك الفضاء[3] .

الوجه السادس : هو أن المشار إليه بقولنا ههنا وهناك : لا يقبل الانتقال والحركة . فإنه من المستحيل في بديهة العقل أن ينتقل ههنا إلى هناك ، وأن ينتقل هناك إلى ههنا . أما الجسم الحاصل ههنا والجسم الحاصل هناك ، فإنه قابل للانتقال . فلما كان المعنى المشار إليه بقولنا ههنا وهناك : لا يقبل الانتقال البتة ، وكان الجسم الحاصل ههنا [والجسم الحاصل[4]] هناك ، قابلاً للانتقال . علمنا : أن المشار إليه بقولنا ههنا وهناك : مغاير للجسم الذي يقبل الانتقال .

فهذه تنبيهات دالة على أن العلم الضروري حاصل بأن هذه الأحياز والجهات والمحاذيات أبعاد ممتدة ، وأنها مغايرة لأبعاد الأجسام المتحركة المتنقلة

---

(١) مماساً لسطح الكوز (س) .
(٢) سقط (س ، ط) .
(٣) البعد (م ، ت) .
(٤) سقط (س) .

ولو عرضت هذه الوجوه على جميع العقلاء لقضت عقولهم السليمة بأن الأمر كما ذكرناه ، ولخصناه [والله أعلم[1]] .

وأما الفريق الثاني وهم القائلون بأن العلم بوجود هذه الأبعاد علم استدلالي :

فقد احتجوا عليه من وجوه :

الحجة الأولى : لو لم يكن المكان عبارة عن البعد ، بل كان عبارة عن السطح ، لزم الحكم على الساكن حال كونه ساكناً بأنه متحرك ، ولزم الحكم على المتحرك حال كونه متحركاً ، بأنه ساكن . ولما كان ذلك باطلاً ، وجب أن يكون المكان : عبارة عن البعد القائم بنفسه ، لا عن السطح الحاوي .

أما بيان أنه يلزم الحكم على الساكن حال كونه ساكناً بأنه متحرك . فتقريره : أنا لو فرضنا طائراً واقفاً في الهواء ، والهواء يجري عليه ، أو حجراً واقفاً في الماء ، والماء يجري عليه . فههنا [لا شك[2]] أن هذا الطير واقف في الهواء ، وهذا الحجر واقف في الماء ، مع أنه في كل آن ، ينتقل من مماسة سطح إلى سطح آخر . فلو كان المكان عبارة عن السطح الحاوي ، لكانت الحركة عبارة عن الانتقال من سطح إلى سطح آخر ، ولما حصل هذا الانتقال في هذه الصورة من سطح إلى سطح آخر ، لزم أن يكون هذا الجسم متحركاً مع أنه ساكن في الحقيقة . فصح ما ذكرنا : أنه لو كان المكان عبارة عن السطح ، لزم الحكم على الجسم الساكن ، حال كونه ساكناً بأنه متحرك . ومعلوم أن ذلك باطل . فعلمنا : أن المكان لا يجوز أن يكون عبارة عن السطح . أما إذا قلنا : إن المكان عبارة عن البعد الخالي ، والفضاء الصرف ، لم يلزم ذلك . لأن ذلك الجسم لما كان واقفاً في ذلك الفضاء ، وفي ذلك الخلاء ، لا جرم كان ساكناً لا متحركاً . فإن قيل : إن عنيت بكون ذلك الطير ساكناً في الهواء ، وكون ذلك الحجر واقفاً في الماء : أن مسامتته مع الأجسام الساكنة باقية . فالأمر كذلك .

---

(١) سقط (م) .

(٢) من (س) .

إلا أن السكون بهذا التفسير غير مشروط بكونه في نفسه ساكناً . ألا ترى أن الصندوق إذا وضع فيه جسم ، وفرضنا هويّ ذلك الصندوق مع كل ما فيه ، فإن مسامتة تلك الأجسام الموضوعة في الصندوق مع جوانب ذلك الصندوق باقية غير متغيرة ، مع أن ذلك الصندوق ، وكل ما فيه متحرك . فعلمنا : أن مسامتة ذلك الطير ، وذلك الحجر مع سائر الأجسام ، لا يمنع من كونه في نفسه متحركاً . وإن عنيت بكونه ساكناً أنه بقي في ذلك الفضاء الذي هو حاصل فيه ومداخل له . فهذا الكلام إنما يتم بعد ثبوت القول بالفضاء ، فلو أثبتنا القول بالفضاء بهذه المقدمة لزم الدوروهو محال .

والجواب : أما أن الطير قد يقف في الهواء ، مع أن الهواء يمر عليه ، والحجر قد يقف في الماء مع أن الماء يجري عليه . فذلك معلوم بالضرورة ، والمنع من كونه ساكناً في هذه الحالة مكابرة في البديهيات .

وأما تفسير السكون ببقاء المسامتات فهو باطل . ويدل عليه وجوه :

الأول : إن الجسمين المتساويين في الثقل والحجم والشكل ، إذا ابتدأ بالنزول من رأس الجبل في هواء صاف لا تفاوت فيه البتة ، فههنا يبقى سمت كل واحد منهما مع الآخر ، من أول هذه الحركة إلى آخرها . فههنا المسامتة باقية مع كون كل واحد منهما متحركاً ، فعلمنا : أنه لا يمكن تفسير كون الجسم ساكناً ببقاء مسامتته مع غيره .

الثاني : إن الفلك الحاوي ، والفلك المحوي ، إذا كانا يتممان الدورة في مدة واحدة ، فهناك لا يتغير شيء من المسامتات الحاصلة بين الأجزاء المفترضة في كل واحد منهما ، مع كون كل واحد منهما متحركاً في نفسه .

الثالث : إن الجسمين متى بقيا في ذاتيهما [على السكون . كان سكونهما في ذاتيهما[1]] علة لبقاء المسامتة الحاصلة بينهما ، وذلك لأن سكونه في ذاته أمر حاصل له في ذاته ، وأما مسامتته مع غيره فهي أمر يحصل له بالنسبة إلى غيره .

---

(١) سقط (م) ، (ت) .

وما [ثبت[1]] للشيء [بذاته[2]] قبل ما يثبت له بسبب غيره ، كان سكونه في ذاته أمراً مغايراً لبقاء مسامتاته مع غيره .

الرابع : إنه يمكننا أن نعقل كون الشيء ساكناً في ذاته ، مستقراً في حيزه الذي هو فيه ، حال كوننا غافلين عن كل ما سواه . وأما بقاء مسامتته مع غيره ، فهذا لا يمكن [تعقله إلا[3] مع] تعقل غيره . فعلمنا : أن كونه ساكناً في ذاته أمر مغاير لبقاء مسامتاته مع غيره .

وأما قوله[4] : إنه لو كان المكان عبارة عن السطح ، لزم أن نحكم على المتحرك حال كونه متحركاً بكونه ساكناً . فتقريره : أنا إذا وضعنا شيئاً من الدقيق في جراب . فعند القائلين بأن المكان هو السطح [يكون مكان ذلك الدقيق هو السطح[5]] الباطن من ذلك الجراب ، المماس للسطح الظاهر من ذلك الدقيق . فإذا فرضنا أنه نقل ذلك الجراب من « الريّ » إلى « خراسان » فقد انتقل ذلك الدقيق من بلد إلى بلد ، مع أن المماسة الحاصلة بين ذينك السطحين باقية ثابتة غير متغيرة . فلو لم يكن المكان إلا السطح ، لوجب الحكم على ذلك الدقيق بأنه بقي ساكناً ، مع أنا نعلم بالضرورة أنه انتقل من « الري » إلى « خراسان » وذلك باطل .

فإن قالوا[6] : إن ذلك الدقيق الذي في ذلك الجراب ، لا نقول : إنه متحرك بالذات ، بل نقول : إنه متحرك بالفرض . فالجواب أن نقول : إن قول القائل هذا الجسم متحرك بالفرض : لفظة [مبهمة[7]] لا بد من البحث عن معناها . فنقول : لا شك أنا حين جعلنا هذا الدقيق في الجراب ، حين كنا في « الري » فقد كان هذا الدقيق حاصلاً في الري ، فإذا جئنا بذلك الجراب إلى « خراسان » فلا شك أن ذلك الدقيق حصل في « خراسان » فذلك الدقيق الذي كان في « الري » إما أن يقال : إنه في نفسه لم ينتقل ولم يتحرك ، بل بقي

---

(1) من (س ، ط) .
(2) من (س ، ط) .
(3) سقط (ط) .
(4) قولنا (م) .
(5) سقط (ط ، س) .
(6) فإن قيل (س) .
(7) من (س) .

كما كان . وإما أن يقال : إنه انتقل وتحرك . والأول مكابرة ، فإن هذا الدقيق كان حاصلاً في « الري » والآن حصل في « خراسان » فكيف يعقل أن يقال : لم ينتقل ولم يتحرك ؟ فيثبت : أنه انتقل في نفسه وتحرك في ذاته ، وظاهر أنه لم ينتقل عن ذلك السطح الذي كان محيطاً به في « الري » لأنه حال ما حصل في « خراسان » يقع السطح من ذلك الدقيق ، مماساً للسطح الباطن من الجراب . فعلمنا : أن المكان الحقيقي الذي يسكن فيه ذات الجسم ، ويتحرك عنه وإليه : هو الفضاء المذكور ، والخلاء الموصوف[1] حتى يقال : إن ذات الدقيق انتقل من ذلك الفضاء الذي كان في « الري » إلى الفضاء الحاصل بـ « خراسان » وذلك هو المطلوب .

الحجة الثانية : إنا نعلم بالضرورة : أن بين طرفي الطاس امتداداً مخصوصاً ، وبعداً معيناً . فذلك البعد والامتداد ، إما أن يكون هو بعد الجسم الحاصل بين طرفيه ، وإما أن يكون بعداً آخر مغايراً له .

والأول باطل لوجوه :

أحدها : إنا سنقيم الدلالة على أن الخلاء ممكن الوقوع ، وبتقدير وقوع الخلاء يكون ذلك البعد والامتداد حاصلاً ، مع عدم الأجسام التي يصح عليها الحركة والسكون . وذلك يدل على أن ذلك البعد مغاير للبعد الحاصل في الأجسام .

وثانيها : هب أن الملاء واجب الحصول ، إلا أن حصوله غير معلوم بالبديهة ، بل هو معلوم الثبوت بالدلائل الدقيقة ، والوجوه الغامضة فقبل العلم بتلك الدلائل يكون وجود تلك الأجسام غير معلوم ، لكنا بينا أن وجود البعد الممتد بين طرفي الطاس [معلوم بالبديهة ، والشيء الواحد لا يصدق عليه كونه معلوماً بالبديهة ، وغير معلوم بالبديهة . وهذا يدل على أن ذلك البعد الممتد بين طرفي الطاس[2]] المعلوم ثبوته بالضرورة ، مغاير للأجسام الحاصلة بين طرفي الطاس .

(١) المذكور (س) .

(٢) سقط (ط) ، (س) .

وثالثها : إن البعد الممتد بين طرفي الطاس المعين ، بعداً واحداً بالشخص لا يتبدل ولا يتغير . وأما الأجسام الحاصلة في داخل الطاس ، فإنها أجسام مختلفة متعاقبة . فإن الطاس تارة يكون مملوءاً بالماء، ثم إن الماء يخرج ويدخل فيه الهواء ، ثم إن ذلك الهواء قد يخرج ويحصل عقيبه هواء آخر . فالحاصل أن البعد الممتد بين طرفي الطاس بعد واحد بالشخص ، باقي بعينه ، لا يتبدل ولا يتغير . وأما الأجسام التي تحصل في داخل ذلك الطاس ، فإنها أجسام [متبدلة متعاقبة[1]] والشيء الواحد بالشخص المصون عن التبدل والتغير ، مغاير للشيء الذي لا يكون باقياً ، بل يكون متبدلاً متغيراً . وذلك يدل على أن ذلك البعد الممتد بين طرفي الطاس ، مغاير للأجسام الشاغلة لتلك الأحياز .

الحجة الثالثة : لو كان المكان عبارة عن السطح الحاوي ، لزم القول بأن المكان قد يزداد حال بقاء المتمكن في ذاته بحاله ، ويلزم أيضاً أن يقال : المكان يبقى كما كان حال انتقاص ذلك المتمكن ، ويلزم أيضاً أن يقال المكان قد يزداد حال ما ينتقص المتمكن ، وكل ذلك باطل ، فالقول بأن المكان هو السطح باطل .

فهذه إلزامات ثلاثة : أما الإلزام الأول : فبيانه في صورتين :

الصورة الأولى : إن الجسم الواحد إذا جعل قطعاً كثيرة ، فمقدار مجموع هذه القطع يكون مساوياً لمقدار كله قبل القطع والتفريق . لكن السطوح المحيطة بهذه القطع تكون أكثر من السطح المحيط بمجموع ذلك الجسم قبل التقطيع والتفريق . فههنا مقدار المتمكن واحد في حالتي الاتصال والتقطيع ، مع أن مكانه حال ما كان متصلاً ، أقل بكثير من مكان عند حصول التقطيع فيه .

الصورة الثانية : إنه ثبت في الهندسة : أن أوسع الأشكال هو الدائرة . فالشمعة إذا جعلت كرة ، فإن السطح المحيط بها أصغر[2] من السطح المحيط

---

(١) منتقلة (م ، ت) .
(٢) أكثر (م) .

بها عندما تجعل مكعبة[1] فههنا المتمكن باقي بحاله ، مع أن المكان ازداد عند التكعيب .

أما الإلزام الثاني : وهو أن يبقى المكان بحاله مع انتقاص المتمكن فنقول : الماء الذي في القربة . مكانه هو السطح الداخل من القربة ، فإذا عصرنا القربة حتى فاض بعض ما كان فيها من الماء ، بقي سطح القربة محيطاً بما بقي فيها من الماء . فههنا المتمكن قد انتقص مع أن المكان باقي كما كان .

وأما الإلزام الثالث : [وهو قولنا[2]] المتمكن قد ينتقص والمكان يزداد . فنقول : تقريره : إنا إذا فرضنا مكعباً متساوي السطوح ، فإن مكانه هو السطح المحيط به ، فإذا أحدثنا في كل واحد من جوانبه نقراً عميقة واسعة ، فههنا انتقص جرم المتمكن ، ولزم من انتقاصه ازدياد السطوح المحيطة به . فلو كان المكان عبارة عن السطوح المحيطة بالشيء ، لزم في هذه الصورة أن يقال : انتقاص ذات[3] المتمكن أوجب ازدياد مكانه . ومعلوم أن كل هذه اللوازم باطلة فاسدة . أما إذا قلنا : المكان هو البعد الذي [ينفذ فيه ذات[4]] الجسم [لم يلزم عليه[5]] شيئاً من هذه المنكرات[6] والمحالات .

الحجة الرابعة : إنا إذا تخيلنا جسماً واحداً ، وتخيلنا أنه وجد وليس معه غيره ، فإنه لا بد وأن يحكم العقل عليه بأنه ههنا أو هناك فيثبت : أن المعنى [المعقول[7]] من قولنا : الجسم ههنا أو هناك : أمر لا يقدر الذهن على تصور وجود الجسم ، إلا مع تصور حصوله . وأما كون الجسم ، مماس جسم آخر ، أو محاط جسم آخر ، فأمر يتمكن العقل من تصور الجسم جسماً مع الذهول عنه . وهذا القياس ينتج إنتاجاً ضرورياً : أن المعقول من كون الجسم ههنا أو

---

(١) يحصل تكعيبه (م) .
(٢) من (س ، ط) .
(٣) وجوب (ت) وجود (م) ذات (ط ، س) .
(٤) بداخله (م) .
(٥) فإن (م) .
(٦) المنكرات لا تتوجه إليه (م ، ت) .
(٧) سقط (م ، ت) .

هناك : مغاير للمعقول من كونه بحيث يحيط به غيره . فيثبت : أن الحيز الذي حكم العقل بكون الجسم حاصلاً فيه : مغاير للسطح الحاوي [والله أعلم[1]] .

ومما يؤكد ذلك : أن صريح العقل يحكم بأن الجسم حال وجوده لا بد وأن يكون إما متحركاً وإما ساكناً . وصريح العقل لا يحكم بأنه يجب أن يكون [إما[2]] مماساً لسطح واحد ، أو متنقلاً من مماسة سطح آخر . لأن العقل يمكنه تصور الجسم بحيث لا يماسه شيء من السطوح أصلاً .

فيثبت : أن المعقول من كونه متحركاً وساكناً ، مغاير للمعقول من كونه مماساً لسطح واحد ، أو متنقلاً من مماسة سطح إلى مماسة سطح آخر .

وإذا ثبت هذا فنقول : المعقول من الحركة هو الانتقال من [الحيز إلى الحيز الذي يليه[3]] والمعقول من السكون هو الاستقرار في الحيز الواحد ، وهذا يقتضي أن سكون هذا الحيز الذي يستقر الجسم فيه تارة ، وينتقل منه إلى غيره أخرى : مغايراً للسطح الحاوي . وذلك هو المطلوب .

الحجة الخامسة : إن الأجسام متناهية . فمجموع الأجسام يجب أن يكون له حيز وجهة ، ومجموع الأجسام يمتنع أن يحيط به سطح آخر . ينتج : أن الحيز والجهة أمر مغاير للسطح الحاوي . لا يقال : مجموع الأجسام ليس لها حيز ولا جهة البتة ، وإنما حصل له وضع بالقياس إلى الأجسام الموجودة في داخله . نعم لا شك أنه يتعذر علينا إثبات جسم لا يكون له حيز ولا جهة . إلا أن الحاكم بهذا الحكم هو الوهم والخيال ، لا العقل . وقد ثبت أن حكم الوهم والخيال باطل كاذب . لأنا نقول : إنا نجد صريح العقل والفطرة شاهدان بأن كل جسم فإنه لا بد وأن يكون حاصلاً في حيز وفي جهة .

والذي يؤكد هذا وجوه :

---

(١) سقط (م) .

(٢) من (س) .

(٣) حيز إلى حيز (س) .

الأول : إنا ببداهة عقولنا نعلم أن الخط الذي هو محور العالم ، لو خرج من جانبيه إلى ما لا نهاية له ، فإن أحد جانبي ذلك الخط ، مغاير للجانب الآخر منه . ومن أنكر هذا التغاير ، فقد نازع في أقوى البديهيات .

الثاني : إنا لو فرضنا إنساناً واقفاً على طرف القطب الشمالي ، فإنه لا بد وأن يميز قدامه عن خلفه . والعلم بهذا الامتياز ضروري .

الثالث : إن النقطة المفروضة في السطح الأعلى من الفلك ، لا شك أنها تكون متحركة [حال استدارة[1]] الفلك ، ولا معنى لتلك الحركة ، إلا أن تلك النقطة انتقلت من حيز إلى حيز [آخر[2]] وذلك هو المطلوب .

وأما قوله : « إن هذا الحكم عمل الوهم والخيال . وذلك كاذب » .

فنقول : هذا الكلام باطل من وجوه :

الأول : وهو أنا نجد الجزم بصحة هذه القضية جزماً قاطعاً غير قابل للشك والشبهة ، ولا نجد في القلب تفاوتاً بين قوة هذه القضية وبين سائر البديهيات . وإذا كان كذلك فنقول : لو جوزنا أن تكون القضية مع هذا القدر من القوة كاذبة فحينئذ يرتفع الأمان عن البديهيات ، ويحتاج في تصحيح ما يصح منها إلى النظر والاستدلال ، لكن الاستدلال موقوف على صحة البديهيات ، فيلزم الدور . وهو فاسد .

والثاني : وهو إنا نجد في فطرة النفس السليمة عن الآفات ، وغريزة القلب المبرأة عن المشوشات : أحكاماً يقينية قاطعة ، ثم أنتم تقولون : الحاكم ببعضها هو العقل ، [وهو صادق[3]] والحاكم [بالبعض الآخر[4]] هو الوهم وهو كاذب . فعلى هذا التقرير ما لم يُعرف الفرق بين العقل وبين الوهم ، وما لم يُعرف ثانياً أن هذا الحكم هو حكم العقل لا حكم الوهم ، وما لم يُعرف ثالثاً

(١) باستدارة (م) .
(٢) من (س ، ط) .
(٣) الصادق (س) .
(٤) بالبقية (ت ، م) .

أن العقـل صادق ، وأن الـوهـم كاذب . فإنه لا يمكننـا أن نحكم بصحـة تلك القضية التي جزمنا بصحتها .

ونقول : العلم بهذه الأمور الثلاثة إن كان بديهياً ، امتنع حصول الجزم في القضايا الكاذبة ، مع حصول العلم البديهي بكونه كاذباً . وإن كان استدلالياً ، لزم توقف البديهيات على الدلائل [لكن الدلائل[1]] موقوفة عـلى البديهيـات . فيلزم الدور [وتبطل كل العلوم[2]] وتلزم السفسطة .

[الثالث[3]] : وهو أنـه لا معنى للعلوم البديهيـة الأولية إلا القضـايا التي أراد العاقل تشكيل نفسه فيها لما قدر [عليه لكن[4]] العلم بأنه لا بـد وأن يمتاز جانب القطب الشمالي عن جانب القطب الجنوبي ، علم لو أراد العاقل تشكيك نفسه فيه [لما قدر عليه[5]] فوجب أن يكون ذلك من العلوم البديهية .

فهذا مجموع الدلائل الدالة على أن المكان عبارة عن البعد القائم بذاتـه ، لا عن السطح الحاوي . والله أعلم .

---

(١) سقط (م) .
(٢) سقط (م) .
(٣) سقط (م) .
(٤) سقط (م) .
(٥) سقط (ط) .

الفصل الخامس

في

بيان أن الخلاء

ممتنع الوقوع أو ممكن الوقوع؟

مذهب « أرسطاطاليس » : أنه ممتنع الوقوع . وبه قال جميع[1] أتباعه .

ومذهب جمهور الأقدمين من الحكماء ، وجمهور المتكلمين : أنه جائز الوقوع . وهو المختار . ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : إن بديهة العقل حاكمة بأن الجسم الذي هو المتمكن مفتقر إلى الفضاء الذي هو المكان ، فلو كان وجود الفضاء الذي هو المكان ممتنع الوجود ، إلا مع المتمكن ، لزم افتقار كل واحد منهما إلى الآخر ، فيكون دوراً ، وهو محال . فيثبت : أن الفضاء غني في وجوده وفي ذاته عن المتمكن . وهو أيضاً غير موجب[2] لذات المتمكن وإلا لامتنع أن يفارق المتمكن . فيثبت : أن المكان غني في ذاته عن المتمكن ، وغير موجب له ، وما كان كذلك لم يمتنع وجوده منفكاً عنه ، فيلزم القطع بأنه لا يمتنع وجود الحيز والفضاء خالياً عن المتمكن . ولا معنى للخلاء إلا ذلك . فإن قيل : يشكل ما ذكرتم بالجوهر والعرض . فإن كل واحد منهما غني في وجوده عن الآخر . وإلا وقع الدور ، وأحدهما غير موجب للآخر ، وإلا لامتنع وجود الجسم بدون ذلك العرض ، مع أنه يمتنع حصول الجسم إلا مع العرض .

---

(١) جمهور (س) .

(٢) واجب (م) .

والجواب : الأعراض عندنا على قسمين : منها ما يجري مجرى المعلول لذات الجسم ، ومنها ما لا يكون كذلك .

أما القسم الأول : فهو كالحصول في الحيز . فإن ماهية الجسم تقتضي كونها حاصلة في الحيز ، فلا جرم يمتنع خلو ذات الجسم عن الحصول في الحيز . ثم إن كان ذلك الحصول حاصلاً عقيب [حصول[1]] آخر ، فهو الحركة . وإن لم يكن كذلك فهو السكون . وفي الحقيقة : يرجع حاصل القول في الحركة والسكون إلى الحصول في الحيز ، لكنا بينا أن الحصول في الحيز كالمعلول لماهية الجسم ، وكالموجب عنها ، فلا جرم [قلنا : إنه[2]] يمتنع خلو ذات الجسم عن الحركة والسكون ، وأما سائر الأعراض فهي كالألوان والطعوم والروائح [وغيرها[3]] وعندنا يجوز خلو الجسم عنها .

إذا ثبت هذا فنقول : لا شك أن الجسم مفتقر إلى الحيز ، فيمتنع [كون الجسم[4]] علة لحصول الحيز [وأيضاً : الحيز[5]] يمتنع كونه علة لوجود الجسم . وإذا ثبت هذا ظهر أنه ليس واحد منها علة لحصول الآخر ، فلما ثبت أن الجسم محتاج إلى الحيز ، وجب كون الحيز غنياً عن الجسم ، فوجب جواز حصول الحيز ، خالياً عن الجسم . وهذا بخلاف الجسم مع الحصول في الحيز فإنا بينا: أن ماهية الجسم علة للحصول في الحيز، فظهر الفرق. وأما سائر الأعراض فقد ذكرنا أنه لا يمتنع خلو الجسم عنها بأسرها . فقد زال النقض .

الحجة الثانية على صحة القول بالخلاء : أنه لو امتنع الحيز عن المتمكن ، لكان [إمساك[6]] الحاصل ، أسهل من تحصيل المفقود ، فكان يلزم أن لا يمكن الحيز[7] من خروج المتمكن منه ، فكان يلزم أن يمتنع على الجسم أن يتحرك عن مكانه ، وحيث لم يمتنع ، علمنا أن ذلك لأجل أن ذات الحيز ممكن

---

(١) الحصول في حيز (م) .
(٢) من (س) .
(٣) سقط (م) .
(٤) كونه (س) .
(٥) سقط (م) .
(٦) سقط (ط) .
(٧) المكان (ت ، م) .

الوجود[1] بدون المتمكن . وذلك يوجب القول بجواز الخلاء [والله أعلم[2]] .

الحجة الثالثة : إذا تحرك الجسم . فالموضع المنتقل إليه . إما أن يقال : إنه كان خلاء قبل انتقال هذا المنتقل إليه ، أو كان ملاء . والأول هو المطلوب . والثاني على قسمين . لأن عند انتقال هذا المنتقل إليه ، إما أن يقال : إنه بقي ذلك الخلاء هناك ، أو انتقل عنه إلى موضع آخر . والأول يقتضي تداخل الأجسام ، وهو محال . والثاني على قسمين . لأنه إما أن يقال : إن ذلك الملاء انتقل إلى مكان هذا المنتقل ، وهذا المنتقل انتقل إلى مكان ذلك الملاء . أو يقال : إن ذلك الملاء انتقل إلى مكان جسم آخر . والأول يوجب الدور ، لأن صحة انتقال هذا المنتقل إلى مكان الملاء ، مشروط بانتقال ذلك الملاء عن ذلك المكان ، وذلك الانتقال مشروط بفراغ هذا المكان عن هذا المنتقل ، وهذا الفراغ مشروط بانتقال [هذا المنتقل[3]] إلى مكان ذلك الملاء . فيصير دوراً . والثاني وهو القول بأن ذلك الملاء انتقل إلى مكان جسم آخر . فيكون الكلام فيه كما في الأول ، فيلزم أن تتدافع جملة العالم عند حركة [البقة[4]] وهذا قول لا يقبله العقل . فيثبت : أن القول بأن العالم ملاء يفضي إلى أحد هذه الأقسام الباطلة ، فكان القول به باطلاً .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : إن الجسم إذا انتقل من جانب إلى جانب ، فإنه يحدث في الحيز [المنتقل عنه جسم ويفنى عن الحيز[5]] المنتقل إليه آخر و [حينئذ لا يحصل الخلاء . ويفنى من الجانب المنتقل إليه جزء ، ليصير ذلك الحيز حيزاً لهذا المنتقل[6]] وحينئذ لا يلزم [القول بالخلاء[7]] وهذا الذي ذكرناه غير مستبعد [البتة[8]] إما لأجل أنا نقول : بالفاعل المختار [فإنه تعالى[9]] يحدث جزءاً في [أحد[10]] الحيزين ، ويفنى[11] جزءاً عن الحيز الآخر

---

(1) التحقق (م ، ت) .
(2) من (ط ، س) .
(3) سقط (م) .
(4) عند قول البتة (م ، ت) .
(5) سقط (م)
(6) سقط (ط) .
(7) شيء مما ذكرتموه (ت ، م) .
(8) من (س) .
(9) من (س) .
(10) من (س) .
(11) ويعدم (م ، ت) .

[وعلى هذا التقدير فالأشكال زائل[1]] لأجل أنا نقول : الأجسام قابلة للتخلخل والتكاثف ، فإذا انتقل الجسم عن حيز ، ازداد مقدار الجسم في الجانب المنتقل عنه ، وانتقص مقداره في الجانب المنتقل إليه ، وعلى التقديرين فالمقصود حاصل .

ثم نقول : هذا الدليل ينتقض بحركة السمكة في الماء ، فإنه لا يعقل حصول الخلاء في داخل الماء[2] وذلك لأن الماء جرم سيّال بالطبع إلى المواضع الخالية . فلو حصل هناك خلاء ، لسال الماء إليه . فيثبت : أنه ليس في داخل الماء شيء من الخلاء . وإذا ثبت هذا فنقول : إن السمكة إذا تحركت في قعر البحر ، لزمكم أن تقولوا: إنه يتموج بكليته [ويتدافع [3]] بسبب حركة تلك السمكة[4] فإن التزمتم ذلك ، فنحن أيضاً نلتزم تدافع أجزاء[5] العالم بسبب حركة البقة .

والجواب عن الأول : أن نقول : صحة إحداث الله الجسم في الحيز المنتقل عنه : مشروط بكون ذلك الحيز خالياً . لامتناع تداخل الأجسام . فلو جعلنا صحة[6] خلوه مشروطاً بخلق الله تعالى ذلك الجزء فيه ، لزم الدور ، وهو باطل [وكذا القول في إعدام الحيز عن الجانب المنتقل إليه ، لأن هذا الإعدام مشروط بعدم الخلاء ، وعدم الخلاء مشروط بحصول الجسم المنتقل في ذلك الحيز ، فلو جعلنا صحة حصوله فيه مشروطاً بإعدام ذلك الحيز ، لزم الدور[7]] وهذا الجواب لا يختلف سواء قلنا : إنه يحدث أحد الجسمين ويعدم الثاني بإيجاد الله تعالى وبإعدامه ، أو قلنا : إنه يزداد مقدار الجسم من أحد الجانبين ، وينتقص من الجانب الآخر بسبب التخلخل والتكاثف على أنا قد بينا

---

(١) من (ط ، س) .
(٢) في (س ، ط) .
(٣) سقط (ط) ، (س) .
(٤) تلك السمكة كل البحر فإن . . . الخ (م ، ت) .
(٥) جملة (س) .
(٦) صحة ذلك الخلق مشروطاً (س ، ط) .
(٧) سقط (ط) ، (س) .

في باب الحركة : أن القول بالتخلخل والتكاثف : قول باطل محال .

والجواب عن الثاني : أنا نقول : مذهبنا أنه حصل في داخل الماء خلاء كثير ، وذلك هو السبب في كون الماء لطيفاً متموجاً ، وذلك لأن الماء ثقيل سيال بالطبع ، وكلما انصب بعض أجزاء الماء إلى بعض الأحياز الخالية ، صارت سائر الأحياز خالية . فتنصب أجزاء الماء مرة أخرى من تلك الأحياز [إلى هذه الأحياز(١)] وهكذا أبداً . ولهذا السبب يكون جسم الماء متموجاً [متحركاً(٢)] أبداً . وعلى هذا التقدير فقد سقط السؤال .

الحجة الرابعة : إذا فرضنا سطحاً لقي سطحاً آخر بكليته ثم ارتفع عنه دفعة ، فإنه يجب وقوع الخلاء بينهما في أول زمان حصول ذلك الارتفاع .

فلنبين إمكان هذه الأمور(٣) :

أما المقدمة الأولى فهي في بيان أنه يصح أن يلقى سطح سطحاً آخر بكليته . وبرهانه : أنه لو امتنع أن يلقى سطح سطحاً لبقيت الفرج خالية بينهما . وذلك يوجب القول بالخلاء . وأيضاً فالبديهة حكمت بصحته . لأنا إذا وضعنا باطن إصبعنا على الإصبع الثاني ، من اليد الثانية ، علمنا بالضرورة أنه صار سطح هذا الإصبع ملاقياً لسطح الإصبع الثانية بالكلية . وإنه(٤) من المحال أن يقال : إنه لم تحصل الملاقاة إلا على نقط متفرقة متباينة .

وأما المقدمة الثانية فهي في بيان أنه يصح أن يرتفع أحد السطحين عن الآخر دفعة . وبرهانه : أن الجزء الأول من السطح الأعلى ، إذا ارتفع عن السطح الأسفل ، فلو بقي الجزء الثاني من السطح الأعلى ، مماساً لجزء من السطح الأسفل ، لزم وقوع التفكك بين أجزاء السطح الأعلى . لأن الجزء الأول إذا ارتفع فقد تحرك إلى فوق ، فلو بقي الجزء الثاني مماساً(٥) للشيء الذي

(١) سقط (م) .
(٢) سقط (ط) ، (س) .
(٣) الأحوال (س) .
(٤) وإنه لا يمكن أن يقال : تحصل الملاقاة ... الخ (م ، ت) .
(٥) مماساً لما كان مماساً (م ، ت) .

كان مماساً له قبل ذلك، فهو حينئذ لم يتحرك أصلاً. والجسم إذا تحرك أحد جانبيه، ولم يتحرك منه الجانب الآخر البتة، فإنه يلزم وقوع التفكك في أجزائه. وهذا هو الذي عوّل عليه الحكماء في إبطال الجزء الذي لا يتجزأ، حيث قالوا: لو تحرك بعض أجزاء الرحى مع سكون البعض، لزم وقوع التفكك [لكن القول بالتفكك[1]] باطل. فالقول بأن السطح الأعلى يرتفع عن الأسفل دفعة واحدة حق. وأيضاً: فلنفرض وقوع التفكك فنقول: اللامماسة من الأمور التي تحصل في الآن، فالسطحان المفروضان لا شك أنهما كانا متماسين، فإذا حصلت اللامماسة فهذا الذي صار لا مماسا دفعة. إما أن يكون سطحاً أو نقطة. فإن كان الأول فقد حصل المطلوب. وإن كان الثاني لزم تشافع[2] النقط وتتالي الآنات، وهما باطلان عند القوم.

وأما المقدمة الثالثة فهي في بيان أنه لما ارتفع أحد السطحين عن الآخر فإنه يلزم حصول الخلاء في وسطها. وبرهانه: أنه لو حصل بينهما جسم، فإما أن يقال: كان ذلك الجسم حاصلاً بينهما قبل ذلك أو يقال: إنه انتقل إليه حين رفعنا الأعلى من الأسفل. والأول باطل. لأنا بينا: أن من الممكن أن ينطبق سطح على سطح، وكل ما كان ممكناً فإنه لا يلزم من فرض وقوعه محال، فليفرض وقوعه، لأن المبني على الممكن ممكن. والثاني باطل أيضاً. لأن الانتقال إلى ذلك الوسط، إما أن يكون من مسام الأعلى والأسفل، أو من الجوانب. والأول باطل. لأن الأجسام[3] التي تحصل فيها المنافذ والمسام، فإنه لا بد وأن يحصل بين كل منفذين: سطح متصل، وإلا لزم أن لا يحصل في السطح ذي المنافذ وذي المسام سطح متصل، وحينئذ يكون الجسم عبارة عن نقط متفرقة، وذلك باطل. وإذا حصل في السطح ذي المنافذ سطح متصل، ثم إنا نجد السطح ذا المنافذ يرتفع عما تحته دفعة، علمنا أن كل واحد من تلك

---

(1) سقط (م، ت).

(2) تدافع (م).

(3) الأجسام وإن حصلت المنافذ والمسام فيها إلا أنه لا بد وأن يحصل بين كل مقدمتين سطح متعقد وإلا لزم ... الخ (م، ت).

السطوح المتصلة ، قد ارتفع عنا تحته دفعة [واحدة[1]] فإذا لم يكن في ذلك السطح الصغير شيء من المنافذ امتنع أن يقال : الجسم دخل في منافذه ، والثاني أيضاً باطل . لأن انتقال تلك الأجسام من الجوانب إلى الوسط ، إما أن لا يعتبر فيها مرورها بالطرف ، وهو ظاهر الفساد ، أو يعتبر فيه ذلك . وحينئذ لا يخلو إما أن يقال إنه : حين يكون في الطرف يكون في الوسط أيضاً ، وهو ممتنع . لأن الجسم الواحد لا يحصل دفعة واحدة في حيزين ، أو يقال : إنه حين يكون حاصلاً في الطرف ، لا يكون حاصلاً في الوسط . وحينئذ يلزم أن يقال : إن حين كان ذلك الجسم حاصلاً في الطرف ، كان الوسط خالياً . وهو المطلوب .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : إنه كلما[2] ارتفع أحد السطحين عن الآخر ، فإن الفاعل المختار يخلق في ذلك الوسط جسماً . وحينئذ لا يلزم القول بالخلاء ؟ أو يقال : إنه كلما ارتفع أحد السطحين عن الآخر فإن الأجسام المحيطة بهما تتخلخل ويزداد عظمها ، ويمتلىء الوسط بها في الحال ؟

والجواب . أما الأول فمدفوع من وجهين :

الأول : إن الفاعل المختار لا يقول به الفلاسفة .

والثاني : يلزم الدور المذكور ، وذلك لأن صحة إحداث الجسم هناك ، مشروط بارتفاع أحد ذينك السطحين عن الآخر ، لئلا يلزم تداخل الأجسام . فلو جعلنا صحة ارتفاع أحد ذينك السطحين عن الآخر مشروطة بإحداث ذلك الجسم ، لزم الدور . وأما القول بازدياد مقادير الأجسام المحيطة بذينك السطحين فهو باطل . لوجهين :

الأول : هذا المذهب باطل على ما بيناه في باب الحركة .

والثاني : هو أنا نقول : هب أن هذا الازدياد ممكن ، إلا أن طرف ذلك

---

(١) سقط (س) .

(٢) كما كان (م) .

الجسم المتخلخل ، لا بد وأن يمتد[1] من الخارج إلى الداخل ، فحين يكون طرفه متصلاً بطرف ذينك السطحين ، يكون الوسط خالياً عنه ، وحينئذ يحصل المطلوب [والله أعلم[2]] .

الحجة الخامسة : إن الإنسان قد ينفخ في الزق نفخاً شديداً بحيث لا يمكنه أن يزيد على ذلك النفخ ، ثم يسد رأس ذلك الزق سداً وثيقاً ، ثم إنه بعد ذلك لو حاول غرز المسلة الواحدة فيه أو الأعداد الكثيرة من المسلات في ذلك الزق ، أمكنه ذلك . ولولا أنه حصل في داخل ذلك الزق [المنفوخ[3]] خلاء كثير ، وإلا لما أمكن ذلك ، لأنه [يلزم[4]] تداخل الأجسام . فإن قيل : لعل المسلة إنما نفذت في ذلك الزق ، لأن عند حصول ذلك الغرز ، يتمدد جرم الزق [ويتسع ، فيحصل لتلك المسلة مكان في داخل ذلك الزق[5]] المنفوخ ، أو يقال : لعله حصل عند غرز المسلة في الزق ، خروج بعض أجزاء الهواء المنفوخ فيه من مسام ذلك الزق . وحينئذ يتسع داخل ذلك الزق لنفود المسلة فيه . أو يقال : ثبت أن الأجسام قابلة للتخلخل والتكاثف ، فلعل عند غرز المسلة تكاثق ذلك الهواء المنفوخ في الزق وانقبض ، فحصل للمسلة المغروزة في ذلك الداخل مكان . وإذا كانت هذه الاحتمالات قائمة ، امتنع الاستدلال بإمكان غرز المسلة في الزق المنفوخ على حصول الخلاء داخل ذلك الزق .

والجواب عن الأول . إنا نفرض الكلام فيما إذا بالغ الإنسان في تمديد الزق ، قبل أن ينفخ فيه ، ثم بالغ في النفخ مبالغة لا يمكنه أن يزيد عليها . فههنا لا شك أن أجزاء الزق قد تمددت بسبب المبالغة في التمديد أولاً ، والنفخ ثانياً . فلو حصل بسبب غرز المسلة فيه تمدد أزيد مما كان ، لما حصل ذلك إلا بعد قوة شديدة وتكلف عظيم . لكنا نعلم بالضرورة أنه لا يحتاج في هذا الغرز إلى قوة شديدة ، فبطل هذا الاحتمال .

---

(١) يكون (س) .
(٢) سقط (م) .
(٣) سقط (ط) .
(٤) سقط (س) .
(٥) سقط (ط) ، (س) .

وأما قوله ثانياً : لعل عند غرز هذه المسلة ، خرج بعض أجزاء الهواء من مسام الزق .

فجوابه : أن تلك الأجزاء لما لم تخرج عند المبالغة الشديدة في النفخ ، وجب أن لا تخرج أيضاً عند هذا الغرز ، إلا عند القوة الشديدة في هذا الغرز . ومعلوم أن هذا الغرز مما لا يحتاج إلى هذه القوة الشديدة . فصار هذا الاحتمال مدفوعاً .

وأما قوله ثالثاً : إن الهواء المحصور في داخل الزق المنفوخ ، لعله يصير متكاثفاً منقبضاً . فجوابه : أن القول بالتكاثف والتخلخل[1] باطل على ما قررناه في باب الحركة [والله أعلم[2]] .

الحجة السادسة : إن القارورة قد تمص ، ثم تكب على الماء ، فيتصاعد الماء إليها ، ولو كانت بعد المص مملوءة كما كانت قبل ذلك المص ، لوجب أن لا يتصاعد الماء إليها بعد المص ، كما لا يتصاعد الماء إليها قبل المص . فإن قالوا : إن بسبب المص خرج بعض ما كان في القارورة من الهواء ، ثم ازداد حجم البقية ازدياداً امتلأت القارورة منه ، إلا أن ذلك الازدياد كان قسرياً ، حاصلاً بسبب المص ، فلما كبت القارورة على الماء ، زال القاسر فعاد ذلك الهواء إلى مقداره الطبيعي ، الذي كان حاصلاً أولاً فتصاعد الماء إلى داخل القارورة ، لأجل ضرورة الخلاء .

قلنا[3] هذا باطل من وجوه :

الأول : إن القول بالتخلخل والتكاثف باطل محال على ما قررناه[4] .

والثاني : [هب[5]] أن ذلك ممكن إلا أنا نقول : إن عند حصول هذا

---

(١) والانقباض (م ، ت) .
(٢) سقط (م) .
(٣) والجواب (م ، ت) .
(٤) سبق تقريره (م ، ت)
(٥) سقط (س) .

التخلخل [لزم القول[1]] بحدوث الذات ، وليس هذا عبارة عن حدوث [الصفة فقط[2]] لأن الجسم إذا ازداد حجمه ومقداره . فكل جزء من أجزاء ذلك [المنبسط[3]] المتخلخل [فهو ذات[4]] قائمة بالنفس كسائر الأجزاء . وأيضاً : فجميع تلك الأجزاء المفترضة في ذلك الجسم متشابهة بالماهية والطبيعة والحقيقة ، فعند زوال القاسر ، أو التقلص والقبض [5] كان ذلك إشارة إلى عدم بعض تلك الأجزاء دون البعض . وهذا باطل . لأن تلك الأجزاء لما كانت متساوية[6] في تمام الماهية لم يكن [عدم بعضها أولى من عدم الباقي[7]] فإما أن يفنى الكل وهو محال ، أو يبقى الكل ، وحينئذ يلزم أن تبقى القارورة مملوءة كما كانت [وحينئذ[8]] يجب أن لا يتصاعد الماء إليها بعد المص كما كان لا يتصاعد الماء إليها قبل المص .

والوجه الثالث في دفع هذا السؤال : أن نقول : ذكر الشيخ الرئيس أن « الهيولى ليس لها في حد ذاتها [وحقيقتها[9]] : حجمية ولا مقدار فكانت نسبتها إلى جميع المقادير على السوية » هذا كلامه .

ونحن نقول : إذا كان الأمر كذلك امتنع أن يقال : إن بعض المقادير بالنسبة إلى تلك المادة ، طبيعي لها ، وبعضها قسري لها . لأن نسبة جميع المقادير إليها على السوية . وإذا كان الأمر كذلك ، فهذه الحجمية الحاصلة عند المص وعند التخلخل تكون طبيعة لتلك المادة ، فوجب أن تبقى وأن لا تنتقص عند إكباب القارورة على الماء [والله أعلم[10]] .

---

(١) كان ذلك عبارة عن (م ، ت) .
(٢) الصفات (م ، ت) .
(٣) من (م ، ت) .
(٤) إسير إليه كان ذاتا (م ، ت) .
(٥) لو تقلص وانقبض (س ، ط) .
(٦) متشابهة متساوية (م ، ت) .
(٧) اختصاص بعضها بالعدم وبعضها بالبقاء أولى من العكس (م ، ت) .
(٨) من (م ، ت) .
(٩) سقط (ط) .
(١٠) سقط (م) .

الحجة السابعة : إن الآنية الصلبة النحاسية إذا أملئت من الماء ، ثم سد رأسها سداً وثيقاً ، ثم سخنت بالنار القوية فإنها تنشق . وما ذاك إلا أنه أزداد حجم ذلك الماء ، فلم يتسع داخل ذلك الإناء [له[1]] فانشقت الآنية .

ونقول : ذلك الازدياد إما أن يكون لأجل أن نفد فيه شيء من الخارج [وانضاف إلى ما كان فيه فصار المجموع زائداً ، أو يقال : إنه لم ينضم إليه من الخارج[2]] بل صار حجمه ومقداره أزيد مما كان ، أو يقال : إنه وقعت الفرج والخلاءات في داخله ، فصار حجم المجموع بهذا السبب أزيد مما كان . والقسمان [الأولان[3]] باطلان ، فبقي الثالث وهو المطلوب . أما القسم الأول وهو أنه نفد فيه من الخارج جسم آخر ، فهذا لا يوجب الانشقاق . وذلك لأن داخل الآنية إن كان متسعاً لتلك الزيادة ، فحينئذ لا يلزم الانشقاق ، وإن لم يكن متسعاً لتلك الزيادة فحينئذ لا يحصل النفود البتة ، وإذا لم يحصل النفود لم يحصل الانشقاق .

وأما القسم الثاني وهو القول بازدياد الحجم ، فهو باطل كما سبق تقريره فيما تقدم [ولما فسد[4]] هذان القسمان بقي الثالث . وهو أنه إنما حصل الانشقاق ، لأنه وقعت الفرج الخالية في داخل ذلك الماء ، فصار حجم ذلك المجموع بهذا السبب أزيد مما كان . وذلك يوجب القول بالخلاء[5] .

الحجة الثامنة : إنا نأخذ قارورة ضيقة الرأس ، وننفخ فيها نفخاً شديداً ، ثم نضع الإبهام بعد قطع النفخ على فمها سريعاً ، لئلا يخرج منها الريح الذي نفخناه فيها ، فإذا غمسناها في الماء [وأزلنا الإبهام[6]] عن رأسها ، ظهرت في الماء نفاخات وبقابق . وذلك لأن الريح الذي أدخلناه في

---

(1) من (س) .
(2) سقط (م) .
(3) سقط (م) .
(4) وإذا ظهر فساد (م ، ت) .
(5) وذلك القول باطل (م ، ت) .
(6) ونزيل الإصبع (م ، ت) .

القارورة بسبب النفخ الشديد ، يخرج عنها ، ويشق سطح الماء [عند الصعود[1]] فلا جرم تظهر النفاخات والبقابق . وذلك يدل على أنا أدخلنا في تلك القارورة عند النفخ من الهواء ، ما لولا النفخ لما دخل فيه ، ولو كانت القارورة مملوءة من الهواء لما أمكن إدخال هواء أزيد فيه .

والجواب الذي يذكرونه من حيث التخلخل والتكاثف ، فقد عرفت ضعفه وسقوطه . [والله أعلم[2]] .

الحجة التاسعة : وهي في غاية القوة [أن نقول[3]] : إنا سنقيم الدليل اليقيني على أن الأجسام المحسوسة ، مركبة من أجزاء ، كل واحد منها يقبل القسمة الوهمية ، ولا يقبل القسمة الانفكاكية البتة . ونقيم الدلالة أيضاً على أنه يجب أن يكون شكل كل واحد منها الكرة . وإذا ثبت بالبرهان اليقيني صحة هاتين المقدمتين ، لزم أن يقال : إن تلك الأجزاء الكرية عند ائتلافها وتلاقيها ، يحصل فيما بينها : الخلاء لأن الكرات المضمومة بعضها إلى بعض ، لا بد وأن يحصل فيما بينها : الفرج والمنافذ والخلاءات . وهذا البرهان يقيني ، بعد إثبات تينك المقدمتين المذكورتين . وسيأتي إن شاء الله تعالى تقريرها بالوجوه اليقينية ، في مسألة الجوهر الفرد . والله أعلم .

(١) من (ط ، س) .
(٢) سقط (م) .
(٣) سقط (م) .

الفصل السادس

في

حكاية دلائل

نفاة الخلاء والجواب عنها

احتجوا بوجوه :

الحجة الأولى : إن الخلاء الذي يفترض بين طرفي الطاس ، أصغر من الخلاء الذي يفترض بين جداري[1] الصفة ، وهذا الخلاء أصغر من الخلاء الذي يفترض بين جداري المدينة ، وهذا الخلاء أصغر من الخلاء الذي يفترض بين السماء والأرض . فهذا الخلاء قابل للمساواة والمفاوتة[2] فهو : موجود ، وبعد ، ومقدار . وذلك المقدار إما أن يكون [مقداراً[3]] قائماً بنفسه ، مستقلاً بذاته مغايراً لمقدار المتمكن ، بحيث ينفذ فيه مقدار المتمكن وبداخله ، وإما أن لا يكون كذلك ، بل ليس ذلك المقدار [إلا مقدار[4]] المتمكن والأول يوجب تداخل الأبعاد ، وذلك محال . فبقي الثاني ، وإذا ثبت هذا ، ظهر أن الذي يظن أنه خلاء ، فهو ليس بخلاء ، بل هو جسم . فيكون الخلاء : ملاء ، ولهذا المعنى قال الحكيم أرسطاطاليس : « الخلاء كاسمه خلاء » يعني : أنه لفظ خالي عن مفهوم[5] .

---

(١) طرفي (م) .

(٢) واللامساواة (م) .

(٣) سقط (ط ، س) .

(٤) من (س) .

(٥) عن المعنى الصحيح (م ، ت) .

الحجة الثانية : إنه لو حصل الخلاء ، لكان كون الجسم ساكناً فيه : محالاً . ولكان كونه متحركاً فيه : محالاً . ومتى كان الأمر كذلك ، امتنع كون الخلاء مكاناً للجسم . إنما قلنا : إن الخلاء يمتنع كونه مكاناً للجسم المتحرك وللجسم الساكن . وذلك لأن الخلاء إما أن يكون عدماً محضاً ، ونفياً صرفاً ، على ما يقوله المتكلمون . أو يكون بعداً متشابه [الأجزاء والجوانب(١)] على ما هو قول القدماء من الحكماء . وعلى التقديرين فلا اختلاف بين أجزائه وأبعاضه البتة ، وإذا كان كذلك ، امتنع أن يسكن الجسم [في جزء من أجزائه(٢) و] جانب من جوانبه . [لأن الجسم لو بقي مستقراً فيه طالباً له لازماً للبقاء فيه(٣)] مع كونه مساوياً لسائر الجوانب والأطراف ، يلزم رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح ، وهو محال .

فإن قالوا : لم لا يجوز أن يقال : إن الفاعل المختار يخصص ذلك الجسم بذلك الحيز المعين بقصده واختياره ؟ فنقول : إن كان ذلك الحيز المعني موصوفاً بأمر ، لأجله صار أولى بتخصيص ذلك الجسم به ، عاد الطلب في أن ذلك الحيز ، كيف اختص بذلك المرجح ؟ وإن لم يوجد هذا المرجح ، كان رجحان القصد إلى تخصيص ذلك [الجسم به(٤)] دون سائر الجوانب ترجيحاً للممكن من غير مرجح [وأيضاً(٥)] فيمتنع أن يتحرك الجسم فيه . لأن الحركة عبارة عن ترك حيز ، وطلب حيز آخر . وذلك لا يتم إلا بأن يكون ذلك الحيز مخالفاً لذلك الحيز ، في أمر من الأمور ، وإلا لكان تخصيص أحد [الجانبين بالهرب ، والآخر بالطلب ، رجحاناً(٦)] للممكن من غير مرجح . وهو محال . فثبت : أن بتقدير حصول الخلاء يمتنع كون الجسم ساكناً فيه ، ويمتنع كونه متحركاً

---

(١) من (ط ، س) .
(٢) سقط (ط ، س) .
(٣) لأن اختصاص الجسم بالسكون فيه مع كونه . . . الخ (م) .
(٤) سقط (م ، ت) .
(٥) من (س) .
(٦) أحد الحيزين بتركه ،وتخصيص الحيز الآخر بطلبه ، ترجيحاً للمكن . . . الخ (ت ، م) .

فيه . وإذا كان كذلك ، وجب القطع بأنه يمتنع أن يكـون الخلاء مكـاناً للجسم [والله أعلم(1)] .

الحجة الثالثة : [لو قدرنا وجود(2)] الخلاء ، لكانت حركة الجسم فيه ، إمـا أن [تكون واقعـة(3)] في زمـان ، أو لا في زمـان . والقسمـان بـاطـلان ، فالقول بحصول الخلاء باطل . إنما قلنا : إنه يمتنع وقوعها في زمان ، لأن الجسم إذا تحرك في مسافة ، فكلما كان الجسم الحاصل في تلك المسافة أرق ، كانت الحركة فيها أسرع . ويـدل عليه : التجـربة والقيـاس . فأمـا التجربـة فظاهـرة ، لأن رسـوب الحجر في المـاء ، أسهل وأسـرع من رسوبـه في الدهن والـدبس . وأمـا القياس فلأن انخراق الرقيق ، أسهل من انخراق الغليظ .

وإذا ثبتت هذه المقدمة فنقول : لنفرض أن المتحرك قـطع عشرة أذرع من الخلاء ، في ساعـة واحدة ، وقـطع عشرة أذرع من المسـافة المملوءة من المـاء في عشر ساعات . فعلى هـذا التقديـر يكون زمـان الحركـة في الخلاء ، عشـر زمان الحركة في الماء . ثم لنفرض ملاء آخر ، أرق من الماء . بحيث تكون رقتـه أزيد من رقة الماء عشر مرات . فإذا كان صغر زمان الحـركة بحسب زيـادة رقة المـلاء الحاصل في المسافة وجب أن يكون في هذا الملاء الرقيق ، عشـر زمان الحـركة في الماء . وقد كان زمان الحركة في الخلاء ، عشر زمان الحركة في الماء . فيلزم : أن يكون زمان الحركة في هذا الملاء الرقيق ، مثل زمان الحركـة في الخلاء ، فتكـون الحركة مع العائق ، كهي لا مع العائق .

وأيضاً : إذا فرضنا ملاء آخر أرق من ذلك ، كـان زمان الحـركة فيـه أقل من زمـان الحركـة في الخلاء ، فتكـون الحركـة مـع العـائق أسـرع منهـا [حـال عدم(4)] العائق . هذا خلف .

فيثبت بما ذكرنـا : أنه لـو صح القـول بوجـود الخلاء ، لامتنـع أن تكون

---

(1) سقط (م ، ت) .
(2) لو صح القول بوجود (ت ، م) .
(3) تقع (م ، ت) .
(4) من غير (م ، ت) .

الحركة الواقعة[1] فيه ، واقعة في زمان . وإنما قلنا : إنه يمتنع وقوع تلك الحركة [إلا[2]] في زمان ، لأن كل حركة فعلى مسافة منقسمة ، فيكون وقوع [النصف الأول منها[3]] قبل وقوع النصف الثاني منها . وذلك لا يتقرر إلا مع الزمان . فيثبت : أنه لو صح القول بوجود الخلاء ، لكانت حركة الجسم فيه ، إما أن تقع في زمان أو لا في زمان ، وثبت فساد القسمين ، فوجب أن يكون القول بالخلاء : باطلاً .

الحجة الرابعة : إنه ثبت بالبرهان : أن الحجر إذا رمى قسراً [إلى فوق[4]] فهو إنما يتحرك ، لأن[5] المحرك القاسر أوجد فيه قوة محركة إلى فوق . وثبت : أن تلك القوة إنما تبطل بمصادمات الهواء الذي في تلك المسافة . إذا ثبت هذا فنقول : لو كانت تلك المسافة خالية لما حصلت المصادمات ، فكان يجب أن لا تفتر تلك القوة [ولا تبطل[6]] وكان يجب أن لا يرجع الحجر المرمي ، إلا بعد وصوله إلى سطح الفلك . ولما كان ذلك باطلاً ، علمنا : أن هذه المسافة غير خالية .

الحجة الخامسة : الإناء الذي يكون ضيق الرأس ، وكان في أسفله ثقبة ضيقة . إذا جعل مملوءاً من الماء ، فإن فتح رأسه نزل الماء ، وإن سد لم ينزل . وليس ذلك إلا لامتناع الخلاء .[7]

الحجة السادسة : الأنبوبة إذا غمس أحد طرفيها في الماء ، ومص الطرف الآخر منه ، صعد الماء ، مع أنه ليس من شأن الماء الصعود ، وما ذاك إلا لأن سطح الهواء ، ملازم لسطح الماء . فإذا مص الهواء ، انجذب ، فتبعه الماء . وكذلك اللحم يرتفع [عند المص في محجمة الحجام[8] .

الحجة السابعة : إنا إذا أدخلنا رأس أنبوبة في داخل قارورة ، وأحكمنا

---

(١) الحاصلة (م) .
(٢) سقط (ت ، م) .
(٣) نصفها (م) .
(٤) سقط (م) .
(٥) لأن المحرك إفادة قوة تحركه إلى فوق (م ، ت) .
(٦) سقط (م) وفي (م) تضعف بدل تفتر .
(٧) ليس ذلك لامتناع الخلاء (م ، ت) .
(٨) يرتفع في الرأس بمحجمة الحجامة (ت) .

الخلل الذي بين عنق الأنبوبة وعنق القارورة ، بشيء يسد الخلل . فإن جذبنا هذه الأنبوبة بحيث لا يدخل الهواء الغريب في القارورة ، انكسرت القارورة إلى داخل ، وذلك لأجل امتناع الخلاء ، وإذا أدخلنا الأنبوبة في باطن القارورة إدخالاً أكثر مما كان . انكسرت القارورة إلى خارج . وذلك لأن القارورة كانت مملوءة ، فإذا أدخلنا الأنبوبة فيها ، لم تحتملها ، فانشقت القارورة إلى الخارج .

الحجة الثامنة : لو كان الخلاء ممكناً ، لجاز في بعض القوارير والأواني أن تكون خالية ، فكان يجب إذا نكسناها وغمسناها في الماء ، واعتمدنا عليها ، أن يتصاعد الماء إليها من غير أن يخرج منها شيء من الهواء ، حتى لا تظهر البقابق والنفاخات ، ولما لم يكن الأمر كذلك ، علمنا أن الخلاء غير حاصل في داخل العالم [والله أعلم[1]] .

والجواب عن الحجة الأولى : إنها بناء على أن الحيز ، والمكان يمتنع أن يكون عبارة عن أبعاد قائمة بأنفسها ، مستقلة بذواتها . إلا أن الكلام في هذا الباب قد سبق على الاستقصاء ، فلا فائدة في الإعادة .

والجواب عن الحجة الثانية : أن نقول : إن هذه الحجة مبنية على مقدمات :

فأولها : أنه لو حصل الخلاء ، لكان ذلك الخلاء غير متناه . ولقائل أن يقول : ألستم قلتم : إنه ليس خارج العالم لا خلاء ولا ملاء ؟ فلم لا يجوز أن يقال أيضاً : الخلاء الموجود مقدار متناه ، وهو المقدار الذي يحصل فيه جسم العالم ، وأما الخارج عنه فلا خلاء ولا ملاء ؟ [وعلى هذا التقدير فإنه[2]] لا يمكنكم أن تقولوا : لم حصل العالم في هذا الجز من الخلاء دون سائر الأجزاء ؟ فإن قالوا : كل من أثبت الخلاء قال : إنه غير متناه . فنقول : فعلى هذا التقدير يخرج هذا الكلام عن أن يكون حجة برهانية . بل يصير قصاراه : أن يكون إلزاماً على قول الخصم .

(١) سقط (م) .
(٢) وعند هذا (م ، ت) .

المقدمة الثانية : إن الأجزاء المفترضة في هذا الخلاء : متشابهة . فنقول : ولم قلتم : إن الأمر كذلك ؟ ولم لا يجوز أن يقال : بعض أجزاء هذا الخلاء مخالف بالماهية للبعض] فلا جرم[1] [كان حصول هذا العالم في بعض تلك الأجزاء ، أولى من حصوله في الباقي ؟ [وتقريره[2]] : أن الخلاء موجود يمكن فرض الأبعاد الثلاثة فيه ، ولا يلزم من اشراك أجزاء الخلاء في قابلية الأبعاد ، اشتراكها في تمام الماهية . لما ثبت أن الاشتراك في [الأحكام[3]] واللوازم لا يدل على الاشتراك في [ماهيات[4]] الملزومات .

المقدمة الثالثة : هب أن أجزاء الخلاء متشابهة في تمام الماهية . لكن لم لا يجوز أن يقال : الفاعل المختار خصص[5] العالم ببعض أجزاء الخلاء دون البعض ، بمجرد الإرادة ؟ وحينئذ يرجع هذا الكلام إلى البحث عن المقدمة المشهورة المذكورة في مسألة [الفرق بين القادر وبين الموجب . وقد تقدم ذلك بالاستقصاء[6]] .

المقدمة الرابعة : هب أن القول بالفاعل المختار باطل [عندكم[7]] إلا أنا نشاهد أن كل واحد من الأجسام الحيوانية والنباتية والمعدنية مختص بصورة معينة وحيز معين [ومقدار معين[8]] مع أنه لا يمتنع في العقل حصول خلاف ما وقع . فاختصاص كل واحد من هذه الأجسام [بصفاته المعينة[9]] إما أن يكون[10] [لأنه وقع ذلك من غير مرجح . أو إن كان لا بد من مرجح ، إلا أن

---

(١) سقط (ط) .
(٢) وتمام الكلام فيه (س) .
(٣) سقط (ط) ، (س) .
(٤) سقط (ط) ، (س) .
(٥) خصص تحصل العالم (م) .
(٦) القدم وتمام الكلام فيه سيأتي في تلك المسألة (م ، ت) .
(٧) من (س ، ط) .
(٨) من (س) .
(٩) بصفاتها الحاصلة (م ، ت) .
(١٠) إما أن يكون لا لمرجح أو لمرجح هو الفاعل المختار (س ، ط) .

ذلك] المرجح هو الفاعل المختار . أو إن كان ذلك المرجح موجباً [بالذات[1]] إلا أن كل حادث ، فإنه مسبوق بحادث آخر ،وكان الحادث المتقدم ، أعد المادة لقبول الحادث المتأخر . وعلى هذا الترتيب يكون قبل كل حادث ، حادث آخر[2] لا إلى أول . [وبالجملة[3]] فإذا عقلنا هذه الاختصاصات في هذه الأجسام ، لأحد هذه الأقسام ، فلم لا يجوز مثله في اختصاص كل العالم الجسماني لموضع معين من الخلاء ، الذي لا نهاية له ؟ وذلك أن يقال : إنه حصل في ذلك الحيز المعين ، لا لمرجح [أو لمرجح هو الفاعل المختار[4]] أو لأجل أن هذا العالم كان قبل أن حصل في هذا الحيز ، حاصلاً في حيز آخر من الخلاء ، وكان حصوله في ذلك الحيز من الخلاء ، أعد له لأن ينتقل منه إلى هذا الحيز الثاني من الخلاء وهكذا لا إلى أول[5] : أن كل ما يقولونه في الأعراض المعينة ، الحاصلة في الأجسام السفلية ، فنحن [نقول مثله[6]] في اختصاص كلية العالم بالجزء المعين من الخلاء .

والجواب عن الحجة الثالثة : من وجوه :

الأول : أن نقول : الحركة لما هي هي ، إما أن تكون مفتقرة إلى الزمان ، أو لا تكون كذلك ، بل يكون افتقارها إلى الزمان ، ليس إلا لأجل ما حصل في المسافة من المقاومة . والثاني باطل لوجوه :

أحدها : إن الحركة من حيث إنها حركة ، لا يمكن حصولها إلا على مسافة منقسمة ، فيكون وجود النصف الأول منها ، سابقاً في الوجود على النصف الثاني منها . وإذا كان الأمر كذلك ، ثبت : أن الحركة من حيث هي هي مفتقرة إلى الزمان .

---

(١) من (م) .
(٢) سقط (ط) .
(٣) سقط (م) .
(٤) أو يقال : حصل فيه لمخصص الفاعل المختار (م ، ت) .
(٥) وهكذا لا إلى (س ، ط) وبدل العبارة الأولى في (م ، ت) والصحيح : وهكذا ، لا إلى أول .
(٦) سقط (م) .

والثاني : إن حركات الأفلاك لا عائق لها في مسافاتها ، فوجب وقوعها لا في زمان .

والثالث : إن[1] من شرط تحقق ماهية الشيء ، أن لا يحصل معها ما يكون عائقاً عنها ، وإذا كان كذلك ، فلنفرض الحركة خالية عن كل العوائق ، فيلزم على هذا التقدير وقوعها لا في زمان . وذلك محال . فثبت بهذه الوجوه : فساد القسم الثاني ، فتعين أن يكون الحق هو القسم الأول ، وهو أن الحركة من حيث إنها حركة ، تستدعي قدراً من الزمان .

وإذا ثبت هذا [الأصل[2]] فنقول : الحركة الواقعة في مسافة عشرة أذرع تستدعي قدراً من الزمان ، بسبب كونها حركة ، ثم إن حصل في تلك المسافة شيء من العوائق ، فحينئذ تستدعي تلك الحركة قدراً آخر من الزمان ، بسبب ما في تلك المسافة من العائق . ثم إن الزمان المستحق بسبب ما في المسافة من العائق هو الذي يقصر [بسبب[3]] لطافة ذلك العائق ، ويعظم بسبب كثافته . وإذا ظهر هذا فنقول : الحركة الواقعة في الخلاء : واقعة في ساعة واحدة ، وهي الزمان الذي يستحقه هذا القدر من الحركة ، لأجل أنها حركة فقط . وأما الملاء الذي رقته أزيد من رقة الماء عشر مرات ، فإن الحركة تقع فيه [في ساعة واحدة وتسعة أعشار ساعة[4]] أما الساعة الواحدة فبسبب أصل الحركة ، وأما تسعة أعشار الساعة فبسبب ما في المسافة من العائق الضعيف .

وبالجملة : فالمحال الذي ألزموه ، إنما يتم لو جعلنا الزمان كله في مقابلة العائق ، أما إذا جعلنا بعض الزمان في مقابلة أصل الحركة ، وبعضه في مقابلة العائق ، كانت الحركة الواقعة في الخلاء الصرف ، واقعة في ذلك الزمان تستحقه الحرة ، لما هي هي . وأما الحركة الواقعة في الملاء ، فإنها واقعة في ذلك الزمان مع مقدار آخر من الزمان ، الذي يستحق بسبب ما في المسافة من

---

(١) إنه ليس من شرط (م ، ت) .

(٢) سقط (م) .

(٣) سقط (ط) .

(٤) في ساعة وعشر ساعة (م ، ت) .

المعاوقة . فيثبت : أن الإلزام الذي أوردوه غير لازم .

السؤال الثاني على هذه الحجة : أن نقول : إنهم ذكروا أن الحركة الواقعة في الخلاء تقع في قدر معين من الزمان ، والحركة الواقعة أيضاً في الماء ، تقع في قدر آخر من الزمان ، ولا شك أن لزمان الحركة في الخلاء ، إلى زمان الحركة في الماء نسبة ، فلنفرض وجود معوقة نسبتها إلى المعاوقة الحاصلة في الماء ، كنسبة زمان الحركة في الخلاء إلى زمان الحركة في الماء . فنقول : إنهم مطالبون ببيان أن حصول معاوقة على هذه النسبة ، أمر ممكن الحصول . فما الدليل عليه ؟ وتقريره : أن الحكماء أقاموا الدلالة على أن المسافة قابلة للقسمة . إلى غير النهاية . وإذا كان الأمر كذلك ، لزم منه أن تكون الحركة قابلة للقسمة إلى غير النهاية . وإذا كان كذلك فلا زمان ، إلا ويمكن فرض زمان آخر ، أصغر منه .

وأما مراتب المعاوقة بسبب الشدة والضعف ، فهم ما أقاموا برهاناً على أنها غير متناهية ، وما أقاموا برهاناً على أنه لا معاوقة ، إلا وجود معاوقة أخرى أضعف من الأولى إلى غير النهاية . وإذا لم تثبت هذه المقدمة بالبرهان ، فحينئذ لا يثبت لهم بالبرهان [إمكان[1]] وجود معاوقة نسبتها إلى المعاوقة الحاصلة في الماء كنسبة زمان الحركة التي في الخلاء إلى زمان الحركة التي في الماء . فيثبت : [أن القوم تسلموا هذه المقدمة[2]] من غير حجة ولا برهان . فكان الكلام المبني عليها مختلاً[3] .

فإن قالوا : الدليل على أن مراتب المعاوقة بحسب الشدة والضعف غير متناهية : هو أن المعنى الموجب لهذه المعاوقة ، صفة حالة في الجسم . والجسم منقسم أبداً ، فالحال فيه يكون منقسماً أبداً . ولا شك أن قوة المعاوقة القائمة بالجزء ، أضعف من قوة المعاوقة القائمة بالكل . وبهذا الطريق ثبت أن مراتب المعاوقات في القوة والضعف غير متناهية . فنقول : لم لا يجوز أن يكون تأثير تلك الصفة في اقتضاء حصول المعاوقة موقوفاً على مقدار معين ، بحيث لو

(١) سقط (س) .
(٢) هذه المقدمة يسلمونها (م ، ت) .
(٣) سقط (ط ، س) .

انتقص ذلك المقدار ، لم يبق ذلك الاقتضاء البتة ؟ ومع هذا الاحتمال يسقط ما ذكروه .

والذي يحقق ما ذكرنا : أن الرياح العاصفة تهدم الجبال ، وتقلع الأشجار ، ثم لم يلزم من [حصول[1]] الرياح الضعيفة [اللينة[2]] أن يحصل منها قلع شيء من الأشجار ، وهدم شيء من الأحجار . فكذا ههنا .

السؤال الثالث : هب أنه يلزم في تلك الحركة أن يكون حالها عند الخلو عن المعاوق ، مساوياً لحالها عند حصول المعاوق الضعيف . فلم قلتم : إن ذلك باطل ؟ [وبيانه : أن المعاوق[3]] إذا ضعف جداً ، صار وجوده كعدمه ، ألا ترى أن الحجر الذي يقدر العشرون على تحريكه ، لا يلزم أن يقدر الواحد على تحريكه بوجه ما . فههنا جزء المؤثر لم يبق مؤثراً ، لا في القليل ولا في الكثير [فلم لا يجوز أيضاً أن يقال : إن جزء العائق لا يبقى عائقاً لا في القليل ولا في الكثير[4] ؟ وهذا السؤال كأنه عند التقرير لا يتم ، إلا بالاستعانة بالسؤالين المتقدمين .

والجواب عن الحجة الرابعة من وجهين :

الأول : أن نقول : المسافة التي بين السماء والأرض ، كلها خالية عن جميع الأجسام . بل نقول : أكثر هذه المسافة مملوءة من الأجسام الهوائية ، والأجسام النارية . وذلك يكفي في أن تصير مصادماتها سبباً لفتور القوة القسرية .

والوجه الثاني : أن هذه الحجة [إن دلت فإنما[5] تدل على حصول الملاء ، لا على أن الملاء واجب الحصول [وأن الخلاء ممتنع الخلاء[6]] .

والجواب عن الوجوه الأربعة الباقية : إن تلك الوجوه ، إنما تفيد هذا

---

(1) القوة (ت ، م) .
(2) سقط (م) .
(3) سقط (م) .
(4) وذلك لأن (م ، ت) .
(5) سقط (م) .
(6) لو صحت فهي إنما (م ، ت) .

المطلوب ، لو أقاموا البرهان القاطع على أنه لا سبب لتلك الأحوال العجيبة ، إلا امتناع الخلاء . والقوم ما فعلوا ذلك . فكان ذلك الوجه ضعيفاً . ثم إنا نعارضها بالوجوه المناسبة لها ، الدالة على حصول الملاء[1] وقد ذكرناها في دلائل المثبتين للخلاء . وهذا آخر الكلام في هذه المسألة . والله أعلم .

---

(١) الخلاء (م ، ت) .

الفصل السابع
في
تفاريع القول بالخلاء

وهي فروع[1] :

[الفرع الأول : اتفق جمهور القدماء على أن الخلاء لا يقبل العدم البتة .

واحتجوا عليه بوجهين :

الأول : إن كل ما كان ممكناً ، فإنا لا يلزم من فرض وقوعه محال ، فلنفرض أن الخلاء قد عدم ، فنقول عند وقوع هذا الفرض : هل يتميز جانب اليمين عن جانب اليسار ، وجانب الفوق عن جانب التحت ، أو لا يتميز ؟ والثاني باطل بالبديهة ، لأن القول بحصول حالة ، وفرض أخرى لا يبقى معها هذا الامتياز : أمر لا يقبله العقل ، ولا يتصوره الخيال [وقول من يقول : إنه من حكم الوهم ، ومن عمل الخيال : فقد أبطلناه فيما تقدم[2]] ولما بطل هذا القسم[3] ثبت أن الحق هو القسم الأول ، وهو أن عند فرض عدم هذا الخلاء ، لا يكون امتياز اليمين عن اليسار ، والفوق عن التحت : حاصلاً . وإذا كان كذلك ، فهذه الأبعاد الخالية أمور يلزم من فرض عدمها ، فرض

---

(١) وهي أمور : (س) فرعان (ت) .

(٢) سقط (ط ، س) .

(٣) القسم الثالث (م) .

وجودها . وكل ما كان كذلك ، كان فرض عدمه محالاً . فيثبت : أن فرض عدم هذا الفضاء[1]] وهذا الخلاء أمر لا يقبله العقل البتة ، فكان ذلك موجوداً واجب الوجود لذاته .

الوجه الثاني في تقرير هذا القول : وهو أن العقل لا يستبعد زوال الجبال والبحار عن أحيازها ، ولا يستنكر أيضاً عدمها وفناءها في أنفسها . فإما أن يقال : إن هذه الأحياز الخالية والفضاء الخالي يفنى ويبقى . وهذا أمر لا يتصوره العقل ، ولا يقبله الخاطر . فيثبت : أن الأمر كما ذكرناه . وأما أهل التحقيق من العلماء فإنهم قالوا : هذه الأبعاد ممكنة الوجود لذواتها ، وكل ما كان كذلك [فإنه من حيث إنه هو[2]] يكون قابلاً للعدم .

أما بيان أنها ممكنة الوجود لذواتها ، فلوجهين :

الأول : إنه ثبت بالبرهان أن واجب الوجود لذاته ، لا يكون إلا واحداً .

والثاني : أن هذا الخلاء منقسم ، وذلك لأنه يمكن أن يقال : الخلاء من ههنا إلى هناك : ذراع ، ومن ههنا إلى موضع آخر أبعد من الأول : ألف ذراع . فثبت : أن الخلاء قابل للقسمة والتجزئة . وكل منقسم : ممكن . على ما قررنا في الفصول السالفة . فيثبت : أن هذه الأبعاد ممكنة الوجود . ولا شك أن كل ممكن ، فإنه قابل للعدم .

الفرع الثاني : القائلون بأن العالم محدث . لا بد وأن يقروا بأن هذا الفضاء قبل حدوث العالم : كان فضاء متشابهاً . أعني أنه ما كان جانب منه فوقاً ، وجانب آخر تحتا . لأن الفوقية والتحتية لا يعقل حصولها إلا عند حصول جسم آخر . فإذا لم يوجد شيء من الأجسام البتة ، امتنع اختلاف أجزاء الفضاء بالفوقية والتحتية ، بل كان متشابه الأحوال بالكلية [والله أعلم[3]] .

---

(1) سقط (ط) ، (س) .
(2) سقط (ط) .
(3) سقط (م) .

الفرع الثالث : اتفق القائلون بإثبات هذا الخلاء ، على أن حصول هذا الخلاء خارج العالم غير متناه .

وزعم « أرسطاطاليس » [وأصحابه[1]] أن ذلك محال . واحتج الأولون بأنه لو تناهى هذا الخلاء ، لما بقي في الخارج عنه امتياز طرف عن طرف ، وجانب عن جانب . وذلك محال . وحجة « أرسطاطاليس » : أن القول بوجود أبعاد غير متناهية : محال .

واعلم أن الكلام في تلك الدلائل سيأتي بالاستقصاء .

الفرع الرابع : ظهر من المباحث المذكورة في أمر المكان والحيز والجهة : أن إلٓه العالم يمتنع أن يكون مختصاً بشيء من الأمكنة . وتقريره من وجوه :

الأول : أنه لو وجب حصول الإلٓه في حيز وجهة ، لكان وجود الإلٓه مفتقراً إلى ذلك الحيز ، لكنا بينا أن الخلاء متشابه الأجزاء ، وحصول الحيز خالياً عن الجسم : معقول . فعلى هذا يكون ذات الإلٓه محتاجاً إلى ذلك الحيز ، وذلك الحيز يكون غنياً عنه وعن سائر الممكنات ، فيكون الإلٓه ممكناً لذاته ، مفتقراً إلى غيره ، ويكون ذلك الحيز واجباً لذاته ، غنياً عن الغير . وكل ذلك : محال .

الثاني : أنه لو حصل في هذا الفضاء ، وفي هذا الخلاء ، لكان إما أن يقال : إنه حصل في جميع جوانب هذا الخلاء ، أو في جانب معين منه . والأول : محال . لأنه يقتضي كونه منقسماً[2] مركباً . وأيضاً : فيلزم أن تكون ذاته مخالطة لجميع المحدثات [والممكنات[3]] وهو باطل . والثاني محال . لأنا بينا أن هذا الخلاء متشابه الأجزاء ، وما كان في الأزل جانب منه موصوفاً بالفوقية ، وجانب آخر [موصوفاً[4]] بالتحتية . وحينئذ يكون حصول ذاته في

(١) سقط (م) .
(٢) منقسماً متحركاً منقضاً وأيضاً ... الخ (م ، ت) .
(٣) سقط (ط) .
(٤) سقط (م) .

بعض جوانب هذا الخلاء [دون البعض[1]] رجحاناً لأحد طرفي الممكن من غير مرجح . وهو محال .

الوجه الثالث : [وهو أنا نقول[2]] : المكان والجهة والحيز ، إما أن يكون عبارة عن البعد ، أو عن السطح . فإن كان الحيز عبارة عن البعد ، فحينئذ يلزم افتقار ذات الله تعالى إلى [ذلك البعد مع كون ذلك البعد غنياً عن ذات الله[3]] وتلزم المحالات المذكورة . وإن كان [الحيز والجهة[4]] عبارة عن السطح [المحيط[5]] فحينئذ لا يتقرر خارج العالم لا خلاء ولا ملاء ولا حيز ولا جهة . وحينئذ يمتنع حصول ذات الله فيه ، فبقي أنه سبحانه لو كان في حيز وجهة ، لكان حاصلاً داخل العالم ، ولكان جسماً محدوداً متناهياً ، أحاطت به كرة العالم . وذلك محال [والله أعلم[6]] .

الفرع الخامس : من الناس من قال : امتياز اللطيف عن الكثيف ، إنما حصل بسبب مخالطة الخلاء . فالأجزاء التي يتولد منها الجسم المخصوص ، إن كانت بحيث تخالطها أجزاء الخلاء ، فهو الجسم اللطيف ، وإن كان لا يخالطها أجزاء الخلاء فهو الكثيف . ثم كلما كانت مخالطة الخلاء أكثر ، كانت اللطافة أكثر . والأرض لم تخالطها أجزاء الخلاء ، فلا جرم كانت في غاية الكثافة . والماء يخالطه أجزاء الخلاء ، فلا جرم حصلت اللطافة فيه . وأما الأجزاء الهوائية فمخالطة الهواء[7] لها أكثر ، فلا جرم كان الهواء ألطف من الماء . وكذلك القول في النار . ثم في الأفلاك .

الفرع السادس : من الناس من قال : إن الخلاء حصل فيه قوة جاذبة للأجسام . قال : ولهذا السبب يكون الثقل هاوياً نازلاً ، لأن القوة الجاذبة

---

(1) سقط (م) .
(2) سقط (ط) .
(3) إلى تلك الجهة ، واستغناء تلك الجهة عن ذات الله (م ، ت) .
(4) سقط (م) .
(5) من (س) .
(6) سقط (م) .
(7) الخلاء (م ، ت) .

الحاصلة في الخلاء تجذب ذلك الجسم إلى نفسها فإذا وصل إليه ، فالقوة الجاذبة الموجودة في الخلاء [المتصل بالخلاء [1]] الأول تجذبه إلى نفسه . وهكذا إلى آخر المرتبة . وهذا القول : باطل . لأن الخلاء لو حصل فيه قوة جاذبة للجسم إلى نفسه ، لكان عند وصول الجسم إليه ، وجب أن يمسكه عند نفسه ، وأن لا يمكنه من أن يفارقه وينفصل عنه . وحيث لم يكن الأمر كذلك ، بطل هذا الكلام .

وليكن ههنا آخر كلامنا في الزمان والمكان .

ولنختم هذا الفصل بتحميد لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب [رضوان الله عليه[2]] قال : « لم يخل منه شيء فيدرك بأبنيته ، ولا له شبح مثال فيوصف بكيفيته ، ولم يغب عنه شيء فيعلم بحيثيته . مباين لجميع ما أحدث في الصفات ، وممتنع عن الإدراك بما ابتدع من تصريف الذوات ، وخارج بالكبرياء والعظمة من جميع تصرف الحالات . محرم على نوازع ثاقبات الفطن تحديده ، وعلى غوامض ثاقبات الفكر تكييفه ، وعلى غوائص سانحات النظر تصويره . لا تحويه الأماكن لعظمته ، ولا تذرعه المقادير لجلالته . ممتنع على الأوهام أن تكتنهه وعلى الأفهام أن تستغرقه ، وعلى الأذهان أن تمثله . قد يئست من استنباط الإحاطة به طوامح العقول ، ونضبت عن الإشارة إليه بالاكتناه بحار العلوم ، ورجعت بالصغر عن السمو إلى وصف قدرته لطائف الفهوم . واحد لا من عدد ، دائم لا بأمد ، قائم لا بعمد . ليس بجنس فتعادله الأجناس ، ولا بشبح فتضارعه الأشباح . ولا كالأشياء ، فتقع عليه الصفات . قد ضلت العقول في أمواج تيار إدراكه ، وتحيرت الأوهام عن الإحاطة بذكر أزليته ، وحصرت الأوهام عن استشعار وصف قدرته ، وغرقت الأذهان في لجج أفلاك ملكوته ، مقتدر بالآلاء ، ممتنع بالكبرياء ، متملك على الأشياء . فلا دهر يخلقه ، ولا وصف يحيط به . قد خضعت له الرقاب الصعاب في محل تخوم

---

(١) سقط (ط) .

(٢) سقط (م) وفي (ت) فقال عليه السلام يا من لا يخلو . . . الخ .

قـرارها ، وأذعنت لـه رواصن الأسباب في منتهى شـواهق أقطارهـا . يستشهـد بكلية الأجناس على ربوبيته ، ويعجزهـا على قـدرته ، وبفـطورها عـلى قدمـه ، وبزوالها على بقائه . فلا إليه حد منسوب ، ولا له مثل مضروب ، ولا شيء عنه محجوب . تعالى عن ضرب الأمثال ، وصفات المخلوقات ، علواً كبيراً » .

[قال(1) مولانا الداعي إلى الله ، رحمة الله عليه] : يا إله العالمين . إنـك ذكرت في كتابك الكريم : « قـل : لمن ما في السمـوات والأرض ؟ قل : لله(2) فيثبت بهذا البرهان الباهر ، والدليل القاهـر : أن المكان والمكـانيات منقـادة لك بالخضوع والخنوع ، معترفـة لك بـالفقر والخشـوع ، منادية على أنفسهـا بالـذل والصغـار والعجز والافتقـار . ثم قلت : « ولـه مـا سكن في الليـل والنهـار(3) » فأظهرت بهذا السر المكتـوم ، والأصل المعلوم : أن الـزمان والـزمانيات [تحت خلقك وتقديرك وإبداعك وتدبيرك . فالمكان والمكانيات والزمان والزمانيات(4)] كلها ناطقـة بشواهـد مجدك وعظمتك ، معتـرفة بـوجوب وجـودك وقدمـك . فالزمان بحركته دل على أنك منزه عن الحركات ، والمكان بسكونه اعترف بـأنك متعـالي عن السكنات ، فتعـاليت في كنه أزلك عن لواحق الأضـداد ، وعلائق الأنداد . لأنك فرد لا كالأفراد ، وواحد لا كـالآحاد ، ومتعـالي عن علائق عـالم الكـون والفساد . يـا سابق الفـوت ، ويا سـامع كـل صوت ، ويـا محي العظام الرميمة بعد الموت . أسألك بحق وجوب وجودك ، وكمـال جودك : أن لا تجعلني من جنات رحمتك من المحرومين والمـردودين ، وأن تفيض على جسـدي وروحي قـطرة من قـطرات فيض فضلك . يـا أرحم الـراحمـين ، ويـا أكـرم الأكـرمـين [والحمـد لله رب العالمين . وصلوات الله على سيـدنا محمـد النبي ، وعـلى آلـه الطيبين الطاهرين أجمعين(5)] .

---

(1) ويقول العبد الضعيف ، مصنف هذا الكتاب : محمد الرازي - غفر الله له (ط ، س) .

(2) الأنعام ١٢ .

(3) الأنعام ١٣ .

(4) سقط (م ، ت) .

(5) من (م ، ت) .

[قال مصنف الكتاب ـ قدس الله روحه ـ في آخر هذا المكتوب: تم هذا الكتاب ليلة السبت السابع عشر من جمادي الأولى سنة خمس وستمائة . والحمد لله كما يستحقه [1]] .

تم الجزء الخامس من كتاب « المطالب العالية من العلم الإلٓهي » ويليه الجزء السادس وهو « في الهيولى » .

---

(1) من (ص) .

فهرس الجزء الخامس

الموضوع	الصفحة
المقالة الأولى	
في الكلام في الزمان	٥
الفصل الأول:	
في تقرير دلائل القائلين بنفي الزمان	٩
الفصل الثاني:	
في تقرير قول من يقول:	
العلم بكون المدة والزمان موجودان: علم بديهي أولي.	
لا يحتاج فيه إلى الحجة والدليل	٢١
الفصل الثالث	
في تقرير الدلائل التي عول عليها من قال:	
العلم بوجود الزمان: كسبي استدلالي	٣٣
الفصل الرابع:	
في البحث عن ماهية الزمان	٥١
الفصل الخامس:	
في التفحص عما قيل من أن الزمان كمّ متصل.	
وبيان أن ذلك ليس بحق	٦٩
الفصل السادس:	
في تتبع سائر المذاهب والأقوال في ماهية الزمان	٧٥

الفصل السابع :
في تحقيق الكلام في الآن ٨٣
الفصل الثامن :
في تحقيق الكلام في الدهر والسرمد.
والفرق بينها وبين الزمان ٨٩
الفصل التاسع :
في شرح خواص الماضي والحاضر والمستقبل ٩٣
الفصل العاشر :
في أن الزمان محدث ٩٩
الفصل الحادي عشر :
في تفسير الألفاظ المذكورة في هذا الباب وهي :
المدة والزمان والوقت والسرمد والأزل والأبد والنهار والليل
واليوم والساعة والحين والأجل.................... ١٠٣
المقالة الثانية
في تحقيق القول في المكان ١٠٩
الفصل الأول :
في تفصيل مذاهب الناس فيه ١١١
الفصل الثاني :
في إبطال قول من يقول : الخلاء والفضاء :
عدم محض، ونفي صرف ١١٥
الفصل الثالث :
في أن المكان هل يعقل أن يكون بعداً قائماً بنفسه، أم لا ١٢١
الفصل الرابع :
في تقرير الوجوه التي عليها يعول من يعتقد
أن المكان هو البعد ١٤٣
الفصل الخامس :
في بيان أن الخلاء ممتنع الوقوع، أو ممكن الوقوع؟ ١٥٥

الفصل السادس:
في حكاية دلائل نفاة الخلاء. والجواب عنها ١٦٧
الفصل السابع:
في تفاريع القول بالخلاء.............................. ١٧٩
فهرس المواضيع ١٨٧

المطالب العالية

من

العلم الإلهي

وهو المسمى في لسان اليونانيين "بأثولوجيا"
وفي لسان المسلمين "علم الكلام" أو "الفلسفة الإسلامية"

تأليف

الإمام فخر الدين الرازي

المتوفى سنة ٦٠٦ هـ

تحقيق

الدكتور أحمد حجازي السقا

الجزء السادس

في الهيولى

الناشر

دار الكتاب العربي

الطبعة الأولى
١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م

دار الكتاب العربي

الرملة البيضاء - ملكارت سنتر - الطابق الرابع تلفون: ٨٠٠٨٣٢/٨٠٠٨١١/٨٠٥٤٧٨

تلكس: ٤٠١٣٩ L.E. كتاب برقيا: الكتاب ص.ب: ٥٧٦٩ - ١١ بيروت - لبنان

المقدمة
في معنى الهيولى

نقول[1] : إنا نجد أجساماً مختلفة في الصور ، متماثلة في المادة ، كالسكين والسيف والفأس والمنشار . فإنها بأسرها معمولة من الحديد ، إلا أنها مع اشتراكها في هذا المعنى ، يخالف كل واحد منها الآخر في الصورة والشكل . فقلنا : هذه الأشياء هيولاها : الحديد ، وصورها مختلفة . وكذلك الباب والسرير والكرسي والسفينة مشتركة في كونها معمولة من الخشب ، ومختلفة في الأشكال والصور . إذا عرفت هذا فنقول : الهيولى [[2]] على أربعة مراتب[3] هيولى الصناعة ، وهيولى الطبيعة ، وهيولى الكل ، وهيولى الأولى .

أما [المرتبة الأولى : وهي [4]] هيولى الصناعة . فهي كل جسم يعمل منه ، وفيه للصانع صنعة . كالخشب للنجارين ، والحديد للحدادين ، والتراب والماء للبنائين ، والغزل للحاكة ، والدقيق للخبازين . وعلى هذا القياس فكل صانع لا بد له من جسم يعمل منه وفيه : صنعته . [فذلك الجسم هو الهيولى

---

(١) عبارة (ط) : « بسم الله الرحمن الرحيم وبه الحول والقوة . الكتاب السادس في الهيولى . والكلام فيه مرتب على مقدمة ومقالات . المقدمة فنقول : إنا نجد أجساماً . . . إلخ » وعبارة (م) « الكتاب السادس في الهيولى . . . . إلخ » .

(٢) سقط (ط) .

(٣) في الأصل : أنواع .

(٤) زيادة .

لذلك الشيء . وأما الأشكال والنقوش[1]] التي يعملها الصانع في ذلك الجسم فهي الصور .

وأما المرتبة الثانية : وهي هيولى الطبيعة . فهي النار والهواء والماء والأرض . وذلك لأن كل ما تحت [فلك[1]] القمر من الكائنات أعني المعادن والنبات والحيوان فإنما يتكون من هذه الأربعة ، وإليها يستحيل عند الفساد .

وأما المرتبة الثالثة : وهي هيولى الكل . فهو الجسم المطلق الذي منه يحصل جملة العالم الجسماني ـ أعني الأفلاك والكواكب والأركان الأربعة والمواليد الثلاثة .

وأما المرتبة الرابعة : وهي الهيولى الأولى . فعند بعضهم : هي الأجزاء التي لا تتجزىء ، وعند آخرين : ذات قائمة بنفسها تحل فيه الجسمية [فيتولد من ذلك القائم[3] وذلك القبول : ذات الجسم . إذا عرفت هذا[4]] فنقول : مقصودنا من هذا الكتاب : شرح أحوال الجسم من حيث إنه جسم ، وشرح الهيولى الأولى التي منها يتولد الجسم [والله أعلم[5]] .

والكلام فيه مرتب في مقالات :

---

(١) سقط (ط) .
(٢) من (ط) .
(٣) القائم (ط) .
(٤) سقط (ط) .
(٥) من (ط) .

المقالة الأولى

في

ذاتيات الجسم

الفصل الأول
في
حد الجسم

وقالت المعتزلة : الجسم هو الطويل العريض العميق .

وقالت الفلاسفة : [إنه الجوهر[1]] الذي يمكن فرض الأبعاد الثلاثة المتقاطعة ، على الزوايا القوائم فيه .

واعلم : أن البحث في هذين التعريفين[2] مفرع على أن الجسم هل هو مركب من الأجزاء التي لا تتجزىء ؟ فأما الذين قالوا : إنه مركب من الأجزاء التي لا تتجزأ قالوا : إنه الطويل العريض العميق . لأنه لما حصل في ذلك الجسم جوهران مؤلفان ، فقد حصل فيه الطول . وإذا حصل فيه جوهران آخران مؤلفان ، انضما إلى الأولين ، فقد حصل فيه العرض . ولما حصل فيه سطح آخر مؤلف من أربعة أجزاءعلى الوصف المذكور ، وانضم إلى السطح الأول ، فقد حصل فيه الطول والعرض والعمق . فثبت : أن كل جسم فإنه طويل عريض عميق . وأما الذين قالوا : الجسم غير مركب من الأجزاء التي لا تتجزىء . فقالوا : هذا الكلام باطل . لأن الجسم البسيط ، في نفسه شيء واحد ، وليس البتة مركباً من شيء من الأجزاء . وإذا كان كذلك ، لم يكن الطول والعرض والعمق حاصلاً فيه بالفعل ، بل يمكن حصول أسباب ، عند

---

(١) من (ط) .

(٢) التفريعين (م) .

حصولها يوجد الطول والعرض والعمق في الجسم . ثم إنهم فرعوا على هذا الأصل ، وقالوا : إن الجسم قد يوجد في الأعيان منفكاً عن الخط مثل : الكرة المصمتة الخالية عن الحركة . فإن هذا الجسم لا يوجد فيه شيء من الخطوط البتة : وأما السطح فإن الجسم لا ينفك عنه في الأعيان . لأن كل جسم فهو متناهي . وكل متناهي ، فلا بد وأن يحيط به حد واحد ، أو حدود بالفعل . وذلك يدل على أن الجسم لا ينفك في الأعيان عن وجود السطح ، إلا أنه قد ينفك عنه في الوجود الذهني . لأنه يمكننا أن نتصور جسماً غير متناهي ، إلى أن يقوم الدليل على امتناعه . ولو كان السطح جزءاً من ماهية الجسم ، لامتنع تصور الجسم جسماً ، إلا إذا عقلناه متناهياً . لأن تصور الماهية منفكاً عن أجزائها : محال . وأما المقدار والحجمية ، فإن ذات الجسم ، وإن كان لا ينفك عنها[1] ، لا في الوجود الخارجي ، ولا في الوجود الذهني . إلا أنه ثبت بالدليل : أنه مغاير للجسمية . ويدل عليه وجوه :

الأول : إنا [إذا[2]] أخذنا قطعة من الشمعة ، وشكلناها بالأشكال المختلفة ، فإن الجسمية الواحدة بعينها باقية ، وأما المقادير المختلفة ، فهي متعاقبة عليها ، والباقي مغاير لما هو غير باق .

والثاني : وهو أن الأجسام متساوية في الجسمية ، ومختلفة في المقادير . وما به المشاركة غير ما به المخالفة . فالجسمية مغايرة للمقادير .

والثالث : إنه ثبت بالدليل : أن الجسم الواحد مع بقاء ذاته ، يقبل التخلخل والتكاثف . فههنا ذات الجسم الواحد باقية بعينها ، مع أن المقادير المختلفة متواردة عليها ، فوجب أن يكون المقدار مغايراً لذات الجسم . قالوا : فثبت بما ذكرنا : أن كون الجسم جسماً ، أمر مغاير لكونه طويلاً عريضاً عميقاً ، فامتنع تعريف الجسم بهذا الحد ، واعلم أنا بينا : أن بتقدير أن يكون الجسم مركباً من الأجزاء التي لا تتجزأ ، فإن قولنا : الجسم هو الطويل العريض

---

(١) عنها في الوجود (م) .
(٢) من (ط) .

العميق ، يكون حداً صحيحاً . وهذه السؤالات التي ذكرها الفلاسفة تكون بأسرها باطلة على ذلك التقدير .

وأما قوله : « الجسم قد يوجد خالياً عن الخط ، مثل الكرة »**فنقول** : هذا باطل . لأن بتقدير أن يكون الجسم مركباً من الأجزاء ، فالكرة لا بد وأن يحصل فيها أجزاء مفروضة[1] متلاقية على سمت واحد ، وذلك هو الخط . **وأما قوله ثانياً** : « إن السطح غير لازم [لماهية[2]] الجسم في الذهن ، فوجب أن لا يكون[3] مقوماً لماهيته » **فنقول** : هذا يشكل على قولكم : بكون الجسم مركباً من الهيولى والصورة ، مع أن الناس يعقلون كون الجسم جسماً ، مع الذهول عن كونه مركباً من الهيولى والصورة .

وأما قوله ثالثاً : « إن الفرق بين الجسمية وبين المقدار ، حاصل من الوجوه الثلاثة » فنقول : تلك الوجوه بأسرها ضعيفة . أما الأول : فلأنا إذا أخذنا الشمعة الواحدة ، وشكلناها بالأشكال المختلفة . فههنا [كما أن[4]] الجسمية الواحدة باقية بعينها ، فكذلك الحجمية الواحدة ، والمقدار الواحد باقي بعينه . وأما المتبدل المختلف وهو الشكل . فإنه تارة يصير كرة ، وتارة[5] مكعباً ، وتارة[6] على شكل [آخر[7]] فالمقدار في كل الأوقات واحد ، وأما المتبدل فهو الأشكال ، وانتقال أجزاء ذلك الجسم من سمت إلى سمت آخر .

وأما الوجه الثاني : وهو قوله : « الأجسام متساوية في الجسمية ، ومختلفة في المقادير » فنقول : والمقادير أيضاً متساوية في أصل كونها مقادير ، ومختلفة في الكبر والصغر . فيلزم أن يكون للمقدار : مقدار آخر .

---

(١) مفردة (م) .
(٢) من (م) .
(٣) أن يكون (ط) .
(٤) من (م) .
(٥) وثانياً (م) .
(٦) وثالثاً (ط ، م) .
(٧) من (ط) .

وأما الوجه الثالث : فهو بناء على أن الذات الواحدة ، قد يختلف مقدارها بالصغر والكبر ، مع بقاء تلك الذات بعينها . وقد دللنا بالبراهين القاطعة في باب الحركة : على أن ذلك محال . فثبت : بهذه البيانات أن الوجوه التي عولوا عليها في إبطال قول من قال : [الجسم[1]] هو الطويل العريض العميق : أقوال باطلة [والله أعلم[2]] .

ثم احتج القائلون بصحة هذا الحد : فقالوا : إنكم لما حددتم الجسم بأنه الذي لا يصح[3] فرض هذه الأبعاد الثلاثة فيه . فقد سلمتم : أن هذه الأبعاد الثلاثة قد تحصل فيه عند الفرض . فإذا فرضنا هذه الأبعاد الثلاثة في الجسم ، فهذه الخطوط وهذه الامتدادات التي أشرنا إليها عند الفرض . إما أن يقال : إنها ما كانت موجودة قبل هذا الفرض ، وإنما وجدت حال حصول هذا الفرض ، أو يقال : إنها كانت موجودة قبل هذا الفرض ، وستبقى[4] موجودة بعد هذا الفرض . أما الأول فهو باطل . ويدل عليه وجوه :

الأول : إن هذا الخط عبارة عن هذا الامتداد المعين ، ولا شك أن هذا الامتداد كان موجوداً قبل فرض الفارضين واعتبار المعتبرين ، وإلا لزم أن يقال : إن هذا الامتداد ما كان موجوداً البتة ، وإنما حدث الآن . وإذا لم يكن شيء من الامتدادات موجوداً قبل هذا الفرض ، وجب أن يقال : إن هذا الجسم المشار إليه ما كان موجوداً قبل هذا الفرض ، لأنه لا معنى لهذا الجسم إلا هذا الشيء الممتد في الجوانب الثلاثة . ومعلوم : أن القول بأن هذا الجسم إنما حدث عند حدوث هذه الإشارة : قول باطل .

الثاني : وهو إن الإشارة إلى الشيء ، مشروط بحصول المشار إليه أولاً . فالإشارة إلى الامتداد المعين في هذه الكرة يوجب أن تكون مشروطة بحصول

---

(١) من (ط) .
(٢) من (م) .
(٣) يصح (م) .
(٤) وجد تبقى (م) .

ذلك الامتداد في تلك الكرة . فلو قلنا : بأن حصول ذلك الامتداد ، في[1] تلك الكرة ، معلل بهذه الإشارة ، لزم افتقار كل واحد منها إلى الآخر ، وهو دور ، والدور محال .

والثالث : وهو أنا إذا أشرنا إلى جسم الفلك فلو كانت إشارتنا إليه ، تقتضي حدوث خطوط وقطوع فيه ، لزم كوننا متصرفين في جوهر الفلك بالتقطيع والتشكيل . وذلك في غاية البعد . واعلم : أنه ستجيء وجوه كثيرة تقوى[2] ما ذكرناه في [مسألة[3]] الجوهر الفرد ، في إبطال قول من يقول إن هذه الامتدادات وهذه الأبعاد ، إنما تحدث[4] في الجسم ، بسبب إشارات المشيرين ، وفروض الفارضين . وإذا بطل هذا ، ثبت أنها كانت موجودة قبل حصول الفرض والتقدير ، وحينئذ يصح قولنا : إن الجسم هو الطويل العريض العميق . والله أعلم .

---

(١) وفي الكثرة معلل (م) .
(٢) سوى (م) .
(٣) من (ط) .
(٤) تحدث بسبب ، والجسم بسبب إشارات الميشرين (م) .

الفصل الثاني
في
البحث عن الحد المنقول عن الفلاسفة

اعلم : أنهم قالوا : المراد من الإمكان في قولنا : إنه الذي يمكن فرض الأبعاد الثلاثة فيه : الإمكان العام . حتى يدخل فيه ما تكون الأبعاد حاصلة فيه على طريق الوجوب ، كما في الأفلاك . وما تكون الأبعاد موجودة فيه بالفعل ، لا على سبيل الوجوب ، كالأجرام العنصرية . وما لا تكون هذه الأبعاد موجودة فيه بالفعل البتة ، كما في الكرة المصمتة .

ولقائل أن يقول : الكلام على هذا التعريف من وجوه :

الأول : أن يقول : [إن[1]] هذا التعريف لا يصلح[2] أن يكون حداً للجسم ، ولا أن يكون رسماً له . وإنما قلنا : [إنه[3]] لا يجوز جعله حداً له . لأن الحد عبارة عن تعريف الماهية بذكر أجزائها . وقبول الأبعاد الثلاثة . يمتنع كونه جزءاً من أجزاء ماهية الجسم . ويدل عليه وجوه :

الأول : إن مسمى القابلية ليس أمراً موجوداً [وإذا كان كذلك ، امتنع أن تكون القابلية المخصوصة أمراً موجوداً[4]] .

---

(١) من (ط) .
(٢) لا يصح لأن (م) .
(٣) من (ط) .
(٤) مكرر في (ط) .

بيان الأول: إنه لو كان مسمى القابلية أمراً موجوداً [القابلية المخصوصة[1]] لكان صفة قائمة بمحل[2] فكانت قابلية المحل [لها[3]] زائدة عليها . ويلزم التسلسل . وبيان الثاني : إن تلك الخصوصية صفة لأصل[4] القابلية ، فلو كانت هذه الخصوصية صفة موجودة ، مع أنها صفة لأصل القابلية[5] لزم قيام الموجود بالمعدوم . وهو محال . فثبت : أن هذه القابلية المخصوصة صفة عدمية ، والصفة العدمية يمتنع كونها جزءاً من أجزاء ماهية الجسم الموجود .

الوجه الثاني في بيان أن كون الجسم قابلاً للأبعاد الثلاثة يمتنع أن يكون جزءاً من ماهية الجسم : هو أن كون الجسم قابلاً لكذا ، وكذا : حكم . إنما يحصل بعد تمام ذات الجسم . فإنه ما لم توجد ذات الجسم ، امتنع أن يكون قابلاً لشيء آخر . فثبت : أن هذه القابلية خارجة عن تلك الماهية .

الوجه الثالث : إن كون الجسم قابلاً لكذا : صفة نسبية إضافية . وذات الجسم : ذات قائم بالنفس . والأمر الإضافي يمتنع كونه مقوماً للأمر الذي لا يكون إضافياً .

فثبت بهذه الوجوه الثلاثة : أن كون الجسم قابلاً للأبعاد الثلاثة لا يمكن أن يكون جزءاً داخلاً في ماهية الجسم . وإذا كان كذلك ، امتنع كون هذا التعريف حداً للجسم .

وأما بيان لا يمكن كونه رسماً لماهية الجسم . فلوجوه :

الأول : إن الجسمية عندهم صورة . والصورة هي [الجزء[6]] الذي به

---

(١) من (م) .
(٢) بالمحل (م) .
(٣) من (م) .
(٤) لأجل (م) .
(٥) لأجل العالمية (م) .
(٦) من (ط) .

يكون الشيء بالفعل [وما كان كذلك امتنع كونه قابلاً لشيء آخر ، لأن عندهم الشيء الواحد لا يكون سبباً للقوة وللفعل معاً[1]] ولما كان ذلك كذلك[2] ، كان القابل للأبعاد الثلاثة : ليس إلا الهيولى فهذا الذي جعلوه معرفاً للجسم ، لم[3] يصدق البتة على الجسم ، وإنما صدق على هيولى الجسم ، فكان باطلاً .

الثاني : إن الرسم عبارة عما إذا كانت الماهية مجهولة في نفسها ، فنعرفها بصفة معلومة . وليس الأمر ههنا كذلك . لأن الجسم أعني هذا الشيء الذي له حجم ومقدار أمر معلوم بالضرورة ، وكل عاقل فإنه ببديهة عقله يتصوره ويتعرفه ، ويميز بينه وبين سائر الموجودات . مثل : الحركة والسكون ، والألوان والطعوم ، وغيرها . وإذا كان تصور هذه الماهية حاصلاً في جميع العقول والأفهام ، امتنع تعريفها بشيء آخر .

الثالث : إن ذات الجسم ـ أعني هذا الشيء المتحيز أقرب إلى الأفهام والعقول من كونه قابلاً لفرض الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القوائم . فإن جميع العقلاء يتصورون ماهية الحجم والمقدار ، ولا يعرفون البتة معنى كونه قابلاً للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القوائم ، إلا بتدقيق النظر ، وغامض الفكر . وتعريف الظاهر الجلي ، بالغامض الخفي : منهي عنه في المنطق .

الرابع : إن تصور قبول الأبعاد الثلاثة المتقاطعة ، على الزوايا القوائم ، مشروط بتصور ماهية الجسم . وذلك لأنا إذا مددنا خطاً ، ثم أقمنا عليه خطاً آخر ، فإنه يحصل في السطح زاويتان قائمتان فقط ، ويمتنع حصول الزوايا الثلاثة المتقاطعة على القوائم فيه . أما إذا فرضنا قيام خط على [طرف[4]] خط آخر ، فإنه تحصل فيه زاوية واحدة قائمة . ثم إذا فرضنا نزول خط آخر من نقطة التقاطع في العمق ، فإنه يحدث في العمق زاويتان قائمتان . فالعقل ما لم

---

(١) من (م) .
(٢) وإذا كان كذلك (م) .
(٣) ثم (م) .
(٤) من (م) .

يتصور العمق والثخن . فإنه لا يمكنه البتة تصور كيفية حصول هذه الزوايا الثلاثة المتقاطعة على القوائم . فيثبت : أن تصور هذه الخاصية مشروط بسبق تصور ماهية الجسم . فلو عرفنا ماهية الجسم بهذه الخاصية لزم تعريف الشيء بما لا يعرف إلا به . وذلك باطل ، ومنهي عنه في المنطق .

الخامس : إن بتقدير أن يكون الحق هو أن الجسم مركب من الأجزاء التي لا تتجزأ ، كان الطول عبارة عن تلك الأجزاء المتألفة[1] في سمت واحد ، والسطح عبارة عن تلك الأجزاء المتألفة في سمت الطول والعرض معاً . وعلى هذا التقدير فالطول والعرض والعمق : ذوات قائمة بأنفسها ، لا صفات قائمة بالغير . فيمتنع الحكم بكونها أموراً مقبولة[2] لقابل ، ونعوتاً لذات أخرى . فيثبت بهذه الوجوه : أن هذا التعريف باطل . وإنما الصواب أن يقال : الجسم عبارة عن هذا الحجم ، وعن هذا الثخن . ثم يقال : من خواص هذه الذوات أنه يمكن أن يحصل فيها زوايا[3] ثلاثة قائمة متقاطعة على نقطة واحدة . فجعل هذه الصفة خاصية من خواص الجسم : جائز . أما جعلها معرفة لماهيته ، فذلك باطل على ما قررناه .

---

(١) المبالغة (م) .

(٢) مقبول لقائل وبوقاً (م)

(٣) زوايا متقاطعة واحدة (م) .

الفصل الثالث
في
شرح مذاهب أهل العالم
في الجزء الذي لا يتجزأ

اعلم : أن الجسم إما أن يكون [بسيطاً[1]] وإما أن يكون مركباً . أما المركب فلا شك أنه مركب من أجزاء متناهية موجودة بالفعل . وأما البسيط فلا شك أنه قابل للقسمة الوهمية . فنقول : هذه القسمة الممكنة إما أن تكون موجودة بالفعل ، وإما أن لا تكون . وعلى التقديرين فتلك القسمة إما أن تكون متناهية ، أو غير متناهية .

فخرج بسبب هذين النوعين من التقسيم : أقسام أربعة لا مزيد عليها .

الأول : أن يقال : الأجسام مركبة تركيباً بالفعل من أجزاء متناهية . وهذا مذهب جمهور المتكلمين . وزعموا : أن كل واحد من تلك الأجزاء لا يقبل القسمة لا كسراً ولا قطعاً ولا وهماً ولا فرضاً . والفرق بين هذه الاعتبارات الأربعة : أن نقول : أسهل وجوه القسمة : هو الكسر . مثل : انكسار الخزف والحجر ، ثم يليه في الرتبة : القطع . مثل : القطعة من الذهب والحديد ، فإنها لا تنكسر ، إلا أنه يمكن قطعها بالآلات القطاعة . ثم يليه في المرتبة الثالثة : الوهم ، لأن الشيء قد لا يكون قابلاً للقسمة الانفكاكية . مثل : الفلك . فإنه عند الفلاسفة لا يقبل الخرق والتمزق ، إلا أنه قابل للقسمة

(1) من (م) .

الوهمية . ثم يليه في المرتبة الرابعة : الفرض . وهو الجزء الذي يبلغ في الصغر إلى حيث يعجز الوهم عن تخيله وتصوره . وإذا كان كذلك ، امتنع حصول القسمة الوهمية [فيه[1]] لأن الشيء [الذي[2]] لا يصل الوهم والخيال إلى تصوره ، فإنه يمتنع حصول القسمة الوهمية فيه إلا أنه يكون قابلاً للقسمة الفرضية . فإن الوهم والخيال ، وإن عجزا عن إدراكه وتصوره ، إلا أنه في نفسه موصوف بكونه بحيث يتميز أحد جانبيه عن الجانب الثاني[3] .

فهذا هو بيان الفرق بين هذه الوجوه الأربعة . وهذا هو شرح مذهب القائلين بكون الجسم مركباً من أجزاء متناهية ، كل واحد منها لا يقبل القسمة البتة .

وأما الوجه الثاني : وهو أن يقال : الجسم مركب من أجزاء غير متناهية بالفعل . فهذا هو مذهب « النظام » من المعتزلة . وهو أيضاً : منسوب إلى جمع من قدماء الفلاسفة .

وأما الوجه الثالث : وهو أن يقال : الجسم البسيط[4] : واحد في نفسه ، كما أنه واحد عند الحس ، إلا أنه مع كونه واحداً ، قابل لانقسامات لا نهاية لها . وهذا [رأي[5]] جمهور الفلاسفة .

وأما الوجه الرابع : وهو أن يقال : الجسم البسيط : شيء واحد في نفسه ، كما أنه واحد عند الحس ، إلا أنه قابل لانقسامات متناهية . وهذا القول لم يقل به أحد إلا « محمد الشهرستاني » في الكتاب الذي سماه بـ « المناهج والبيانات »[6] .

---

(١) من (م) .
(٢) من (م) .
(٣) الأخر (ط) .
(٤) بسيط (م) .
(٥) زيادة .
(٦) البينات (ط) .

فهذا ضبط المذاهب الممكنة في هذا الباب .

ولنذكر الآن تفاريع كل واحد من هذه الأقسام :

أما تفريعات القسم الأول : وهو قول المثبتين للجزء الذي لا يتجزأ . فهي أشياء :

الفرع الأول : اختلفوا في أنه هل يعقل وقوع الجزء الواحد على متصل الجزءين ؟ فأباه « الجبائي » و « الأشعري » وجوزه « أبو هاشم » و « القاضي عبد الجبار » .

والفرع الثاني : إن الجوهر الفرد ، هل له شكل أم لا ؟ فأباه « الأشعري » وأما أكثر المعتزلة فقد أثبتوا له شكلاً . ثم اختلفوا . فمنهم من قال : [إنه أشبه[1]] بالمثلث . والأكثرون قالوا : إنه أشبه بالمربع . والحق : أنهم شبهوه بالمكعب . لأنهم أثبتوا له جوانب ستة . وزعموا : أنه يمكن أن تحصل[2] به جواهر ستة ، من جوانب ستة . وعلى هذا التقدير ، فإنه يجب[3] [أن يكون] شكله : بالمكعب .

والفرع الثالث : إن الجوهر الواحد . هل له حظ من الأطوال[4] والعروض ؟ فالكل أنكروه ، إلا « أبا الحسين الصالحي[5] » من قدماء المعتزلة . فإنه زعم : أنه لا بد وأن يحصل له قدر من الطول والعرض والعمق .

والفرع الرابع : إن الجوهر الفرد . هل يقبل الحياة ، وسائر الأعراض المشروطة بالحياة ، كالعلم والإرادة والقدرة ؟ « الأشعري » وجماعة من قدماء المعتزلة قالوا به . والمتأخرون من المعتزلة أنكروه . وهذه هي المسألة المشهورة في

---

(١) من (ط) .
(٢) يتصل (م) .
(٣) يجب شكلي المكعب (م) .
(٤) الطول والعرض (م) .
(٥) الحس المصالحي (ط) .

علم الكلام بأن البنية هل هي شرط للحياة ، وللأعراض المشروطة بالحياة ، أم لا ؟ .

الفرع الخامس : إن الخطّ المؤلف من الأجزاء التي لا تتجزأ . هل يمكن أن يجعل[1] دائرة أم لا ؟ أما « الأشعري » فقد أنكره في كتاب « النوادر » وذهب « إمام الحرمين » في « الشامل » إلى أنه جائز .

والفرع السادس : إن كل من أثبت الجوهر الفرد ، فإنه زعم : أن حجر الرحى يتفكك عند الاستدارة .

وأما تفريعات القسم الثاني من الأقسام المذكورة ، وهو كون الجسم المتناهي في المقدار : مركباً من أجزاء غير متناهية بالفعل . فاعلم : أنه لما قيل لهم : لو كان هذا الجسم مركباً من الأجزاء ، التي لا نهاية لها بالفعل ، وجب أن يمتنع حصول[2] المتحرك من أولها إلى آخرها في زمان متناهي . فعند هذا قالوا : المتحرك لم يتحرك على جميع تلك الأجزاء ، بل تحرك على بعضها ، وطفر على الباقي . وفسروا الطفر : بانتقال الجسم من مكان إلى مكان آخر ، من غير أن يمر بما بينهما . وأكثر العقلاء اتفقوا على [أن[3]] فساد هذا القول معلوم بالضرورة . وبالجملة : فكما أن القائلين بالقول الأول ، لزمهم التزام تفكك [حجر[4]] الرحى عند الاستدارة . فالقائلون بهذا القول الثاني ، التزموا حصول الطفرة وكلاهما في غاية البعد .

وأما تفريعات القسم الثالث وهو قول الفلاسفة : فاعلم : أنهم اتفقوا على أن الجسم البسيط شيء واحد في نفسه ، كما أنه في الحس شيء واحد وزعموا : أن التفريق ليس عبارة عن تبعيد المتجاورين ، وتفريق المتماسين . بل هو عبارة عن : إحداث التعدد[5] وهذا أيضاً في غاية البعد . لأنا نقول : إذا

---

(١) جعله (م) .
(٢) وصول (ط) .
(٣) من (ط) .
(٤) من (ط) .
(٥) العدد (م) .

أخـذنا مـاء واحد . فهـذا الماء جسم واحـد في نفسه ، عنـد الفلاسفـة . وليس مـركبـاً من الأجـزاء والأقسـام . [ثم[1]] إذا قسمنـا ذلـك المـاء إلى قسمـين : فنقول : هذان القسمان الحاصلان بعد هذه القسمة . هـل كانـا موجـودين قبل هذه القسمة ، أو ما كانا موجودين ؟ فإن قلنا : إنهما كانا موجودين قبل[2] هـذه القسمة . فحينئذ تكون القسمة عبارة عن تبعيد المتجاورين ، وحينئذ يلزمنـا أن نعترف بأن هذا الجسم حين كان واحداً في الحس ، فقد كان في ذاتـه مركبـاً من الأجزاء ، وذلك يبطل قول القائل : إن ذلك الجسم كان في نفسه شيئاً واحداً . وأما إن قلنا : إن هذين القسمين الحاصلين بعد التقسيم ، ما كانا موجودين قبل التقسيم [بـل إنما حـدثا بعـد حصول التقسيم[3]] فهـذا يقتضي أن يقال : إن تقسيم الماء إلى هذين القسمين ، اقتضى إعدام المـاء الأول ، الذي [كـان[4]] ماء واحداً ، واقتضى حدوث هذين الماءين . فيلزم أن يقال : إن الإنسان الذي غمس طـرف أصبعـه في جـانب من جـوانب البحـر : إنـه أعـدم البحـر الأول بالكلية ، وأوجد هذا البحر . ومعلوم : أن التزامه أيضاً في غاية البعد ، بل هو أبعـد بكثـير من التـزام وقـوع التفكـك في حجـر الـرحى ، ومن التـزام القـول بالطفرة[5] . فيثبت : [أن الاحتمالات الممكنـة في هذه المسـألة ليست إلا هـذه الثلاثة . وثبت[6]] : أن كل واحد منها فإنـه يلزمه محـذور عظيم ، وقـول بعيد جداً .

إذا عرفت هذا فنقول : الفلاسفة إتفقوا على [أن الجسم البسيط في نفسه شيء واحد ، كما أنـه عند الحس شيء واحـد . واتفقوا عـلى[7]] أنه مـع ذلك

---

(١) من (م) .
(٢) فقد قبل (م) .
(٣) من (ط) .
(٤) من (ط) .
(٥) بالطين (م) .
(٦) من (م) .
(٧) من (م) .

قابل للانقسامات . واتفقوا على أن ذلك الانقسام لا يخرج من القوة إلى الفعل إلا لأحد أمور ثلاثة :

الأول : القطع والتفكيك . والثاني : اختلاف عرضين . إما عرضين حقيقيين . كما في الأبلق[1] وإما عرضين إضافيين ، كاختلاف محاذاتين أو مماستين .

والثالث : الوهم والإشارة . وذلك هو أن يشير الإنسان إلى أحد طرفي الجسم ، دون الثاني[2] فلسبب[3] حصول الامتياز في هذه الإشارة بتميز أحد طرفي ذلك الجسم عن الثاني [امتيازاً[4]] بالفعل .

ثم ههنا بحث . وهو أنه يشبه أن يقال : السبب المقتضى لوقوع الكثرة بالفعل . على قول الفلاسفة هو اختصاص كل واحد من قسمي الجسم بعرض ، لا يوجد في القسم الآخر منه . [فأما[5]] عند التقطيع والتفكيك ، فالسبب في حصول الكثرة ، حصول كل واحد من هذين القسمين ، في حيز غير الحيز ، الذي حصل فيه الآخر . وأما عند اختلاف الأعراض والصفات ، فالأمر فيه ظاهر . وأما عند التقسيم بالوهم ، فالأمر أيضاً كذلك . لأن الإشارة إنما اقتضت وقوع الامتياز في المشار إليه ، لأجل أن أحد جانبي الجسم : عرض له وصف كونه مشاراً إليه . فهذه الإشارة الخاصة ، والجانب الثاني ، لم تتعلق به هذه الإشارة ، بل إشارة أخرى . وكون الشيء المشار إليه : من الأعراض الإضافية . فثبت بهذا : أن على مذهبهم ، الموجب لحصول الكثرة في الجسم : اختلاف الأعراض .

إذا عرفت هذا فنرجع إلى هذه الأسباب الثلاثة . فنقول : أما

---

(١) من (م) .
(٢) التسبب (ط) .
(٣) فثبت (م) .
(٤) من (م) .
(٥) من (ط) .

الانقسامات الحاصلة بحسب الوهم ، وبحسب الفرض ، فالفلاسفة اتفقوا على أنها غير متناهية . وذلك لأن الجسم لا ينتهي في الصغر إلى حد ، إلا ويتميز أحد جانبيه عن [الآخر[1]] .

وأما النوع الثاني : وهو الانقسامات الحاصلة بسبب القطع والافتراق . فالفلاسفة قد اختلفوا في أنها متناهية أو غير متناهية . أما « أرسطاطاليس » وأصحابه المتقدمون والمتأخرون كـ « أبي نصر الفارابي » و « أبي علي بن سينا » [فقد اتفقوا[2]] على أن قبول هذا النوع من القسمة حاصل إلى غير النهاية .

قالوا : وتقريره : إن كل واحد من تلك الأجزاء . إما أن يكون مركباً أو بسيطاً . فإن كان مركباً ، فهو قابل للانحلال والتفرق . وإن كان بسيطاً ، كانت الأجزاء المفترضة فيه بحسب الوهم متشابهة ، فكما صح على الجزءين أن يتباينا ، مباينة رافعة للاتصال الحقيقي[3]] وإذا كان كذلك ، وجب القطع بأنه لا نهاية لقبول الانقسامات الحاصلة ، بسبب التفكك والتفرق .

وقول قوم عظيم من [قدماء[4]] الفلاسفة : إن الانقسامات الحاصلة بالوهم والفرض ، وإن كانت غير متناهية ؛ إلا أن الانقسامات الحاصلة بسبب التفرق والتباعد متناهية . فهذه الأجسام المحسوسة مؤلفة ومركبة من أجزاء أصلية قابلة للقسمة [الوهمية ، وغير قابلة للقسمة الانفكاكية . فهذه الأجسام المحسوسة لما كانت قابلة للقسمة[5]] الانفكاكية ، كان إحداث القسمة فيها عبارة عن تبعيد المتجاورين . وأما كل واحد من تلك الأجزاء ، فإن أحد نصفيه متصل في النصف الآخر منه ، اتصالاً حقيقياً . فلا جرم يمتنع ورود القسمة عليه . وهذا قول « ديمقراطيس » وقوم آخرون .

---

(١) الثاني (ط) .
(٢) من (م) .
(٣) من (م) .
(٤) من (ط) .
(٥) من (ط) .

وهؤلاء اختلفوا في أشكال تلك الأجزاء . فالأكثرون قالوا : إنها كرات . وذلك لأن كل واحد منها ، يجب أن يكون بسيطاً . إذ لو كان مركباً ، لقبل الانحلال . وقد فرضنا أنه غير قابل للانحلال . هذا خلف . وإن كان بسيطاً ، وجب أن يكون شكله : الكرة . لما ثبت أن شكل البسيط ، يجب أن يكون هو الكرة . ثم إنهم لما عرفوا أن الكرات[1] المتماسة ، لا بد وأن تبقى فيما بينها فرج خالية ، لا جرم التزموا القول بالخلاء . وقال الباقون : [إنه[2]] لا يجب فيها أن تكون كرات . لأن القول بالخلاء ممتنع . ثم إنهم اختلفوا . فمنهم من قال : إنه يجب أن تكون أشكالها المكعبات . لأن الشكل الذي يملأ الفرج ، ولا يبقى معه شيء من الخلاء في الأجسام : ليس إلا المكعبات . ومنهم من قال : إنها مثلثات . لأن هذا الشكل أول المضلعات . [ومنهم من قال : إنها مربعات[3]] .

ومنهم من قال : إنها على خمسة أنواع من الأشكال .

فالأول : ما يحيط به أربع مثلثات متساوية الأضلاع . وهذا الشكل هو الشكل الناري . وهذه الأجزاء إذا تألفت واجتمعت حصل منها النار . والسبب فيه : أن خاصية النار التفريق وذلك إنما يحصل إذا كان جوهر النار قوياً على النفوذ في بواطن المتصلات . والجسم متى كان موصوفاً بالشكل المذكور ، كان قوياً على النفوذ في المتصلات ، وعلى الغوص فيها ! بسبب زواياه الحادة النافذة .

والنوع الثاني من الأشكال : المكعب . وهو الذي يحيط به ست مربعات متساوية الأضلاع . وهذه الأجزاء هي التي إذا تألفت حصل من تألفها الأرض . وإنما قلنا ذلك ، لأن الجسم الموصوف بالشكل المكعب ، يعسر[4]

---

(١) الكرامات التماسة (م) .
(٢) من (م) .
(٣) من (م) .
(٤) نفس (م) .

غوصه في البواطن ، بسبب السطوح المحيطة به . ولا معنى للكثافة إلا كونه بحيث يمتنع كونه[1] في البواطن .

والنوع الثالث من الأشكال : ما يحيط به ثمان قواعد مثلثات ، متساوية الأضلاع . وهذه الأجزاء إذا تألفت ، حصل منها الهواء . والسبب فيما قلناه : إن هذا الشكل تعين على سرعة الحركة والتدحرج . والهواء كذلك .

والنوع الرابع : ما يحيط به عشرون قواعد مثلثات . وهذا الشكل هو المامي[2] .

والنوع الخامس : ما يحيط به اثنا عشر قاعدة مخمسات . وهذا هو الشكل الفلكي . وهذه الأشكال الخمسة ، هي الخمسة التي ختم على ذكرها « إقليدس » كتابه .

فهذا هو الكلام في القسمة الحاصلة بسبب التفريق والقطع .

وأما النوع الثالث : وهو القسمة الحاصلة ، بسبب اختلاف الأعراض . فنقول : أما الأعراض الإضافية . فهذا النوع من القسمة ثابت [فيها[3]] إلى غير النهاية . لأنه إلى أي حد انتهى الجسم[4] فإنه لا بد أن يماسّ أو يحاذي بأحد جانبيه شيئاً ، وبالجانب الثاني شيئاً آخر . وأما اختلاف الأعراض الحقيقية . فهل[5] يمر إلى غير النهاية ؟ فمنهم من قال[6] : الماء ينتهي في الصغر إلى حيث لو وردت القسمة عليه بعد ذلك ، لما بقي[7] ماء ، بل انقلب إلى طبيعة الجسم المستولي عليه . وهذا قول كثير من « المشائين » ومنهم من قال : بل هذا النوع من القسمة باقي أيضاً إلى غير النهاية .

فهذا هو الكلام في تفاصيل المذاهب في هذه المسألة . وبالله التوفيق[8] .

---

(١) غوصة (م) .
(٢) المائي (ط) .
(٣) من (ط) .
(٤) الجسم فلا بد أن (م) .
(٥) فهل عوالي (م) .
(٦) من قال : إنما (م) .
(٧) لما بقي قابل انقلب (م) .
(٨) والله أعلم (ط .

الفصل الرابع
في
الدلائل الدالة على اثبات الجوهر الفرد المبنية على اعتبار أحوال الحركة والزمان

اعلم : أنا سنقيم الدلالة على أن الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة في أحياز متلاصقة ، بحيث يكون كل واحد منها غير قابل للقسمة البتة . [ونقيم[1]] الدلالة أيضاً : على أن الزمان مركب من آنات متتالية متلاصقة ، بحيث يكون كل واحد منها غير قابل للقسمة أصلاً . ثم نبين[2] أنه متى صح هذا القول في الحركة ، أوفي الزمان . فإنه يجب القطع بأن الجسم مركب من الأجزاء التي لا تتجزأ .

واعلم : أن الزمان والحركة والمسافة ، أمور ثلاثة متطابقة . فإن ثبت في واحد منها ، كونه مركباً من أمور غير قابلة للقسمة ، ثبت في الثلاثة : كونها كذلك .

[وإن ثبت في واحد منها كونه قابلاً للقسمة إلى غير النهاية ، ثبت في البواقي كونه كذلك[3]] أما الفلاسفة فإنهم أثبتوا كون الجسم قابلاً لانقسامات غير متناهية . ثم فرعوا عليه كون الحركة قابلة للقسمة إلى غير النهاية . وكون الزمان قابلاً للقسمة إلى غير النهاية ، وأنه يمتنع كون الزمان مركباً من الآنات

---

(١) من (ط) .
(٢) نذكر (م) .
(٣) من (ط) .

المتتالية . وأما نحن فإنا نقيم الدلالة على أنه يجب أن تكون الحركة مركبة من حصولات متعاقبة في أحياز متلاصقة ، وعلى أن الزمان [مركب من آنات[1]] متتالية متعاقبة . ثم نفرع عليه : أن الجسم يجب أن يكون مركباً من الأجزاء التي لا تتجزأ . فلتكن هذه المقدمة معلومة .

ثم [نقول[2]] مطالب هذا الفصل محصورة في ثلاثة أنواع :

أحدها : تقرير الدلائل على أن الحركة مركبة من حصولات متعاقبة ، بحيث يكون كل واحد منها غير قابل للقسمة أصلاً .

وثانيها : تقرير الدلائل على أن الزمان مركب من آنات متتالية متلاصقة ، بحيث لا يكون شيء منها قابلاً للقسمة [أصلاً[3]] .

وثالثها : تقرير أنه متى كان الحال في الحركة وفي الزمان على ما ذكرناه ، فإنه يجب كون الجسم مؤلفاً من أجزاء ، كل واحد منها لا يقبل القسمة أصلاً .

أما النوع الأول : وهو ذكر الدليل على أن الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة ، في أحياز متلاصقة ، بحيث يكون كل واحد منها غير قابل للقسمة . **فنقول** : الذي يدل على صحة ما قلنا وجوه :

الحجة الأولى : أن نقول : الجسم لم يكن متحركاً ، ثم صار متحركاً . فالحركة أمر موجود في نفسها . إذ لو لم يحدث في الجسم حال كونه متحركاً ، أمر من الأمور . لزم أن يقال : إنه في نفسه بعد الحركة ، كما كان قبل الحركة . [لكنه قبل الحركة غير متحرك ، فهو بعد الحركة[4]] غير متحرك . فالمتحرك غير متحرك . هذا خلف . فثبت : أن الحركة أمر موجود . ثم نقول : لا يخلو

---

(١) من (ط) .
(٢) من (ط) .
(٣) من (م) .
(٤) من (م) .

إما أن يحصل منها شيء في الحال ، أو لم يحصل . فإن لم يحصل منها شيء في الحال ، استحال أن يكون ماضياً أو مستقبلاً . لأن الماضي هو الذي كان [موجوداً في زمان كان[1]] حاضراً ، والمستقبل هو الذي يتوقع حضوره في زمان سيحضر . فلو امتنع أن يوجد في الحاضر[2] شيء من أجزاء الحركة ، لامتنع أن يصير ماضياً ، أو يكون مستقبلاً . وعلى هذا التقدير ، فإنه لا يوجد شيء من أجزاء الحركة ، ولا من مجموعه . لا في الماضي ولا في المستقبل ولا في الحال . ولو كان الأمر كذلك ، لوجب أن لا توجد الحركة أصلاً . وذلك باطل على ما بينا . ولما بطل هذا القسم ، ثبت أنه لا بد وأن يوجد في الحال الحاضر شيء من أجزاء الحركة .

ثم نقول : ذلك الحاضر ، إما أن يمكن فرض جزأين فيه ، بحيث يكون أحدهما قبل الآخر ، أو لا يمكن . والأول باطل . وإلا لكان عند حصول النصف [الأول منه لا يكون النصف[3]] الثاني منه موجوداً ، وعند مجيء النصف الثاني منه يكون النصف الأول منه فائتاً منقرضاً . وحينئذ لا يكون الحاصل [حاصلاً[4]] بل يكون الحاصل أحد نصفيه فقط . ثم [إنا[5]] نعيد التقسيم المذكور في ذلك النصف . فإن كان [هو[6]] أيضاً منقسماً ، فحينئذ لا يكون هو أيضاً موجوداً . والحاصل : أن كل ما كان منقسماً إلى قسمين ، يكون أحد نصفيه[7] سابقاً على الآخر ، فإنه يمتنع أن يكون بتمامه موجوداً . وهذا ينعكس انعكاس النقيض : إن ما يكون بتمامه موجوداً ، فإنه لا يكون قابلاً للقسمة المذكورة . فثبت : أن الجزء الحاضر من الحركة ، غير قابل للقسمة . ولا شك أن عند انقضاء هذا الجزء الحاضر ، لا بد وأن يحصل شيء آخر ،

---

(١) من (ط)

(٢) الحال .

(٣) من (م) .

(٤) من (ط) .

(٥) من (ط) .

(٦) من (ط) .

(٧) قسميه (م) .

يكون هو أيضاً عند حضوره حاضراً وحاصلاً . فهذا أيضاً غير منقسم . وكذا القول في الثالث والرابع إلى آخر الحركة . فهذا برهان قاطع قاهر[1] في أن الحركة عبارة عن حصولات متلاصقة متعاقبة ، بحيث يكون كل واحد منها غير قابل للقسمة أصلاً . وذلك هو المطلوب .

واعلم : أنا كنا قد كتبنا رسالة مفردة في مسألة الجوهر الفرد ، وأوردنا على هذا الدليل : أسئلة جارية مجرى سؤالات السوفسطائية ، في التشكيك في البديهيات . فمن أراد تلك الأسئلة فعليه بذلك الكتاب .

إلا أنا نورد ههنا من تلك السؤالات ، ما يختص بهذا الدليل . فنقول :

[السؤال الأول[2]] : لا نسلم أنه لا بد وأن يحصل في الحال شيء من أجزاء الحركة . قوله : « لو لم يحصل منها شيء في الحال ، لامتنع أن يصير ماضياً ومستقبلاً » قلنا : لا نسلم . فإن الآن يصير ماضياً ومستقبلاً ، مع أنه لا يصدق على الآن : أنه حاضر في الآن . وإلا لزم التسلسل .

السؤال الثاني : سلمنا : أنه لا بد وأن يحصل في الآن الحاضر ، شيء من الحركة . إلا أن الحاصل في الآن ، هو طرف الحركة ، لا نفس الحركة . وطرف الحركة عندنا شيء غير منقسم . لا يقال : فعند فناء ذلك الشيء الذي سميتموه بطرف الحركة ، لا بد وأن يحدث شيء آخر غير منقسم . وحينئذ يحصل المطلوب . لأنا نقول : لم لا يجوز أن يحصل بينهما شيء منقسم ؟ وعلى هذا التقدير فإنه لا يلزم تعاقب الأشياء التي لا تتجزأ .

السؤال الثالث : سلمنا : أنه يحصل في الحال شيء من الحركة . فلم لا يجوز أن يكون ذلك الشيء منقسماً ؟ قوله : « لو كان منقسماً ، لكان النصف الأول منه سابقاً على النصف الثاني منه ، وحينئذ لا يكون ذلك المجموع موجوداً » قلنا : لا نسلم . ولم لا يجوز أن يحصل جزؤه دفعة [واحدة[3]] .

---

(١) ظاهر (ط) .
(٢) زيادة .
(٣) من (م) .

السؤال الرابع : إن دل ما ذكرتم على أن الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة ، في أحياز متلاصقة . فههنا دليل آخر يبطله . وذلك لأن الجوهر إذا انتقل من حيز إلى حيز آخر ، فهو ما دام يكون باقياً في الحيز الأول ، فهو بعد لم يتحرك . وإذا أوصل إلى الحيز الثاني ، فقد تمت الحركة وانقرضت . فلم يبق إلا أن يقال : إنه إنما يكون متحركاً فيما بين الحالتين ، وذلك يدل على أن الحركة ليست عبارة عن الحصول في الحيز ، بل الحركة عبارة عن حالة متقدمة على الحصول في الحيز [والله أعلم[1]] .

والجواب عن السؤال الأول : أن نقول : [إن[2]] التفرقة بين الماضي ، وبين المستقبل وبين الحال : معلوم بالضرورة . فنحن نعني بالحاضر : الموجود الذي لا يكون ماضياً ولا مستقبلاً . ولا شك أن الآن الحاضر كذلك ، فيكون الآن[3] حاضراً ولا نعني بالحاضر أن يكون مظروفاً في شيء ، وأن يكون حاصلاً في شيء آخر ، حتى يلزمنا التسلسل .

وعن السؤال الثاني : أن نقول : ذلك الجزء الحاضر ، الحاصل من الحركة . إن بقي فقد صار الجسم ساكناً ، وانقطعت الحركة . وإن لم يبق البتة ، إلا في ذلك الآن الحاضر ، فلا بد وأن يحصل عقيبه شيء آخر ، هو عند حصوله يكون أيضاً حاضراً حاصلاً . وحينئذ يظهر أنه لا متوسط بينهما .

وعن [السؤال[4]] الثالث : وهو قوله : « لم لا يجوز أن يكون الحاصل في الحال من الحركة [منقسماً ، ويحصل] جزؤه دفعة[5] ؟ » أن نقول : إنه لا يتعلق غرضنا بنفي[6] هذا النوع من قبول القسمة . بل نقول : إما أن يمكن أن

---

(١) من (م) .
(٢) من (ط) .
(٣) الآن الحاضر أو لا معنى بالحاضر (م) .
(٤) من (م) .
(٥) من (ط) .
(٦) يبقى هذا النوع (م) .

يحصل في ذلك الشيء الحاضر جزءان ، بحيث يكون أحدهما سابقاً على الآخر بحسب الزمان، أو لا يمكن . فإن حصل هذا النوع من القسمة ، لم يكن المجموع حاصلاً . وكلامنا في الحاصل . هذا خلف . وإن امتنع حصول هذا النوع من القسمة ، كان المقصود حاصلاً ، لأن القدر[1] المتحرك عليه من المسافة بذلك القدر من الحركة . إن كان منقسماً ، كانت الحركة إلى نصفه سابقة بالزمان على الحركة من نصفه ، إلى آخره [فحينئذ[2]] يفرض في ذلك القدر من الحركة جزءان ، بحيث يكون أحدهما سابقاً على الآخر بالزمان . وقد فرضنا : أنه ليس كذلك . هذا خلف . وإن لم يكن ذلك القدر من المسافة قابلاً للقسمة ، فذلك هو الجوهر الفرد . فثبت : أن مقصودنا في هذا الدليل يتم ببيان أن القدر الحاضر من الحركة ، لا يقبل القسمة التي يكون أحد الجزءين سابقاً على الآخر .

وعن السؤال الرابع : وهو قوله : « الحركة عبارة عن الانتقال من حيز إلى حيز ، وليست عبارة عن الحصول في الحيز » فنقول : إنه حال كونه متنقلاً من حيز إلى حيز ، فإما أن يكون حاصلاً في حيز معين . وذلك يبطل قولكم : « إن كونه متحركاً ، ينافي كونه حاصلاً في حيز معين » . وإما أن يكون حاصلاً في حيز غير[3] معين . أو يقال : إنه غير حاصل في شيء من الأحياز . والعلم بفساد كل واحد من هذين القسمين : علم ضروري فزال السؤال [والله أعلم[4]] .

الحجة الثانية في بيان [أن[5]] الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة ، في أحياز متلاصقة : أن نقول : الجسم المكعب يحيط به سطوح ستة متناهية ، وكل واحد من تلك السطوح يحيط به خطوط أربعة متناهية ، وكل واحد من تلك

---

(١) للعبد (م) .
(٢) من (ط) .
(٣) من (ط) .
(٤) من (م) .
(٥) من (ط) .

الخطوط له طـرفان ، همـا نقتطان . فـإذا انجرّ ذلـك المكعب على سـطح ، فقد انجرت تلك النقطة . فنقول : إن تلك النقطة لما انجرت على ذلك السـطح إلى آخره : خط ، لا محالة . إذا ثبت هذا ، فنقول : إن تلك النقطة ، لقيت جميـع ذلـك الخط . لأنها لو لقيت بعض أجـزاء ذلـك الخط ، ثم لقيت جـزءاً آخـر ، يباين الجزء الأول من غير أن يمر بما بينهما . فحينئـذ يلزم القول بـالطفـرة . وإنه بـاطل فثبت : أن تلك النقـطة لقيت جميـع ذلـك الخط . ومعلوم أن النقـطة لا تـلاقي إلا النقـطة . فلما ثبت أن تلك النقــطة لقيت كــل الخط ، وثبت : أن النقـطة لا تـلاقي إلا النقـطة ، لـزم القـطع بـأن ذلـك الخط متـألف من النقط المتشـافعة المتـلاصقة[1] . وذلـك يوجب تـألف الخط من النقط التي لا تتجـزأ وذلك يفيد المـطلوب . ثم نقول : تلك النقط إن كـانت غير متنـاهية ، فيمتنـع قطعها في زمان متناهي . وإن كانت متناهية [العدد[2]] فذلك هو المطلوب .

واعلم : أنك إذا أوردت هذا الكلام على هـذا الوجـه ، كان ذلـك دليلاً على إثبات الجوهر الفرد ، من غير حـاجة إلى بيـان الحركـة ، والزمـان . أما إذا قلنـا : إن تلك النقطة المنجـرة ، إن لقيت نقطة من المسـافـة . فحصـول ذلـك اللقاء يكون دفعة ، إذا لو حصل ذلك اللقاء على التـدريج لانقسمت النقـطة . وهـو محال . وكـما كـان حصـول تلك المـلاقـاة دفعـة ، فكـذلـك زوالهـا يكـون دفعـة[3] . وإلا لعاد المحـذور المذكـور . وعنـد زوال المـلاقـاة الأولى ، تحصـل الملاقاة أيضـاً بنقطة أخـرى ، لعين[4] الـدليل المـذكور ، ويمتنـع أن يحصل بـين هاتين النقطتين شيء يتوسطهما . لأن ذلك المتوسط ، إن كان نقـطة ، فذلـك لا يضرنا . لأنا بينا : أن حصول ملاقـاة النقطة يكـون دفعة [وعـدمه أيضـاً يكون دفعة[5]] وإن كان شيئاً منقسماً ، فذلك محال . لأن [النقطة يمتنع أن تلاقي إلا

---

(١) المتلاحقة (م) .
(٢) من (ط) .
(٣) والأربعاء المحذور (م) .
(٤) لغير (م) .
(٥) من (م) .

شيئاً ، غير منقسم . فهذا البرهان يدل على أن حركة تلك[1]] النقطة لا معنى لها ، إلا حصولات متعاقبة في أحياز متلاصقة ، وأن كل واحد منها لا يقبل القسمة أصلاً . وبالله التوفيق .

الحجة الثالثة في إثبات هذا المطلوب : أن نقول : الحركة أمر ممتد من أول المسافة إلى آخرها . ولا شك أن ذلك الأمر الممتد لا وجود له في الأعيان . إنما الموجود في الأعيان جزء من أجزائها ، وقسم من أقسامها ، وهو الحاصل في الحال . وأما الماضي والمستقبل فهما معدومان . إذا ثبت هذا ، فنقول : ذلك الحاصل الحاضر . إما أن يكون له امتداد ، أو لا يكون . فإن كان الأول ، فحينئذ لا يكون هو أيضاً موجوداً في الأعيان ، لعين ما ذكرناه في كلية الحركة . وإذا بطل هذا ، ثبت : أن الحاضر الحاصل في الحال ، ليس فيه امتداد ، ولا قبول قسمة البتة . وعند فنائه[2] يحصل شيء آخر ، حاله كذلك . وعلى هذا التقدير ، فالحركة تكون عبارة عن حصولات متعاقبة ، بحيث يكون كل واحد منها غير قابل للقسمة أصلاً . وذلك هو المطلوب .

وقول من يقول : الحركة شيء واحد ، متصل من أول المسافة إلى آخرها ، وهو يقبل القسمة إلى غير النهاية : قول معلوم البطلان بالبديهة ، عند استحضار تصورات هذه القضية . لأن الماضي معدوم ، والمستقبل أيضاً معدوم . فالقول بكون الحركة شيئاً واحداً متصلاً ، يوجب كون أحد العدمين متصلاً بعدم آخر ، بطرف موجود . وهو الجزء الحاضر من الحركة . واتصال العدم المحض بالعدم [المحض[3]] قول لا يقبله العقل البتة .

الحجة الرابعة في إثبات هذا المطلوب : أن نقول : لو لم تكن الحركة مركبة من حصولات متعاقبة ، بحيث يكون كل واحد منها لا يقبل القسمة ، لامتنع من الفاعل إيجاد الحركة وتكوينها . والتالي باطل ، فالمقدم أيضاً باطل .

---

(١) من (ط) .
(٢) قيامه (م) .
(٣) من (ط) .

بيان الشرطية : هو أن القـدر الذي يفعله الفـاعل من الحـركة . إمـا أن يكون منقسماً ، وإما أن لا يكون منقسماً . فإن انقسم إلى نصفين ، بحيث يكون أحدهما حاصلاً قبل حصول النصف الثاني ، فحينئذ لا يكون ذلك الفاعل فاعلاً لكل واحد من ذينك النصفين دفعة ، بل يكون فاعـلاً للنصف الأول أولاً . ثم يصـير فـاعـلاً للنصف الثـاني منـه . وعنـد هـذا نقـول : إذا كـان الـذي فعله الفاعل[1] منقسماً ، وكل منقسم فـإنه يمتنع أن يكون الفـاعل فـاعلاً لـه دفعة . فحينئذ يلزم أن الذي فعله الفـاعل ، فـإنه مـا فعله . وذلك يـوجب التناقض . وهو محال .

وأيضاً : فإنا[2] نعيد التقسيم في نصف ذلك المقدار . فإن كان منقسماً . فالفاعل ما فعله أيضاً ، وإنما فعل نصفه . فالحاصل : أن كل ما كان منقسـماً ، امتنع إيجاده وتكـوينه في الحـال . فالـذي أوجده في الحـال ، وجب أن لا يكون منقسماً . وكذا القول في جميع الأجزاء المفترضة في الحركة . فثبت : أنه لو كانت الحركة منقسـمة أبداً ، لامتنع على القـادر إيجادهـا وتكوينهـا . وأما أن ذلـك غير ممتنع ، فظاهر . وإلا لزم أن يقال : إن هذه الحركات[3] بـأسرهـا ، حصلت لا لموجد ولا لمؤثـر أصلاً . ومعلوم أنـه باطـل . فثبت : أن الحركـة غير منقسمـة أبـداً . بل هي عبـارة عن أجزاء متعـاقبة متـلاصقة ، كـل واحد منهـا لا يقبـل القسمة أصلاً . ومتى كان الأمر كذلك ، فالقادر يـوجد الجزء [بعد الجـزء[4]] والقسم بعد القسم وحينئذ يكون قادراً على تكوين الحركة وعلى إيجادها . [والله أعلم[5]] .

الحجة الخامسة في إثبات هذا المطلوب : أن نقول : الحس والمشاهدة يدل عـلى إن بعض الأحوال والصفـات ، قد يحصـل بعد العـدم . فنقول : مـذهب

---

(١) جعله (م) .
(٢) يفيد (م) .
(٣) الحركة (ط) .
(٤) من (ط) .
(٥) من (م) .

الفلاسفة : أن الحصول بعد العدم على قسمين : منه ما يحصل بعد العدم دفعة . ومنه ما يحصل بعد العدم يسيراً يسيراً ، وعلى التدريج . ومثاله : [أن[1]] أثر الضوء يحدث في أول الصبح ، ثم يزداد قليلاً قليلاً . وأثر الحلاوة يظهر في الحصرم ، ثم يزداد قليلاً قليلاً . والحق عندنا : إن الشيء الواحد يكون حدوثه دفعة ، ويكون عدمه دفعة . فأما أن يكون الشيء الواحد وحدة حقيقية : يكون حدوثه قليلاً قليلاً ، أو يكون عدمه قليلاً قليلاً : فهذا محال قطعاً . والدليل القاطع عليه : أن ذلك الشيء إذا حدث شيء منه ، وحصل[2] بعض من أبعاضه . ففي ذلك الوقت . إن لم يحدث منه شيء ، فهو باقي على عدمه الأصلي . فيكذب أن يقال : إنه حدث شيء منه . وأما إن قلنا : إنه حدث بتمامه . فحينئذ يكذب قولنا : إنه ما حدث بتمامه . وإن قلنا : إنه حدث منه شيء وبقي منه شيء آخر . فالذي حدث منه . إن كان عين ما لم يحدث [منه[3]] . فحينئذ يصدق على الشيء الواحد النقيضان . وإنه محال . فلم يبق إلا أن يقال : إن الذي حدث ، فقد حدث بتمامه . وإن الذي لم يحدث بعد ، فهو معدوم بتمامه . وإنها أمران متغايران ، وقد وجد أحدهما ولم يوجد الآخر . وهذا هو الحق . وحينئذ يظهر أن القول [بأن الشيء[4]] الواحد يحدث على التدريج ، أو يعدم على التدريج : قول فاسد [باطل[5]] لا محصول منه عند العقل السليم البتة . وإذا ثبت هذا ، ظهر أن الحركة عبارة عن حصول أمور . كل واحد منها يحدث دفعة ، ويعدم دفعة . فإن كانت الحركة في الأين ، كان ذلك عبارة عن حصولات متعاقبة في أحياز متلاصقة ، وإن كانت الحركة في الكيف[6] كان ذلك عبارة عن صفات متنافية[7] متضادة متعاقبة . وكل واحد منها لا يوجد إلا آناً واحداً . وكذا القول

---

(١) من (م).
(٢) حصل (ط) .
(٣) من (ط) .
(٤) من (ط) .
(٥) من (ط) .
(٦) الكون (م) .
(٧) متباينة (م) .

في الحركة في الكم ، وفي الحركة في الوضع .

ولنقرر هذا الكلام في الكيف ، ليظهر وجه الكلام فيه : فنقول : الجسم في أول ما يأخذ في الاسوداد . فهل حصل فيه شيء من السواد ، أو لم يحصل ؟ فإن لم يحصل ، فهو [بعد[1]] باقي على العدم الأصلي . وإن حصل فيه شيء ، فهل بقي من ذلك السواد شيء ، أو لم يبق ؟ فإن تم ولم يبق منه شيء ، فقد كان ذلك الحدوث والحصول واقعاً دفعة . وإن بقي منه شيء ، فالذي وجد ، إن كان عين الذي بقي[2] فالشيء الواحد يصدق عليه : أنه وجد ، وأنه بعد لم يوجد . وذلك محال . وإن كان غيره ، فحينئذ الذي وجد ، فقد وجد بتمامه ، والذي [بعد[3]] لم يوجد ، فهو معدوم بتمامه . وذلك يدل على أن الشيء الواحد ، لا يوجد ولا يعدم ، إلا دفعة واحدة .

إذا ثبت هذا ، فحينئذ يلزم أن يقال : إن ذلك التغير[4] والتبدل والحركة : عبارة عن صفات متعاقبة متوالية ، كل واحد منها لا يوجد إلا آناً واحداً . وذلك يوجب القول بتتالي الآنات . ومتى ثبت هذا ، وجب أن تكون الحركة في الأين : عبارة عن حصولات متعاقبة ، غير منقسمة . وذلك هو المطلوب .

واعلم : أن الشيخ « أبا نصر الفارابي » قد دار حول هذا البحث في كتاب « التعليقات » ثم أجاب عنه . فقال : « إن تلك الآنات موجودة بالقوة لا بالفعل » .

وأقول[5] : هذا الجواب غير لائق[6] بمثله . وذلك لأنه لما ثبت أنه حصل

---

(١) من (م) .
(٢) غير (م) .
(٣) من (م) .
(٤) التبدل والتغير (ط) .
(٥) قال الداعي إلى الله ـ رحمه الله ـ هذا الجواب لا يليق بمثله (م) .
(٦) لا يليق بمثله (م) .

في زمان الحركة : صفات مختلفة بالماهية على سبيل التعاقب والتلاصق . فكل واحد من تلك الآنات ، مختص بكونه ظرفاً ووعاء لصفة أخرى ، مخالفة للصفة الحاصلة في الآن الثاني . وذلك يوجب القطع بتغاير الآنات على سبيل الفعل ، لا على سبيل القوة . وذلك هو المطلوب والله أعلم .

النوع الثاني من مطالب هذا الفصل في بيان أن الزمان يجب أن يكون مركباً من الآنات المتتالية ، والدفعات المتعاقبة :

فنقول : الذي يدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : إنا نعلم بالضرورة : أن الآن الحاضر موجود . لأنه لو لم يكن موجوداً ، لامتنع أن يصير ماضياً أو مستقبلاً . ولأنا نعلم : أن الآن الحاضر نهاية للماضي ، وبداية للمستقبل . ولو لم يكن موجوداً . لكان إما ماضياً أو مستقبلاً، والماضي لا يكون نهاية للماضي ، والمستقبل لا يكون نهاية للماضي ، والمستقبل لا يكون بداية للمستقبل . ولأنا نعلم حضور الشيء في الآن ، وذلك يتوقف على حصول الآن . إذا ثبت هذا ، فنقول : هذا الآن الحاضر . إما أن يفترض[1] فيه قسمان ، بحيث يكون أحدهما سابقاً على الآخر ، وإما أن يمتنع ذلك .

[والأول باطل[2]] وإلا لكان عند حصول النصف الأول ، لم يكن النصف الثاني حاصلاً ، وعند [حصول النصف[3]] الثاني يكون النصف الأول فائتاً . فيلزم أن لا يكون الحاضر : حاضراً . هذا خلف . فثبت : أنه لا يقبل هذا النوع من القسمة .

ثم إن عدم هذا الآن . إما أن يكون على التدريج أو دفعة . والأول باطل لوجوه :

---

(١) إما أن يكون يعترض (م) .

(٢) من (ط) .

(٣) من (ط) .

أحدهما : إنا دللنا على أن العدم على سبيل التدريج محال .

وثانيها : إن بتقدير أن يعقل ذلك في الجملة ، إلا أنه ههنا غير معقول . وإلا لصار الآن منقسماً . وقد دللنا على أنه غير منقسم . وإذا بطل هذا القسم ، ثبت أن عدمه يكون دفعة . فيكون آن عدمه : متصلاً بآن وجوده [بعد تتالي آنات(1)] ثم الكلام في كيفية عدم الآن الثاني كما في الأول . وذلك يوجب تتالي الآنات . وهو المطلوب .

فإن قيل : لا نسلم وجود الآن . قوله : « الذهن يحكم بتحققه وثبوته في نفسه » قلنا : وكذلك الشيء قد يحكم الذهن والعقل عليه ، بكونه واجباً(2) أو ممكناً أو ممتنعاً . مع أن الوجوب والإمكان والامتناع : مفهومات لا ثبوت لها في الخارج . وإلا لكانت إما واجبة أو ممكنة أو ممتنعة . فكان وجوبها وإمكانها وامتناعها زائداً عليه . ولزم التسلسل .

وأيضاً : فالعقل قد يحكم بكون الشيء معدوماً في نفسه ، مع أنه لا يلزم منه أن يكون العدم أمراً ثابتاً ، لامتناع أن يكون أحد النقيضين عين(3) الثاني .

السؤال الثاني : سلمنا أن الشيء وجد في الآن . فلم قلتم : « إن صدق هذا ، يقتضي كون الآن موجوداً ؟ » والدليل عليه : وجهان :

الأول : إنه تعالى يصدق عليه أنه موجود الآن ، مع أنه يمتنع وقوع ذاته في الآن والزمان .

والثاني : إن نفس الآن موجود ، مع أنه يمتنع أن يقال : إن الآن وجد في الآن . إلا لزم كون الشيء : موجوداً في نفسه ، أو يلزم التسلسل . وكلاهما محال .

---

(1) من (م) .
(2) واجباً أو ممتنعاً أو ممكناً (م) .
(3) غير (م) .

السؤال الثالث : سلّمنا أن الآن موجود في اعيان . فلم قلتم : « إن عدمه . إما أن يكون دفعة أو على التدريج ؟ » بل ههنا قسم ثالث ، وهو أن يكون عدمه حاصلاً في جميع الزمان الذي بعده . ولا يقال : ليس كلامنا في عدم الآن ، بل في أول عدم الآن . ومعلوم أن أول عدم الآن ، يمتنع أن يكون حاصلاً في جميع الزمان الذي بعده . بل لا بد وأن يكون أول ذلك العدم [واقعاً[1]] إما دفعة ، وإما على التدريج . لأنا نقول : هذا التقسيم إنما يصح لو كان لعدمه أول ، يكون هو فيه معدوماً ، وهذا ممنوع عندنا . بل عندنا : ظرف زمان عدمه : هو الآن الذي هو غير[2] آن وجوده . فأما فرض آن آخر ، عقيب وجوده ، حتى يكون ظرفاً لزمان عدمه . فهذا إنما يصح[3] لو ثبت القول بجواز تتالي الآنات . وذلك عين المطلوب .

هذا غاية ما يمكن أن يقال من جانبهم . والله أعلم .

والجواب : قوله : « الآن له وجود في الذهن ، وذلك يكفي في صدق قولنا : وجد الآن ، وفي صدق قولنا : وجد الشيء في الآن » قلنا : ما الذي أردت بقولك : « وجد الآن في الذهن ؟ » إن عنيت به [أنه[4]] وجد العلم به في الذهن . فهذا حق . وإن عنيت [به[5]] أن حضور الشيء في نفسه ، لا حصول له إلا في الذهن . فهذا جهل عظيم . لأنه لو عدمت الأذهان والأفهام ، فإن وجود الأشياء وحضورها في أنفسها : أمر حاصل متحقق . وأما حديث الوجوب والإمكان والامتناع ، فهو تشكيك في البديهيات . قوله : « الباري موجود ، وليس في الآن . وكذلك الآن موجود ، وليس في الآن » قلنا : نحن ندرك التفرقة بين ما هو موجود على سبيل الحقيقة ، وبين الذي كان موجوداً ، أو سيصير موجوداً . ولا شك أن الباري تعالى موجود على سبيل

(1) من (م) .
(2) عين وجوده (ط) .
(3) يعقل (م) .
(4) من (م) .
(5) من (م) .

الحقيقة ، وأن الآن موجود على سبيل الحقيقة . ولا نعني بقولنا : إنه موجود في الآن : كونه مظروفاً حاصلاً في ظرف آخر . حتى يلزمنا المحالات . قوله : « عدم الآن واقع في جميع الزمان الذي بعده » قلنا : مرادنا : إن أول عدمه . إما أن يقع دفعه ، أو على التدريج . قوله : « لا نسلم أن لعدم ذلك [الآن[1]] أول يكون هو فيه معدوماً » قلنا : هذا مكابرة عظيمة . ثم الدليل عليه : إن عدم هذا الآن ، حصل بعد وجوده ، فيكون لعدمه ابتداء . فعند ابتداء ذلك العدم . إن لم يكن معدوماً ، فذلك العدم لم يبتدىء بعد . وإن كان معدوماً ، فهو المطلوب . وحينئذ يكون الآن الذي يحصل فيه أول عدمه ، متصلاً . بوجوده ، فيلزم تتالي الآنات . وهو المطلوب .

الحجة الثانية في إثبات تتالي الآنات : أن نقول : قد دللنا على أن الآن الحاضر ، لا يقبل القسمة المذكورة ـ أعني الانقسام إلى جزءين ، يكون أحدهما سابقاً على الآخر ـ وإذا ثبت هذا ، فنقول : إن هذا الآن إذا عدم ، فلا بد وأن يحصل عقيبة شيء آخر ، يكون حاضراً . إذا لو لم يحصل عقيبة ذلك الذي ذكرنا ، لزم أن ينقطع الزمان ، وهو محال . وكذا القول في الثاني والثالث . وذلك يوجب القول بتتالي الآنات . والفرق بين هذا الوجه وبين ما قبله : أنا بينا في الوجه الأول : أنه لا بد وأن يعدم الآن الأول ، في آن آخر ويلاصقه . وأما في هذا الوجه ، فإنا لم نلتفت إلى كيفية عدم الآن الأول ، بل قلنا : إن [عند[2]] عدم الآن [الأول[3]] لا بد وأن يحدث آن آخر ، يكون هو أيضاً حاضراً ، حال حصوله . وإلا لزم انقطاع الزمان ، وهو محال . والله أعلم .

الحجة الثالثة في إثبات تتالي الآنات : أن نقول : الزمان . إما أن يكون كماً متصلاً ، أو كماً منفصلاً . والأول باطل . لأن الزمان لا معنى له إلا الماضي والمستقبل . وهما معدومان . وأما الآن فليس عندكم جزء من أجزاء الزمان .

---

(١) من (م) .
(٢) من (ط) .
(٣) من (ط) .

وإنما هو ظرف مشترك فيه بين الماضي وبين المستقبل . لأنها نهاية الماضي وبداية المستقبل . وهذا القول يقتضي اتصال معدوم بمعدوم آخر ، بطرف موجود . وإنه محال . فثبت : أنه كم منفصل . فهو مركب من وحدات متعاقبة ، وذلك يوجب تتالي الآنات . وتقرير هذا الوجه : مذكور في باب الآن والزمان على الاستقصاء .

الحجة الرابعة على إثبات تتالي الآنات : أن نقول : إن « الشيخ أبا علي بن سينا » ادعى أن الحجر إذا رمي إلى فوق ، فإنه لا بد وأن يحصل بين حركته الصاعدة ، وحركته الهابطة : سكون في الهواء . واحتج عليه : بأن القوة التي تحرك ذلك الحجر إلى فوق ، إنما تحرك لأجل أن توصله إلى حد معين من حدود المسافة ، وذلك الحد طرف غير منقسم ، فيكون الوصول إليه واقعاً في الآن ، ثم إنه يصير مماساً ، عندما يبتدىء بالنزول . وذلك إنما يقع في آن . ثم قال : « ويجب أن يحصل بين الآنين : زمان ، حتى لا يلزم تتالي الآنات . فوجب أن يكون الحجر ساكناً في ذلك الزمان » ثم إنه أورد على نفسه سؤالاً . فقال : « إذا فرضنا دولاباً ، وعلقنا عليه كرة، وكان فوق ذلك الدولاب ، سطح مستو أملس ، بحيث كلما تحرك الدولاب ، فإن تلك الكرة تلاقي ذلك السطح الفوقاني ، بنقطة واحدة . فنقول : إن حصول تلك الملاقاة ، لا بد وأن يقع في الآن ، وحصول اللاملاقاة يقع[1] في آن آخر ، وبين الآنين زمان . فيلزمكم : وجوب أن يقف ذلك الدولاب في تلك الحالة » .

فالتزم الرئيس وجوب هذا السكون . فقلنا : إنا نلزمكم هذا الكلام في صورة ، لا يمكنكم التزام السكون فيها ، وذلك لأنا إذا فرضنا حصول مركز تدوير « زحل » في أوج فلك التدوير فههنا قالوا[2] : إن كرة « زحل » تماس كرة « الثوابت » بنقطة واحدة . فنقول : إن حصول تلك المماسة ، يقع في آن لا ينقسم ، وحصول اللامماسة ، يقع في آن أيضاً . فإن حصل بين هذين الآنين

---

(١) فالتزم يقع (م) .
(٢) في ألوان (م) .

زمان السكون ، لزمكم انقطاع حركات الأفلاك . وذلك عندكم باطل . وإن لم يحصل هناك سكون متخلل بين الآنين ، فحينئذ يلزم تتالي الآنات . وهو المطلوب .

إذا عرفت هذا ، فنقول : إنا أردنا إيراد هذا الكلام في صورة البرهان قلنا : لا شك أن حصول الملاقاة . بين كرة « زحل » وبين الكرة المكوكبة ، تقع دفعة في آن . وصيرورة تلك النقطة لا ملاقية ولا مماسة ، تقع أيضاً في آن . فإن حصل بين الآن زمان ، يكون « زحل » فيه ساكناً ، لزم انقطاع حركات الكواكب . وهو باطل . وإن لم يحصل هناك هذا الزمان المتخلل ، فحينئذ يلزم تتالي الآنات . وهو المطلوب .

الحجة الخامسة في إثبات تتالي الآنات : أن نقول : لا شك أن مركز كرة التدوير نقطة . فإذا تحرك الفلك الحامل ، فإنه يرتسم من حركة مركز التدوير دائرة ، تسمى في علم الهيئة بـ « الدائرة الحاملة لمركز التدوير » وتلك الدائرة بجميع أجزائها ، صارت ممسوسة لتلك النقطة . لكن النقطة لا يماسها إلا نقطة . فلما كانت هذه النقطة التي هي المركز ، قد مست جميع أجزاء تلك الدائرة ، وثبت أن المماسة ما حصلت إلا على النقطة ، وجب القطع بأن تلك الدائرة مرتسمة من النقط المتوالية ، وذلك يقتضي كون الخط مركباً من النقط المتلاقية ، وذلك يوجب القول بالجوهر الفرد . وأيضاً : فتلك المماسة المتعاقبة إنما تحصل في آنات متلاصقة . وهذا يوجب القول بتتالي الآنات . وهو الذي أردناه في هذا المقام . والله أعلم .

النوع الثالث من مطالب هذا الفصل : في بيان أنه لما كانت الحركة مركبةمن أجزاء متعاقبة ، كل واحد منها لا يقبل القسمة ، وكان الزمان من آنات متتالية ، كل واحد منها لا يقبل القسمة ، وجب أن يكون الجسم مركباً من أجزاء لا يتجزأ كل واحد منها ، ولا يقبل القسمة .

واعلم : أن هذا الفصل كالمتفق عليه بيننا وبين الفلاسفة . فإن الكل اتفقوا على أن الحركة والزمان والمسافة : أمور ثلاثة متطابقة . فإن ثبت كون

واحد منها مركباً من أجزاء لا تتجزأ ، كان الحال في الكل كذلك . وإذا كانت هذه المقدمة ، مقدمة اتفاقية . فلا حاجة بنا إلى تقريرها بالبرهان . إلا أنا نبين البرهان القاطع على صحتها ، مبالغة في البيان والتقدير . فنقول : الدليل عليه : هو أن المقدار المعين من المسافة الذي يتحرك المتحرك عليه ، بالجزء الذي لا يتجزأ من الحركة ، في الآن الذي لا ينقسم من الزمان . إما أن يكون منقسماً [أو لا يكون منقسماً[1]] فإن كان منقسماً كانت الحركة إلى نصفه . توجد قبل الحركة من نصفه إلى آخره . فتكون تلك الحركة متقسمة . وقد فرضناها غير منقسمة . وأيضاً : الزمان الذي يقع في النصف الأول من الحركة ، متقدماً على الزمان الذي فيه النصف الثاني . فيكون ذلك الآن منقسماً . وقد فرضناه غير منقسم . هذا خلف . وأما[2] إن كان ذلك المقدار المعين من المسافة غير منقسم . فهو الجوهر الفرد . ثم بهذا الطريق يقع كل واحد من الأجزاء التي لا تتجزأ من الحركة ، وكل واحد من الأجزاء التي لا تتجزىء من الزمان ، في مقابلة جزء لا يتجزأ من المسافة . وذلك يقتضي كون المسافة مركبة من الأجزاء التي لا تتجزأ. وذلك هو المطلوب . والله ولي التوفيق والإحسان .

(١) من (م).
(٢) وإما كان المقدار (م).

الفصل الخامس

في

الأدلة الدالة على اثبات الجوهر الفرد المستنبطة من الأصول الهندسية

الحجة الأولى : إن الكرة الحقيقية إذا لقيت سطحاً مستوياً ، كان موضع الملاقاة ، شيئاً غير منقسم . وذلك يوجب القول بإثبات الجوهر الفرد .

أما بيان [أن(١)] موضع الملاقاة غير منقسم . فلوجوه أربعة :

الأول : إن موضع الملاقاة ، لو كان منقسماً لكان(٢) ذلك الموضع منطبقاً على السطح المستوي . والمنطبق على السطح المستوي ، سطح مستوي ، فيلزم أن يحصل في الكرة سطح مستوي . وذلك محال . وأيضاً : فإذا فرضنا أن تلك الكرة تدحرجت(٣) ، فعند زوال تلك المماسة ، تحصل المماسة بجزء آخر [غير(٤)] منقسم أيضاً . فالجزء الثاني الذي حصلت المماسة الثانية به . إما أن يحصل(٥) بالجزء الأول ، الذي حصلت المماسة الأولى على زاوية ، أو لا على زاوية ، صارت الكرة جسماً ممتداً على الاستقامة . وذلك محال .

الوجه الثاني في بيان أن موضع الملاقاة غير منقسم : هو أنه لو كان

---

(١) من (م) .
(٢) لكان منقسماً ذلك (م) .
(٣) قد خرجت (م) .
(٤) من (م) .
(٥) يصل (ط) .

منقسماً ، لأمكن أن يخرج من مركز تلك الكرة : خطان ينتهيان إلى طرفي موضع الملاقاة . فيصيران مع الخط المرتسم في موضع الملاقاة ثلاثة خطوط ، محيطة بسطح واحد ، فيحصل هناك مثلث ، قاعدته الخط في موضع الملاقاة . فإذا أخرجنا من مركز الدائرة إلى قاعدة هذا المثلث عموداً ، كانت الزاويتان الحاصلتان عن جانبي هذا العمود ، قائمتين ، ويتنصف هذا المثلث بسبب نزول العمود ، بمثلثين قائمي الزواية ، ويصير الخطان الواقعان على الطرفين [وترين لتينك القائمتين . ويصير ذلك العمود وتراً للزاويتين الحادتين الواقعتين على الطرفين . ومعلوم : أن[1]] وتر القائمة أعظم من وتر الحادة . فهذا الخط العمودي أقصر من الخطين الواقعين على الطرفين . فهذه الخطوط الثلاثة ، خرجت من المركز إلى المحيط ، مع أنها غير متساوية . هذا خلف . فثبت : أن موضع الملاقاة من هذه الكرة : شيء غير منقسم وهو المطلوب .

الوجه الثالث : في إثبات هذا المطلوب : إن « أقليدس » أقام البرهان في المقالة الثالثة على أن كل خط مستقيم ، يصل بين نقطتين واقعتين على الدائرة ، فإنه يقع في داخل تلك الدائرة . فلو كان موضع الملاقاة منقسماً ، لوجب أن يرتسم خط مستقيم على ظاهر تلك الدائرة [منطبق[2]] على ذلك السطح . فيلزم : أن يقع ذلك الخط في داخل تلك الدائرة ، وفي خارجها معاً . وذلك محال .

الوجه الرابع : إن « أقليدس » أقام البرهان على أن إحدى الدائرتين ، إذا وقعت داخل دائرة أخرى ، أكبر منها ، فإنها لا يتلاقيان ، إلا على نقطة واحدة ، ولو كان موضع الالتقاء منقسماً ، لحصل ذلك الالتقاء على أكثر من نقطة واحدة . وهذا محال . فيثبت بالبراهين الأربعة : أن موضع الملاقاة شيء غير منقسم . وإنما قلنا : إنه متى كان الأمر كذلك ، فإنه يجب الاعتراف بوجود الجوهر الفرد . وذلك لأنا إذا أدرنا الكرة على السطح ، حتى تمت الدائرة . فلا

---

(١) من (ط) .
(٢) من (م) .

شك أنه لما زالت الملاقاة بنقطة ، فقد حصلت الملاقاة لنقطة أخرى . وليس بين هاتين النقطتين شيء يغايرهما . وذلك لأنا إنما نتكلم في النقطة التي حصلت الملاقاة بها في أول زمان حصول اللاملاقاة[1] بالنقطة الأولى وعلى هذا التقدير فإنه يرتسم الخط عن تركب تلك النقط . وإذا حصل الخط عن تركب النقط ، فكذلك يحصل السطح عن تركب الخطوط ، والجسم عن تركب السطوح . وعلى هذا التقدير . فموضع الملاقاة من الكرة شيء غير منقسم ، ويحصل من انضمامه إلى أمثاله الجسم . وذلك هو المراد من الجوهر الفرد .

فإن قيل : لا نسلم إمكان كرة ، وسطح ، على الوجه الذي ذكرتموه . وتقرير هذا السؤال . إنا سنقيم البرهان [بعد هذا[2]] على أن إثبات الكرة والدائرة ، مع إثبات الجوهر الفرد مما لا يجتمعان البتة . سلمنا : ذلك [لكن[3]] لا نسلم صحة ملاقاتها للبسيط . سلمنا : ذلك ، لكن لا نسلم موضع الملاقاة موجوداً . وتقريره : وهو إن موضع الملاقاة هو النقطة [والنقطة[4]] نهاية الخط ونهاية الخط عبارة عن أن لا يبقى من الخط شيء . وذلك عبارة عن فناء الخط . وعلى هذا التقدير فتكون النقطة عدمية . وإذا كان كذلك ، فقد بطل قولكم : إنه إما أن يكون منقسماً أو غير منقسم [لأن العدم المحض لا يوصف بذلك . سلمنا : أنه موجود . فلم قلتم : إنه غير منقسم[5]] والبراهين الأربعة المذكورة مبنية على إثبات القول بالدائرة . وقد بينا : أن إثبات الدائرة ينافي الجوهر الفرد . سلمنا : أن موضع الملاقاة شيء غير منقسم . فلم قلتم : إنه يمكن تدحرج الكرة على السطح ؟ ولم لا يجوز أن يقال : إنها تنزلق على البسيط المستوي[6]، ولا تفعل التدحرج عليه ؟ سلمنا : إمكان التدحرج . لكن لا نسلم أن الكرة حال تدحرجها تماس السطح

---

(١) الملاقاة (م) .
(٢) من (م) .
(٣) من (ط) .
(٤) من (ط) .
(٥) من (ط) .
(٦) المستور (م) .

بالنقطة . ولم لا يجوز أن يقال : إنها تماسة بخط مستدير ؟ سلمنا : إنها تماس السطح المستوي بالنقطة . لكن الكرة جسم بسيط . فالنقطة إنما توجد فيها بالفعل ، بسبب المماسة . فإذا زالت المماسة الأولى ، وحدثت المماسة الثانية ، فقد فنيت النقطة الأولى ، وحدثت النقطة الثانية . وعلى هذا التقدير فيكون الحاصل في الكرة أبداً ، ليس إلا نقطة واحدة . فلا يلزم تركب الخط عن النقط المتشافعة . سلمنا : بقاء النقطتين . فلم لا يجوز أن يقال : حصل بين النقطتين خط ؟ وبهذا التقدير ، فإنه لا يلزم تشافع النقط .

لا يقال : الكرة إذا صارت مماسة للسطح بنقطة في آن ، ففي الآن الثاني ، إما أن تبقى تلك المماسة ، وإما أن تحصل مماسة أخرى . والأول يقتضي سكون الكرة ، وقد فرضناها متحركة . والثاني يقتضي مماسة نقطة أخرى . والأول يقتضي سكون الكرة ، وقد فرضناها متحركة . والثاني يقتضي مماسة نقطة أخرى . وحينئذ يلزم تشافع النقط . **لأنا نقول** : قولكم : « إذا حصلت المماسة على نقطة في آن ، ففي الآن الثاني إما أن يكون كذا وكذا » : بناء على إمكان تتالي الآنين . لكن النزاع في جواز تتالي الآنات ، كالنزاع في جواز تتالي النقط . فجعل أحدهما مقدمة في إثبات الثاني : يكون إثباتاً للشيء بما يساويه في الخد . وإنه باطل .

والجواب : أما قوله : « لم قلتم إنه يمكن وجود كرة وسطح على الوجه الذي فرضتموه ؟ قلنا : أما[1] المنع من وجود هذه الكرة ، فغير مستقيم ، على أصول الفلاسفة . لأن هذا الشكل هو الذي تقتضيه جميع الطبائع البسيطة . ووجود البسيط غير ممتنع . إذ لو امتنع البسيط ، لامتنع المركب . وخلو البسيط عن العوارض المانعة ممكن ، والموقوف على الممكن ممكن . فوجود الكرة شيء ممكن .

وأما وجود السطح المستوي ، فهو أيضاً ممكن . لأن سبب الخشونة : الزاوية . وهي لا بد وأن تحصل من سطوح صغار ملس . وإلا ذهبت الزوايا

---

(١) إن (م) .

إلى غير النهاية . وإذا جاز وجود سطح صغير مستوى ، فقد حصل إمكان كل المقدمات التي ذكرناها . وثبت : أن بتقدير وقوعها ، فالجوهر الفرد لازم . فحينئذ يحصل المقصود .

قوله : « لا نسلم أن موضع الملاقاة أمر موجود » **قلنا** : الجواب عنه من وجهين :

الأول : إن موضع الملاقاة عندكم ، هو النقطة . وهي أمر موجود .

والثاني : إنه لو لم يكن موجوداً ، لكان الموصوف بالملاقاة عدماً محضاً ، وإنه محال . **قوله** : « القول بإثبات الكرة والدائرة ، يمنع من إثبات الجوهر الفرد » **قلنا** : لا نسلم . فإننا قد دللنا على أن ذلك يوجب الجوهر الفرد » **قوله** : « لا نسلم إمكان تدحرج الكرة » **قلنا** : هب أنه لا يصح تدحرجها ، لكن لا نزاع في إمكان انزلاقها ، على السطح المستوي . وبتقدير انزلاقها ، فإنه يفترض في البسيط خط مركب من نقط التماس ، ويحصل المقصود .

قوله : « الكرة حال تدحرجها تماس السطح المستوي بالخط » **قلنا** : هذا باطل قطعاً ، لأن المماسة لا تحصل إلا بانطباق أحد المماسين على الآخر ، فلو ماست الكرة السطح بالخط ، لحصل في الكرة خط منطبق على الخط المستقيم ، المرتسم في السطح المستوي . والمنطبق على المستقيم مستقيم . فيلزم أن يحصل على محيط الكرة ، خط مستقيم . وذلك باطل .

قوله : « الموجود في الكرة أبداً ، مماسة واحدة ، فالموجود فيها أبداً نقطة واحدة » **قلنا** : يحتمل أن يحصل في الكرة خط ذو نهاية ، بالفعل ، ثم إن الكرة لقيت ذلك السطح بتلك النقطة ، ثم عند زوال الملاقاة عنها ، تحصل الملاقاة بنقطة أخرى تتلوها . فالنقطة الأولى تكون باقية بسبب كونها نهاية بالفعل لذلك الخط ، والنقطة الثانية تكون موجودة بسبب حصول المماسة عليها . وحينئذ يحصل المطلوب . سلمنا : أنه لا يتشافع نقطتان ، لكن هاتان المماستان لا تحدثان إلا في آنين . فيلزم منه تتالي الآنات ، ومن تتالي الآنات تتشافع النقط . وأيضاً : فالخط المرتسم على السطح المستوي ، إنما ارتسم من المماسات الحاصلة

بالنقطة التي لا تتجزأ ، فيكون ذلك الخط مؤلفاً من النقط وهو المطلوب .

قوله : لم قلتم : إنه لم يحصل بين تينك النقطتين خط ؟ قلنا : تقريره من وجهين :

الأول : إن هاتين النقطتين ، إما أن يتخللهما نقطة أو خط . فإن كان الأول فقد حصل تشافع النقط . وإن كان الثاني ، فإما أن يقال : الكرة ماست السطح بذلك المستقيم ، أو لم تحصل المماسة على ذلك المستقيم . والأول باطل . وإلا لعاد ما ذكرنا من أن موضع المماسة يكون منقسماً . والثاني باطل . وإلا لزم أن يقال : الكرة ماست السطح بالنقطة الأولى ، ثم ماسته بالنقطة الثانية ، مع أنه لم تحصل المماسة بما بينهما . وذلك هو القول بالطفرة . وإنه باطل .

الوجه الثاني في تقرير هذا المطلوب : أن نقول : الملاقاة بالنقطة الأولى حصلت دفعة[1] . وكذلك حصول اللاملاقاة بها ، يحصل دفعة ، ثم يستمر في كل الزمان الذي بعده . ففي أول حصول اللاملاقاة بالنقطة الأولى لا شك أنه حصلت الملاقاة بنقطة ثانية . وحينئذ يلزم تشافع هاتين النقطتين . وهو المطلوب .

البرهان الثاني في إثبات الجوهر الفرد : أن نقول : إذا فرضنا خطاً قائماً على خط ، ثم فرضنا الخط القائم ، متحركاً على الخط الآخر ، حتى انتهى من أوله إلى آخره . فهذا الخط المتحرك ، قد ماس بطرفه كلية الخط المتحرك عليه . لأن الحركة على الشيء بدون مماسته غير معقول . وهذا يقتضي أن يقال : إن الخط المتحرك عليه ، إنما تولد من أشياء ، ماسها طرف الخط المتحرك . لكن طرف الخط المتحرك نقطة ، والذي تماسه النقطة : نقطة . فالخط المتحرك عليه ، يجب أن يكون مركباً من النقط . وهو المطلوب .

واعلم : أن هذا البرهان أقوى وأكمل من الكلام المتقدم . لأن الدليل ،

---

(١) ذلك (م) .

مبني على إثبات الدائرة والكرة . ومتعرف : أن إثبات الدائرة والكرة ، يوجب القول بإبطال الجوهر الفرد . وأما هذا البرهان فلا حاجة فيه إلى شيء من تلك المقدمات أصلاً ، وإنه قليل المقدمات ، ظاهر الانتاج .

واعلم : أنه يمكن أن نذكر هذا البرهان في صور كثيرة :

الأول : أن نقول : لا شك أن دائرة معدل النهار ، ودائرة فلك البروج ، لا تزال ترتفع نقطة بعد نقطة ، حتى تتم الدورة . وإذا كان كذلك ، فتلك النقطة المعينة من دائرة الأفق ، مست جميع الأجزاء المفترضة في معدل النهار [على التعاقب والتلاحق . والذي تمسه النقطة نقطة . فيلزم أن يقال : إن معدل النهار[1]] مركب من نقط التماس . وذلك يفيد المطلوب .

واعلم : أن « الشنتي[2] المهندس » عمل رسالة طويلة في الجواب عن هذا الكلام . وتطويله إنما حصل بسبب أنه ذكر دلائل نفاة الجوهر الفرد . وأما ما يكون جواباً عن هذا الحرف ، فلم يذكر إلا كلاماً واحداً : وهو أنه قال : « لا شك أن هاتين الدائرتين إنما يتلاقيان على نقطة واحدة ، ثم يتلاقيان على نقطة أخرى . إلا أن بين النقطتين : قوسان من تلك الدائرة ، وبين كل آنين : زمان » **قال** : « والدليل عليه : أن الدائرة في نفسها : خط واحد . والنقطة : إنما ترتسم في الخط ، بسبب التوهم . فليس فيه شيء من النقط [أصلاً[3]] فإذا توهمنا [نقطة[4]] بعد نقطة أخرى ، فقد خرجت هاتان النقطتان من القوة إلى الفعل . إلا أنه لا بد وأن يحصل بينهما خط » والجواب عنه : بالوجهين المذكورين في البرهان المتقدم . ولا بأس بإعادتها . **فنقول : أما الوجه الأول** : فتقريره : أنه لما تقاطعت هاتان الدائرتان علىٰ نقطة . ثم تقاطعتا على النقطة الثانية . فإن فرضنا حصول قوس بينهما . فهل حصلت المماسة على تلك القوس

---

(١) من (ط) .
(٢) يمكن قراءتها في (ط) . الشني . وفي (م) بتشديد النون .
(٣) من (ط) .
(٤) توهماً بعد نقطة (م) .

أو لم تحصل ؟ فإن كان الأول ، كان موضع التقاطع بين الدائرتين شيئاً منقسماً . وهذا باطل محال . وإن كان الثاني ، لزم حصول الطفرة . ولما بطل القسمان ، ثبت أنه حصل التقاطع بينهما على نقطة ، ثم على نقطة ثانية . وحينئذ يلزم تشافع النقط . والثاني : إنه لما حصل التقاطع على نقطة ، ففي أول زمان حصول اللاتقاطع على النقطة ، قد حصل التقاطع على نقطة أخرى. وحينئذ يلزم تشافع النقط . وهو المطلوب .

الوجه الثاني في تقرير هذا البرهان : إنا بينا : أنه إذا تحرك الفلك الحامل لمركز التدوير ، فإنه يرتسم من مركز التدوير دائرة [وتلك الدائرة[1]] إنما تولدت من مماسة تلك النقطة ، التي هي مركز التدوير . والذي تماسه النقطة : نقطة . فتلك الدائرة إنما تولدت من النقطة المتشافعة .

الوجه الثالث في تقرير هذا البرهان : إنا بينا : أن الجسم المكعب ، قد حصلت النقطة فيه بالفعل ، فإذا انجر ذلك المكعب على المسافة ، فقد انجزت تلك النقطة على تلك المسافة ، ويحصل من انجرارها : خط . وذلك الخط إنما ارتسم من مماسة تلك النقطة ، جزءاً فجزءاً . والنقطة لا تماس إلا نقطة . فوجب تشافع النقط .

وهذه الوجوه بأسرها ظاهرة جليه ، وغنية عن إثبات الكرة والدائرة .

ويجب أن يعلم : أن البرهان كلما كانت مقدماته أقل ، وقوتها أظهر عند العقل ، كان ذلك البرهان أقوى ، وبالقبول أولى . وبالله التوفيق .

البرهان الثالث في إثبات الجوهر الفرد: أن نقول: النقطة شيء، ذو وضع لا ينقسم . ومتى كان الأمر كذلك ، فالقول بإثبات الجوهر الفرد : لازم . **أما بيان الأول** : فهو أمر متفق عليه بين جمهور الفلاسفة ، إلا أنا سنقيم البرهان على صحته ، ليصير الكلام برهانياً ، ويخرج عن كونه جدلياً إلزامياً .

---

(١) من (ط) .

فنقول : قولنا : النقطة شيء ذو وضع ، لا جزء له : كلام مشتمل على قيود ثلاثة :

القيد الأول : إنه شيء . والدليل عليه : أن الخط إنما يلقى الخط بالنقطة . فلو لم تكن النقطة موجودة ، لكان الموصوف بالملاقاة عدماً محضاً . وإنه باطل في بديهة العقل . وبهذا يظهر فساد قول من يقول : النقطة لا وجود لها إلا في الوهم . لأنا نقول : الملاقاة حاصلة في الأعيان . والملاقاة إنما حصلت على النقطة ، فوجب كون النقطة موجودة في الأعيان .

القيد الثاني : قولنا : إنها ذات وضع . والمراد منه : أنه يمكن الإشارة الحسية إليها . والعلم البديهي حاصل بأن طرف الخط ، يمكن الإشارة الحسية إليه .

والقيد الثالث : إنه لا يقبل القسمة .

والدليل عليه وجوه :

الأول : البراهين الأربعة المذكورة في بيان أن موضع الملاقاة من الكرة غير منقسم .

والثاني : إن النقطة عبارة عن طرف الخط . فنقول : طرف الخط . إن كان فيه طول وعرض ، فهو سطح . فلا يكون طرفاً للخط . وإن حصل فيه الطول فقط[1] ، كان خطاً ، ولا يكون طرفاً للخط . وإن لم يحصل فيه لا طول ولا عرض ، كان غير منقسم البتة . إذ لو كان منقسماً ، لكان أحد قسميه مبايناً عن الآخر ، بحسب الإشارة الحسية . وحينئذ يكون مقدار ذلك المجموع ، أزيد من مقدار أحد نصفيه . وحينئذ يحصل[2] الطول والعرض .

والثالث : إن النقطة عبارة عن طرف الخط . فهذا الطرف . إن كان منقسماً ، حصل فيه نصفان ، وحينئذ لا يكون كل واحد من هذين النصفين ،

---

(1) فقد (م) .
(2) يحدث (ط) .

طرفاً للخط ، بل طرف الخط ، هو النصف الآخر منه . وحينئذ الذي فرضناه بأنه طرف الخط ، ما كان طرفاً للخط . وذلك محال . ثم إن ذلك النصف . إن كان منقسماً عاد البحث فيه . وإن لم يكن منقسماً ، فهو المطلوب .

فثبت بهذه البيانات الظاهرة : أن النقطة شيء موجود ، مشار إليه بحسب الحس ، غير منقسم . وإذا ثبت هذا ، فنقول : هذا الشيء . إما أن يكون جوهراً أو عرضاً . وباطل أن يكون عرضاً ، فبقي أن يكون جوهراً . ولا معنى للجوهر الفرد إلا ذلك .

وإنما قلنا : إنه لا يجوز أن يكون عرضاً لوجهين :

الأول : إنه [إن[1]] كان عرضاً ، فلا بدّ له من محل . فذلك المحل . إما أن يكون منقسماً ، أو غير منقسم . والأول باطل . لأن الحال في المنقسم منقسم ، فيلزم كون النقطة منقسمة ، بسبب انقسام محلها . وذلك محال . فبقي أن يقال : إن محل النقطة شيء غير منقسم ، بسبب انقسام محلها . وذلك محال . فبقي أن يقال إن محل النقطة شيء غير منقسم . ثم نعيد التقسيم فيه . وهو أن ذلك الشيء . إن كان عرضاً افتقر إلى محل آخر . فإما أن يذهب هذا الحكم إلى غير النهاية ، وهو محال . أو ينتهي إلى محل قائم بالنفس ، غير قابل للقسمة . وذلك هو الجوهر الفرد .

الثاني : وهو إن كل ما كان مشاراً إليه . فإنه يكون مختصاً بذلك الحيز المعين ويكون حاصلاً في تلك الجهة المعينة : فإن فرضنا له محلاً وموصوفاً وقابلاً ، فذلك المحل . إما أن يكون مختصاً بذلك الحيز المعين ، وإما أن لا يكون . فإن كان الأول ، فحينئذ يلزم تداخل المقادير . وإن كان الثاني فهو محال . لأن حلول ما لا يكون مختصاً بالحيز والجهة في شيء ، يمتنع أن يكون له اختصاص [بالحيز والجهة[2]] مدفوع في بديهة العقل .

فإن [قيل[3]] لم لا يجوز أن يقال : النقطة قائمة بالخط ؟ ويلتزم ههنا أن

---

(١) من (ط) .
(٢) من (ط) .
(٣) من (ط).

الذي لا يقبل القسمة ، يكون حالاً في المنقسم . قوله : « الحال في المنقسم ، يجب أن يكون منقسماً » قلنا : هذا الحكم على عمومه ممنوع وبيانه : هو أن الحلول على قسمين :

حلول بمعنى السريان في المحل . كحلول اللون في الجسم . وهذا يقتضي انقسام الحال ، بسبب انقسام المحل . وذلك لأن أي جزء فرضناه في ذلك الجسم ، فإنه يحصل فيه بعض ذلك اللون .

والقسم الثاني : حلول لا بمعنى السريان . ويدل عليه وجوه :

الأول : وصفنا العشرة بأنها عشرة واحدة . فإن الوحدة صفة لتلك العشرة . ولا يمكن أن يقال : حصل في كل واحد من آحاد تلك العشرة : جزء من أجزاء تلك الوحدة . فإن الوحدة لا تقبل القسمة .

والوجه الثاني في إثبات هذا المطلوب : إنا نصف الشخص المعين ، بأنه أبو زيد ، وابن عمرو . ولا يمكن أن يقال : إنه قام بكل جزء من أجزاء الأب : جزء من أجزاء هذه الأبوة وهذه البنوة . حتى يقال : إنه قام بنصف بدن الأب نصف الأبوة ، وقام بثلثه ثلثها . فإن فساد هذا المعلوم ببديهة العقل .

والوجه الثالث : إنا نصف هذا الخط بكونه متناهياً . ولا شك أن الخط منقسم . ولا يمكن أن يقال : قام بنصف هذا الخط نصف تلك النهاية المعينة ، وقام بثلثه ثلثها . لأن تلك النهاية لم تحصل إلا في ذلك المقطع المعين . فإن حصل مقطع آخر ، فذلك نهاية أخرى .

الوجه الرابع : الصفات السلبية . كقولنا : ليس له علم ، وليس له مال . فإنه لا يمكن أن يقال : هذه الصفة العدمية ، تنقسم بحسب انقسام ذلك الجسم ، فثبت بهذه الوجوه : أن قيام الصفة بالموصوف ، قد يكون بحيث لا يلزم من انقسام المحل ، انقسام الحال . وإذا ثبت هذا ، فنقول : لم لا يجوز أن يكون الحال في هذه المسألة واقعاً على هذا الوجه ؟ لا يقال : الدليل على أن الحال ينقسم بانقسام المحل : أنا نقول : إما أن يقال : إنه لم يقم بشيء من

أجزاء ذلك المحل . لاتمام ذلـك الحال ، ولا شيء من أجـزاء ذلك الحـال . أو يقال : إنه قام تمام ذلك الحال ، بكل واحد من أجـزاء [ذلك[1]] المحـل . أو يقـال : إنه قـام بكل واحـد من أجزاء ذلـك المحل[2] : جـزء من أجزاء ذلـك الحال . [والأول باطـل . لأنه إذا لم يقم بشيء من أجزاء ذلك المحـل . لاتمام ذلـك الحال[3]] ولا شيء من أجزاء ذلك الحـال : امتنـع وصف ذلـك الشيء بتلك الصفة . والعلم به ضروري . والثاني يفيد انقسام الحـال ، بسبب انقسام المحل . وهو المطلوب . لأنا نقول : لم قلتم : إنه [لما[4]] لم يتصف شيء من أجزاء المحل . لاتمام ذلك الحال ، ولا بشيء من أجزائه ، فإنه يمتنع كـون ذلك المجموع موصوفاً بتلك الصفة ؟ وتقريره : إن مجموع الشيء ، مغاير لكل واحد من أجزائه وأبعاضه . فلم قلتم : إنـه يلزم من خلو كل واحـد من أجزاء ذلـك الموصوف ، عن كل تلك الصفة ، وعن بعض من أبعاضها : خلو مجمـوع ذلك المـوصوف عن تلك الصفـة ؟ فثبت بما ذكـرنا : أن هـذه المغالـطة إنما وقعت ، لأجل الغفلة عن الفرق بين مجموع الشيء من حيث إنـه ذلك المجمـوع ، وبين كل واحد من أجـزاء ذلك المجمـوع . والجواب : إنـه لا معنى لحلول الشيء في الشيء ، إلا كونه حاصلاً فيه . فإذا كان ذلك المحل منقسماً ، فلا معنى لوجـود ذلـك الشيء ، إلا تلك الأقسـام والأبعـاض . فـإن كـان كـل واحـد من تلك الأقسـام والأبعاض ، خـالياً عن تلك الصفـة . كان العلم الضـروري حاصـلاً بامتناع كـون ذلك المجمـوع ، موصـوفاً بتلك الصفـة . وأما الـوحدة والإضـافة والنهاية ، فلا نسلم أنها أمور موجودة إذ لو كانت الوحدة صفة موجودة لكان كل فرد من أفرادها وحدة . ولزم التسلسل . وكذلك يلزم التسلسل في الإضافات . وأما النهاية فمعناها انقطاع ذلك الشيء وفناؤه . وذلك عدم .

البرهان الرابع في إثبات الجوهر الفرد : أن نقول : الموضع الذي يحصـل

---

(١) من (ط) .

(٢) ذلك المحل لاتمام ذلك (م) .

(٣) من (ط) .

(٤) من (م) .

فيه مبدأ الحركة ومنتهاها ، غير منقسم . وإذا ثبت هذا ، كان القول بالجوهر الفرد لازماً . أما إثبات المقام الأول . فالدليل عليه : أن المتحرك ، إذا ابتدأ بالحركة . فالموضع الذي يحصل فيه ابتداء الحركة . إما أن يكون منقسماً ، أو غير منقسم . والأول باطل . لأن كل منقسم ، فإنه يفترض فيه نصفان . ومن المحتمل أن يقع ابتداء الحركة في كلا النصفين ، وإلا لكان طرف المتحرك ونهايته واقعاً في كلا النصفين ، فيلزم حصول الشيء الواحد في مكانين دفعة . وإنه محال . وإذا بطل هذا ، ثبت : أن الذي يقع فيه ابتداء الحركة ، لا بد وأن يكون شيئاً غير منقسم . فثبت : أن الموضع الذي يقع فيه ابتداء الحركة ، ويقع فيه انتهاؤها ، يجب أن يكون شيئاً غير منقسم . وإذا ثبت هذا ، وجب أن يكون القول بالجوهر الفرد لازماً ، للوجهين المذكورين في الدليل المتقدم . والله أعلم .

الفصل السادس
في
بيان أن الجسم المتناهي المقدار
لو كان قابلاً لانقسامات لا نهاية لها،
لوجب كون ذلك الجسم المتناهي في المقدار،
مؤلفاً من أجزاء لا نهاية لها بالفعل

[اعلم[1]] أن الدلائل الدالة على هذا المطلوب كثيرة :

الحجة الأولى : لو كان الجسم المتناهي في المقدار ، [قابلاً لانقسامات لا نهاية لها ، لأمكن كون هذا الجسم المتناهي في المقدار[2]] مؤلفاً ، من أجزاء لا نهاية لها بالفعل . والثاني باطل ، فالمقدم باطل . بيان الشرطية : إنه لما كان كل واحد من تلك الانقسامات ممكناً في نفسه ، ولم يكن دخول بعضها في الوجود مانعاً من دخول الباقي في الوجود ، فحينئذ يصدق أن كل واحد منها ممكن . ووجود بعضها لا ينافي وجود الباقي . وكل أشياء يكون كل واحد منها ممكناً في نفسه ، ولا يكون وجود البعض مانعاً من وجود الباقي ، وجب أن يكون حصولها على سبيل الاجتماع : ممكناً . فثبت : أن الجسم المتناهي في المقدار ، لو كان قابلاً لانقسامات لا نهاية لها ، لأمكن كونه مركباً من أجزاء لا نهاية لها بالفعل . وهذا التالي محال باتفاق الفلاسفة ، فوجب أن يكون المقدم باطلاً .

فإن قيل : الحكماء ما أرادوا بقولهم : الجسم قابل لتقسيمات لا نهاية لها : أنه يصح دخول جميع تلك الانقسامات في الوجود . بل أرادوا : أن الجسم

---

(١) من (ط) .
(٢) من (ط) .

لا ينتهي في الصغر إلى حد ، إلا وهو بعد ذلك يقبل الانقسام . وهذا لا يقتضي أن تكون كل تلك التقسيمات ممكنة الحصول .

كما أن المتكلمين . لما قالوا : إنه تعالى قادر على ما لا نهاية له من المقدورات : لم يريدوا به : أنه تعالى يقدر على خلق ما لا نهاية له من المقدورات ، بل أرادوا به : أنه تعالى لا ينتهي في تخليق الممكنات إلى حد ، إلا ويمكنه الإيجاد والتخليق بعد ذلك . بمعنى : أنه يمكنه الإيجاد بعد الإيجاد ، والتكوين بعد التكوين . مع أن كل ما يخرج منها إلى الفعل ، فهو متناه . فكذا ههنا .

وأيضاً فكل واحد من مراتب الأعداد ، ممكن الحصول . ومجموع المراتب التي لا نهاية لها ، ليست ممكنة الحصول . فلم لا يجوز أن يكون ههنا كذلك ؟

السؤال الثاني : هب أن ما ذكرتم لازم على « أرسطاطاليس » وعلى « أبي علي بن سينا » حيث قالا : « إن القسمة الانفكاكية ، ممكنة الحصول ، إلى غير النهاية » إلا أنه غير لازم على «ديمقراطيس» وشيعته . فإنهم قالوا : «هذه الأجسام المحسوسة ، ينتهي تحليل تركيبها ، إلى أجزاء أصلية ، قابلة للقسمة الوهمية ، إلى غير النهاية وليست قابلة للقسمة الانفكاكية » وبهذا التقدير فإنه يندفع المحذور المذكور .

والجواب : أن نقول : نحن ما بنينا دليلنا على كلامهم . بل نقول : لما كان كل واحد من [تلك[1]] الانقسامات التي لا نهاية لها ممكناً . ولم يكن وجود بعضها مانعاً[2] من الباقي ، وجب أن يكون مجموعها على صفة الاجتماع ممكناً . وحينئذ يلزم المحذور المذكور . فالفلاسفة سواء قالوا به ، أو لم يقولوا به ، فالإلزام وارد عليهم ، وروداً لا محيص لهم عنه . وأما كونه تعالى قادراً على

---

(١) من (م) .
(٢) ممكناً (ط) .

خلق ما لا نهاية له ، وخروج المراتب التي لا نهاية لها من الأعداد إلى الوجود . فهذا عند الفلاسفة في الجملة غير ممتنع ، لأجل أن النفوس الناطقة الباقية ، في هذا الوقت أعداد لا نهاية لها . فثبت : أن هذا غير ممتنع في الجملة .

وأما مذهب « ديمقراطيس » فباطل أيضاً . لأنا سنقيم الدلالة على أن كل ما كان قابلاً للقسمة الوهمية ، وجب أن يكون قابلاً للقسمة الانفكاكية . وحينئذ يسقط هذا السؤال .

الحجة الثانية في إثبات هذا المطلوب : أن نقول : الماء الواحد في الحس ، لو كان في نفسه واحداً وحدة حقيقية . فإذا أوردنا التفريق عليه ، حتى صار ماءين . فإما أن يقال : إن كل واحد من هذين الماءين ، كان حاصلاً قبل ذلك التفريق، أو ما كان حاصلاً . فإن كان الأول، فهذان الماءان، كانا موجودين قبل هذا التفريق . فذلك الماء كان قبل ذلك التفريق مؤلفاً من هذين الجزءين ، فكان التقسيم عبارة عن تفريق المتجاورين ، لا عن إحداث الإثنينية . وهو المطلوب . وإن كان الثاني . وهو [أن[1]] هذين الماءين الحاصلين بعد هذا التفريق ، ما كانا حاصلين قبل هذا التفريق . فنقول : فعلى هذا القول ، وجب القطع بأنه حدث هذان الماءان بعد هذا التقسيم . وبطل ذلك الماء ، الذي كان واحداً قبل هذا التقسيم . وعلى هذا القول ، فيكون التفريق إعداماً للجسم الأول ، وإحداثاً للجسمين ، اللذين حصلا بعد [هذا[2]] التقسيم . فعلى هذا القول . إذا طارت البعوضة على البحر المحيط ، وشقت برأس إبرتها جزءاً من ماء البحر ، لزم أن يقال : إنها أعدمت البحر الأول ، وأوجدت بحر آخر . لأنه متى تفرق الاتصال في ذلك الموضع ، فقد فني أيضاً ما كان متصلاً به ، بسبب الافتراق . وهلم جرا إلى آخر البحر .

لا يقال : إن تلك الجسمية وإن عدمت إلا أن الهيولى باقية . لأنا نجيب عنه بوجهين :

---

(١) من (ط) .
(٢) من (م) .

الأول : أن نقول : الهيولى ليست تمام ماهية الجسم ، بل هي أحد أجزاء ماهية الجسم . ولا يكفي في بقاء الشيء ، بقاء جزء من أجزاء ماهيته . . فثبت : أن الذي ذكرناه لازم .

والوجه الثاني في الجواب : إن ماء البحر ، حين كان واحداً . إما أن يقال : إن هيولاه كانت واحدة ، أو ما كانت واحدة . فإن كانت واحدة ، فعند انقسام الجسم . إما أن يقال : بقيت تلك الهيولى واحدة كما كانت ، أو انقسمت وتعددت . ومحال أن تبقى واحدة ، وإلا لزم أن يقال : الماء الذي بالمشرق ، والماء الذي بالمغرب : ذات واحدة ، قامت [به[1]] صفتان . ومعلوم أن ذلك باطل . ولأنه يلزم اجتماع الأمثال في المحال . لأن الأعداد من الجسمية أمور متماثلة في تمام الماهية .

وأما القسم الثاني . وهو أن يقال : لما صار الماء الواحد ماءين : صارت تلك الهيولى الواحدة أيضاً اثنتين . فنقول : فعلى هذا التقدير . كما أن إيراد التقسيم على الماء الواحد ، يوجب إعدام الماء الأول وحدوث ماءين آخرين ، فكذلك هذا التقسيم ، يوجب إعدام الهيولى الأولى وحدوث فردين آخرين من الهيولى . وحينئذ يكون التقسيم إعداماً للجسم الأول ، بحسب هيولاه وبحسب صورته . فيكون التفريق إعداماً له بالكلية .

هذا إذا قلنا : إن الجسم عندما كان واحداً ، كانت هيولاه واحدة . أما إذا قلنا : إنه عندما كان الجسم واحداً ، كانت الهيوليات متعددة ، بحسب عدد الانقسامات الممكنة فيه . فنقول : فعلى هذا التقدير تكون الجسمية القائمة بكل واحدة من تلك الهيوليات ، مغايرة للجسمية القائمة بالهيولى الأخرى ، لامتناع قيام الصفة الواحدة بالمحال الكثيرة . وعلى هذا التقدير فقد كانت الكثرة موجودة بالفعل ، قبل ورود التقسيم . فوجب كون تلك الأجزاء موجودة بالفعل . فثبت : أن الجسم لو كان قابلاً لانقسامات لا نهاية لها ، لكانت الأجزاء التي لا نهاية لها ، حاصلة فيه بالفعل . وذلك هو المطلوب .

---

(١) من (ط) .

الحجة الثالثة : إنا لما نظرنا إلى هذا الجسم . فإنا نعلم بالضرورة : أن أحد جانبيه مغاير للجانب الآخر . فإما أن يقال : إن هذه المغايرة إنما حصلت بسبب هاتين الإشارتين ، أو كانت حاصلة قبل هذه الإشارة . والأول باطل . لأن الامتياز في الإشارة ، مشروط بحصول الامتياز في المشار إليه . فلو جعلنا الامتياز في المشار إليه ، معللاً بالامتياز في الإشارة ، وقع الدور . وهو محال .

وأيضاً : أجمعنا على أن عند اختلاف الأعراض ، يجب حصول الامتياز . لكن صحة حلول الأعراض المتضادة في الجانبين ، مشروطة بامتياز أحد الجانبين عن الآخر . فلو عللنا ذلك الامتياز بحلول هذين العرضين المختلفين ، لزم الدور . وهو محال . ولما ثبت هذا ، ظهر أن ذلك الامتياز ، كان حاصلاً قبل حصول الإشارة ، وقبل حلول الأعراض المختلفة . وذلك يوجب أن الجسم لما كان قابلاً للقسمة ، فقد كانت تلك الأجزاء موجودة فيه بالفعل ، متميزاً بعضها عن البعض ، بحسب الخصوصية والتعين . وهو المطلوب .

الحجة الرابعة : صريح العقل مساعد على أنه مهما اختص أحد الجانبين ، بخاصية مفقودة في الجانب الآخر . فإن المغايرة حاصلة بالفعل . والقوم أيضاً ساعدوا عليه .

إذا ثبت هذا ، فلنفرض خطاً معيناً ، فنقول : لا شك أن مقطع النصف فيه معين ، ومقطع الثلث فيه معين ، وكذا مقطع الربع والخمس ، وسائر المقاطع التي لا نهاية لها . والمقطع الذي يقبل التنصيف يستحيل أن يقبل سائر الأقسام . أعني : التثليث والتربيع . فإن كل مقطع فرض قابلاً لنسبة معينة . فإن زيد على ذلك المقطع : القليل أو الكثير . فإنه لا يبقى البتة قابلاً لتلك النسبة . فثبت : أن كل واحد من المقاطع الممكنة ، فإنه مخصوص بقبول نسبة معينة . بمعنى أنه يجب كونها [قابلاً لتلك النسبة . ويمتنع كونه قابلاً لنسبة أخرى . وإذا ثبت أن كل واحد من المقاطع الممكنة مخصوص[1]] بخاصية

---

(١) من (ط) .

توجب قبول نسبة معينة . فلو كانت المقاطع الممكنة غير متناهية ، لزم كونها حاصلة بالفعل .

فإن قالوا : هذه الأوصاف . أعني : كونه نصفاً وثلثاً وربعاً ، لا تحصل إلا بعد حصول الأجزاء بالفعل ، ونحن لا نساعد على حصول تلك الأجزاء فيها بالفعل .

فنقول في الجواب : لا حاجة بنا إلى إثبات ما ذكرتم . بل نقول [قبول[1]] نسبة النصف بعينها مخصوص بمقطع معين ، ويستحيل حصول تلك النسبة في مقطع غيره . وكذا القول في الثلث والربع . فإن كل واحد من تلك المقاطع مخصوصاً بقبول نسبة معينة ، وكان قبول تلك النسبة ممتنع الثبوت لعينه ولذاته في سائر المقاطع . فثبت : أن كل واحد منها [مختص[2]] بقابلية نسبة بعينها ، وهذه القابليات أحوال حاصلة في نفس الأمر . فيلزم : أن الخط المعين ، لو كان قابلاً لانقسامات لا نهاية لها ، لكان مركباً من أجزاء لا نهاية لها بالفعل . ومعلوم : أن هذا محال . والله أعلم .

الحجة الخامسة : إن وحدة الشيء ، عبارة عن ذاته المتعينة [المتشخصة[3]] لأن الوحدة لو كانت صفة زائدة على تلك الذات المتعينة ، لكانت الوحدات متساوية في ماهية كونها وحدة . فيكون امتياز كل واحد من أجزاء هذه الماهية عن الآخر ، بوحدة أخرى . ولزم التسلسل . وهو محال . فثبت : أن وحدة كل شيء ، عبارة عن ذاته المتعينة المتشخصة . وإذا ثبت هذا ، لزم أن يقال : إن زوال تلك الوحدة يقتضي فناء تلك الذات المتعينة . إذا ثبت هذا ، فنقول : لو كان الجسم واحداً في نفسه ، فإذا صار : اثنين ، وجب الحكم بأن تلك الذات التي كانت موجودة قد عدمت وفنيت [وحدثت[4]] ذاتان [متفاوتان[5]] متغايرتان للذات الأولى . ولما كان ذلك

---

(١) من (م) .
(٢) من (ط) .
(٣) من (م) .
(٤) من (م) .
(٥) من (م) .

باطلاً ، علمنا : أن التفريق عبارة عن تبعيد المتجاورين . وذلك يوجب الجزم بأن الجسم لو كان قابلاً لانقسامات لا نهاية لها ، لوجب كونه مركباً من أجزاء لا نهاية لها بالفعل .

الحجة السادسة : كل جسم فإنه لا بد وأن يماس أو يحاذي بأحد طرفيه شيئاً ، أو يماس أو يحاذي بطرفه الثاني شيئاً آخر . وهذا الاختلاف الحاصل بسبب الملاقاة والمحاذاة ، يوجب حصول الانقسام بالفعل . ثم نقول : إن أحد قسميه يلاقي القسم الثاني بأحد وجهيه دون الثاني [فوجب[1]] أن ينقسم كل واحد من هذين القسمين . ثم الكلام في نصف النصف كما في الأول . فإن كان قبول القسمة حاصلاً إلى غير النهاية وكان المقتضى لقبول الانقسام بالفعل ، حاصلاً إلى غير النهاية . فحينئذ يلزم حصول الانقسامات التي لا نهاية لها بالفعل . فإن قالوا : الجسم إذا لقي بأحد طرفيه شيئاً ، وبطرفه الثاني شيئاً آخر ، فاختلاف الملاقين يقتضي تغاير الطرفين بالفعل ، فلا جرم قلنا : إن أحد السطحين يغاير السطح الآخر . لكن لم قلتم : إن هذا المعنى يوجب وقوع الانقسام في ذات الجسم ؟ ونقول في الجواب : هذان السطحان . إن كانا جزءين من ماهية الجسم ، لزم من تغايرهما ، وقوع القسمة في ذات الجسم . وإن كانا عرضين حالين فيه ، أوجب تغايرهما حصول التغاير بين كليهما . ولا يمكن حلول كل عرض في عرض آخر ، إلى غير النهاية ، بل يجب الانتهاء إلى الذات . وذلك يوجب وقوع القسمة في الذات . وحينئذ يحصل المطلوب .

الحجة السابعة : إن الكرة إذا استدارت ، فقد حصلت منطقتها ، موجودة بالفعل . وحصل فيها نقطتان بالفعل . هما القطبان للكرة . ثم إنه يحصل بين المنطقة وبين القطبين ، مدارات كثيرة . وكل ما كان منها أقرب إلى المنطقة ، كان أوسع مداراً ، وأسرع حركة من الذي يكون أبعد منها . ولا شك أن قول تلك الحركة المختصة بذلك القدر المعين من السرعة والبطء ، مختص بذلك المقدار المعين ، ويمتنع الحصول في سائر المدارات .

---

(١) سقط (ط) .

إذا ثبت هـذا ، فنقول : كـل واحد من المـدارات التي يمكن حصولها في تلك الكرة يختص بخاصيـة واجبة الثبـوت فيه ، ممتنعـة الثبوت في غيـره . ومتى كان الأمر كـذلك ، وجب أن تكـون تلك المدارات مـوجودة بـالفعل . إذا ثبت هـذا ، فنقول : لـو كانت المـدارات الممكنة فيهـا غـير متنـاهيـة ، لحصـل فيهـا مدارات لا نهاية لها بالفعل . وذلك يفيد صحة ما ذكرنا ، من أن الجسم لو كان قـابلاً لتقسيمـات لا نهاية لهـا ، لـوجب أن يحصـل فيــه أجـزاء ، لا نهايـة لهـا بالفعل . وذلك هو المطلوب [وبالله التوفيق[1]]

(١) سقط (ط) .

الفصل السابع
في
اقامة الدلالة على أن الجسم المتناهي في المقدار يمتنع أن يكون مؤلفا من أجزاء لا نهاية لها بالفعل

اعلم : أن الذي يدل على أن الأمر كما ذكرناه ، وجوه :

الحجة الأولى : إنه من المحال أن ينتهي المتحرك من أول المسافة إلى آخرها ، إلا إذا وصل إلى نصفها . ومن المحال أن يصل إلى نصفها ، إلا إذا وصل إلى نصف نصفها . فلو كانت المسافة مركبة من أجزاء غير متناهية ، لوجب أن يمتنع الوصول من أولها إلى آخرها ، إلا في زمان غير متناه . وحيث لم يكن الأمر كذلك ، علمنا : أن المسافة مركبة من أجزاء متناهية .

واعلم : أن « أبا الهذيل العلاف » لما احتج بهذا الدليل على « النظام » أجاب النظام عنه : بأن المحال إنما يلزم لو كان المتحرك : تحرك على جميع أجزا المسافة . وليس الأمر كذلك ، بل إنه تحرك على بعضها ، وطفر على الباقي . والمراد من الطفر : انتقال المتحرك إلى الجزء البعيد عنه ، من غير أن يمر بما بينها . قال : « والقول بالطفر ، وإن كان بعيداً جداً ، إلا أن القول بإثبات الجوهر الفرد ، يلزم عليه تفكك حجر الرحى . فإذا جاز لكم التزام ذلك المستبعد ، فلم لا يجوز أيضاً التزام مثل هذا المستبعد ؟ » .

السؤال الثاني : لم لا يجوز أن يقال : هذا الجسم المتناهي في المقدار ، مركب من أجزاء لا نهاية لها . والزمان المتناهي في المقدار ، مركب أيضاً من آنات متتالية لا نهاية لها . فلا جرم تحرك المتحرك على الأجزاء التي لا نهاية لها ،

في تلك الآنات ، التي لا نهاية لها ؟ فإن ادعيتم : العلم الضروري بأن الشيء الذي له ، طرفان ، يمتنع أن يحصل فيها بين ذينك الطرفين أجزاء ، لا نهاية لها بالفعل . فنقول : إن صح هذا الكلام فاذكروه في الجسم ، ولا تتعرضوا للزمان ولا للحركة البتة . وإن لم يمتنع ذلك الاحتمال في الجسم ، فكذا لا يمتنع مثله في الزمان وفي الحركة .

والجواب عن السؤال الأول من وجوه :

الأول : إن كون المتحرك منتقلاً من مكان إلى مكان بعيد عنه ، من غير أن يمر بما بينهما ، مع كونه باقياً في الأحوال كلها : معلوم الفساد بالبديهة .

الثاني : إن بتقدير أن يكون الطفر ممكناً في الجملة ، لكنه غير واقع . لأنا إذا لطخنا الإصبع بالمداد ، ثم أمررناه على المسافة من أولها إلى آخرها . فإنه يحصل هناك خط مستقيم أسود . وذلك يقتضي أن المتحرك قد مس جميع أجزاء المسافة . فإن قالوا : لم لا يجوز أن يقال : إنه حصل السواد في بعض أجزاء المسافة ، بسبب حصول المماسة ، ولم يحصل في الباقي بسبب الطفرة . ثم إن تلك الأجزاء اختلط بعضها بالبعض ، ولا يميز الحس بينها . فلا جرم يرى الكل على لون السواد ؟ . **فنقول** : إن بتقدير أن يصح القول بالطفرة ، فإن الأجزاء التي صارت ممسوسة متناهية ، والأجزاء التي وقعت الطفرة [عليها[1]] غير متناهية . فالنوع الأول من الأجزاء قليلة جداً بالنسبة إلى النوع الثاني منها . فإذا كان المتلطخ بالسواد هو النوع الأول فقط ، وجب أن تبقى تلك الأجزاء القليلة[2] في تلك الأجزاء الكثيرة . وحيث لم يكن الأمر كذلك ، علمنا : أن كل الأجزاء صارت ممسوسة عند الحركة . وحينئذ يعود الإلزام .

الوجه الثاني في الجواب عن الطفر : أن نقول : هب أن المتحرك طفر على بعض أجزاء المسافة . لكن لا شك أنه تحرك على بعضها . فذلك البعض

---

(١) من (ط) .

(٢) فحينئذ (م) .

يجب أن يكـون متنـاهيـاً . وذلـك البعض جسم . فقـد وجـد جسم متنـاهي الأجزاء . وهو المطلوب .

وأما السؤال الثاني فالجواب عنه : أن نقول : إنـه لو حصـل في الزمـان المتناهي آنات غير متناهية بالفعل ، لكان دخول الجزء الأخـير منها في الـوجود ، موقوفاً على أن يبتـدىء الشيء ، ويمضي بعده أحـوال لا نهاية لهـا . ومن المعلوم بالضرورة : أن انقضاء غير المتنـاهي على هـذا الوجـه : محال . والـموقوف عـلى المحال : محال . فـوجب أن لا يحصل الـوصول إلى الجـزء الأخير من المسـافة . وحيث حصل ، علمنا : أن تلك الأجزاء متناهية . وهو المطلوب .

الحجة[1] الثانية للمتكلمين : أن قالوا : لو كان الجسم مركباً من الأجزاء التي لا نهاية لها ، لكانت تلك الأجزاء مجتمعة . ولا شك أن تلك الأجزاء ، كما أنها قابلة للاجتماع ، فكذلك قابلة للافتراق . وكل ما كان ممكناً ، فـإنه لا يلزم من فرض وقوعه محال . فلنفـرض زوال تلك الاجتماعـات بأسـرها ، وحصـول تلك الافتراقات بأسرها . وعلى هذا التقدير فإنه يبقى كل واحد منها [جزءاً[2]] لا يتجـزأ . وهو المطلوب .

الحجـة الثالثـة : قالـوا : أجزاء الجبـل . إما أن تكـون مسـاويـة لأجـزاء الخـردلـة في العـدد ، أو لا تكـون كـذلـك . والأول بـاطـل . لأن ازديـاد تلك الأجـزاء ، إن كان مـوجباً لازديـاد المقدار ، وجب أن يكـون عنـد الاستـواء في العـدد ، يحصل الاستـواء في المقدار . فيلزم كـون الجبل مسـاويـاً للخـردلـة في المقـدار . وهو محـال . وإن لم يكن ازدياد تلك الأجـزاء موجباً ازدياد المقـدار . فحينئـذ لا يحصل من تـألفها : المقـدار والعظم . فهـذه المقادير والأعـظام ، لا تكون مولدة من تألفها . وقد فرضنا : أن الأمر كذلك .

وأمـا القسم الثـاني ، وهـو أن يقـال : عـدد أجزاء الجبـل ، أكـثر من

---

(١) الوجه الثاني (م) .

(٢) من (ط) .

[عـدد[1]] أجزاء الخردلة . فنقـول : كل عـدد يكـون أقـل من غيـره ، كـان متنـاهياً . فعـدد أجزاء الخـردلة متناه ، وعدد أجـزاء الجبل ضعف عـدد أجزاء الخردلة بمراتب متناهية . وضعف المتناهي مرات متناهيـة يكون متنـاهياً . فعـدد أجزاء الجبل : متناه . وهو المطلوب .

الحجة الرابعة : كل كثرة[2] سواء كانت متناهيـة ، أو غير متنـاهية ـ فـإن الواحد فيها موجود . لأن الكثرة عبـارة عن مجموع الـوحدات ، ويمتنـع حصول مجموع الوحدات ، إلا عند حصول كل واحـدة من تلك الوحـدات . وإذا ثبت هذا ، فنقول : الجزء الواحد من تلك الأجزاء ، إذا انضم إلى جزء آخر ، فـإن لم يكن مقدار الجزءين ، أزيـد من مقدار الجـزء الواحـد ، لم يكن التأليف سببـاً لحصول المقدار . فوجب أن لا تكون المقادير والأعظام متألفة من هذه الأجزاء . وإن كان مقادر الجزئين أزيد من مقدار الجزء الواحد ، فحينئذ يكـون تألف تلك الأجزاء سبباً لازدياد الحجم والقدر . وكلما كانت تلك الأجزاء أكثر ، وجب أن يكـون الحجم والمقدار أعـظم . وإذا كان كـذلك ، وجب أن تكـون نسبة أحـد المقدارين إلى الثاني ، كنسبة العدد الحاصل في أحد المقدارين إلى العدد الحاصل في المقـدار الثاني . ولما كانت نسبـة أحد المقـدارين إلى الآخـر : نسبـة متنـاهي القدر ، إلى متناهي القدر وجب أن تكون نسبة أحد العـددين إلى الثاني : نسبـة متناهي العدد [إلى متناهي العدد[3]] وذلك يوجب كون عدد الأجـزاء الحاصلة في هذه الأجسام متناهياً . وهو المطلوب .

الحجة الخامسة : لو حصل في الجسم أجزاء غير متناهية ، لكان إذا شـرع البطيء في الحركة ، ثم شرع السـريع بعـده ، أن لا يصل السـريع إلى البـطيء البتة . لأن السريع إذا ابتدأ بـالحركـة بعد البـطيء ، وإلى أن يصل السـريع إلى موضع البـطيء : يكـون البـطيء قـد تحرك عن ذلـك المـوضـع ثم إذا وصـل السريع ، إلى الموضع الثاني : يكون البـطيء قد انتقـل عنه إلى مـوضع ثـالث .

---

(١) من (ط) .
(٢) كثرة فإنها سواء (م) .
(٣) من (ط) .

فلو حصل في الجسم أبعاض غير متناهية ، لزم أن لا يصل السريع إلى البطيء البتة . ولما كان هذا التالي كاذباً ، كان المقدم أيضاً باطلاً .

الحجة السادسة : إن الجسم المتناهي في الحجم والمقدار ، قد حصل له طرفان ، وأحاط به جانبان . فلو حصل فيها بين هذين الطرفين والجانبين أجزاء غير متناهية ، لصار غير المتناهي محصوراً بين حاصرين . وذلك محال بالبديهة .

فهذه جملة الدلائل المذكورة في بيان : أنه يمتنع كون الجسم مؤلفاً من أجزاء لا نهاية لها بالفعل .

واعلم : أن المتكلمين كانوا يقولون : لما بطل هذا المذهب ، فقد ثبت القول بالجوهر الفرد .

وأما الفلاسفة : فقد استبعدوا هذا الكلام ، وحكموا على صاحبه بالجهل ، وقلة الفهم . وقالوا : إنه لا يلزم من إبطال تركب الجسم من أجزاء لا نهاية لها ، كونه مركباً من أجزاء متناهية . بل الحق : أن الجسم في نفسه شيء واحد ، ليس مركباً البتة من الأجزاء[1] وحينئذ لا يبقى في ذكر هذه الدلائل منفعة في إبطال قولنا ومذهبنا .

واعلم : أنا بينا بالوجوه القاطعة اليقينية : أن الجسم لو كان قابلاً لانقسامات لا نهاية لها ، لوجب كونه مركباً من أجزاء لا نهاية لها . فإذا ذكرنا هذه الدلائل في بيان أنه يمتنع كون الجسم مؤلفاً من أجزاء لا نهاية لها بالفعل . فحينئذ يلزم فساد المقدم ، وهو كونه قابلاً لانقسامات لا نهاية لها . وعلى هذا الطريق فإن هذه الدلائل ينتفع بها في إبطال قول الفلاسفة . والله أعلم .

---

(١) أجزاء (م) .

الفصل الثامن
في
ذكر بقية الدلائل
الدالة في اثبات الجوهر الفرد

الحجة الأولى : إن الجسم لو كان قابلاً لانقسامات لا نهاية لها ، لجاز أن ينفصل من الخردلة الواحدة ، صفائح يغشّى بها أطباق العرش والكرسي والسموات والأرضين ، لا مرة واحدة ، بل ألف مرة . ومعلوم أن ذلك في غاية البعد .

قال الشيخ الرئيس : « هذا أيضاً لازم على القائلين بإثبات الجوهر الفرد . لأن مع القول بكون الجسم مركباً من الأجزاء التي لا تتجزأ، لا يبعد أن يحصل في الخردلة صفائح يغشى بها وجه السموات والأرضين . وإذا كان هذا المحذور لازماً على الكل ، فقد زال الاستبعاد » . والجواب عنه : إن مع القول بإثبات الجوهر الفرد ، نعلم بالضرورة : أن ذلك محال . سلمنا : أنه يبقى احتماله ، إلا أنه احتمال ، لا يعرف ، أنه هل هو ممكن ، أو ممتنع في نفسه ؟ وإن كنا لا نعرف امتناعه ـ أما على القول بنفي الجوهر الفرد ، فإنا نقطع بأن هذا الذي ألزمناه ، يكون ممكن الوقوع . لا مرة واحدة ، بل مراراً لا نهاية لها . لأنه لا صفحة توجد من تلك الخردلة ، إلا وهي قابلة لانقسامات غير متناهية . وكل واحد منها ، فإنه يقبل الانقسامات التي لا نهاية لها مرة واحدة . فثبت : أن هذا المحال ، إنما يلزم على قول من يقول : إن الجسم يقبل انقسامات لا نهاية لها .

الحجة الثانية : إن القول بقبول القسمة إلى غير النهاية ، يقتضي وجود مقدارين مختلفين في العظم . ثم إن الزائد يتناقص إلى غير النهاية ، والناقص يتزايد إلى غير النهاية . ثم لا يبلغ هذا الناقص مع تزايده أبداً إلى حد ذلك الزائد ، مع تناقصه أبداً . ومعلوم أن ذلك بعيد في العقول .

بيانه : أنه ثبت في الشكل الخامس عشر ، من المقالة(1) الثالثة من كتاب « أقليدس » أنه إذا أخرج من طرف قطر دائرة ، خط على زاوية قائمة . فإن الزاوية التي يحيط بها ذلك الخط ، مع حدبة الدائرة ، أصغر من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين. وأن الزاوية الحاصلة من القطر ، ومن نصف الدائرة الواقعة في داخل الدائرة ، أعظم من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين . إذا ثبت هذا ، فنقول : إنا إذا علّمنا على قطر دائرة ، دائرة أخرى أصغر منها ، مماسة لها ، على النقطة التي هي طرف العمود ، كانت الزاوية التي تحدث من العمود ، ومن حدبة الدائرة الصغرى ، أوسع من الزاوية الأولى ، وصارت الزاوية الواقعة في داخل الدائرة ، أضيق . إذا ثبت هذا ، فنقول : كلما كانت الدائرة أصغر ، كانت الزاوية الخارجة أوسع ، والداخلة أضيق . فلو كان المقدار قابلاً لانقسامات لا نهاية لها ، لأمكن أن يرتسم عند طرف العمود ، دوائر لا نهاية لها ، كل واحدة أصغر من التي قبلها . وحينئذ يلزم منه أن تتزايد الزوايا الخارجة إلى غير النهاية ، وأن تتصاغر الزاوية الداخلة إلى غير النهاية . ثم إن تلك الخارجة(2) لا تصير مثل هذه الداخلة . لأن تلك الخارجة كيف كانت . فهي أصغر من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين . وهذه الداخلة كيف كانت . فهي أكبر من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين . فثبت : أن المحال الذي ألزمناه : لازم .

وأيضاً إن الزاوية الحاصلة من العمود ، ومن حدبة الدائرة : تقبل التزايد إلى غير النهاية . والزاوية الحادة الحاصلة من الخطين المستقيمين تقبل القسمة إلى

---

(1) المقالة السادسة (م) .

(2) الخارجة البتة (م) .

غير النهاية . فهذه الحادة المستقيمة الخطين تقبل التناقص إلى غير النهاية . وتلك الزاوية الحادة الحادثة من العمود ، ومن حدبة الدائرة ، تتزايد إلى غير النهاية . مع أنها مع جميع مراتب الزيادة ، تكون أقل من الزاوية الحادة المستقيمة الخطين ، من جميع مراتب التناقص . وذلك بعيد ، لا يقبله العقل .

ثم نقول : إنا نزيده تأكيداً . فنقول : المقدار الذي يحيط به القطر مع نصف الدائرة ، قابل لقسي مختلفة غير متناهية . والقوم ساعدوا على أن الدوائر[1] المختلفة بالصغر والكبر ، مختلفة بالنوعية والماهية . ومعلوم أن كل مدار يقبل قوساً مخصوصاً ، فإنه هذه القسي، التي لا نهاية لها . وثبت : أن لكل واحد منها موضعاً معيناً ، يمتنع حصوله في غيره[2] ، ويجب حصوله فيه . فحينئذ قد ثبت : أن كل واحد من تلك المدارات مختص بخاصية معينة واجبة الثبوت فيه ، وممتنعة الثبوت في غيره . فحينئذ يلزم حصول التغاير بالفعل بين تلك المدارات . فلو كانت تلك المدارات غير متناهية بالقوة ، لوجب كونها حاصلة بالفعل . وهذا محال [فذاك محال[3]] وعلى هذا التقدير فهذا الكلام يصير برهاناً قاطعاً .

الحجة الثالثة : إن « أقليدس » ذكر في مصادرة المقالة الأولى : « إن كل خطين مستقيمين ، وقع عليهما خط آخر ، فتصير الزاويتين اللتين من جهة واحدة ، أقل من قائمتين . فإنهما يلتقيان في تلك الجهة » فهذا حكم ذكره « أقليدس » واتفق المهندسون على صحته . ونحن نقول : لو كانت المقادير قابلة للقسمة إلى غير النهاية ، لما كان [هذا[4]] الحكم حقاً . لأن هذين الخطين كلما ازدادا امتداداً : ازدادا قرباً . لكن تزايد القرب هلا يوجب وصول أحدهما إلى الآخر ، مع القول[5] بكون المقدار قابلاً للقسمة إلى غير النهاية . فإن مع القول

---

(١) الدائرة (م) .
(٢) يمتنع حصوله في غيره ، ويجب حصوله في غيره ، ويجب حصوله فيه ، فحينئذ (م) .
(٣) من (ط) .
(٤) من (ط) .
(٥) الذهول (ط) .

بهذا المذهب ، لا يمتنع وجود مقدارين يتقاربان أبداً ولا يلتقيان .

والذي يدل على صحة ما ذكرناه . وجوه :

الأول : إن « أبلونيوس » بين في كتاب « المخروطات » وجود خطين يتقاربان أبداً ولا يلتقيان . وذلك يدل على أن التزايد في القرب إلى غير النهاية ، لا يوجب حصول الالتقاء .

الثاني : إن علم الهندسة مبني على نفي الجوهر الفرد . إذا ثبت هذا ، فلنفرض سطحاً مربعاً . بين أحد الضلعين والآخر بعد معين . فإذا نصفنا ذلك السطح ، صار هذا الخط الذي أوجب التنصيف ، أقرب إلى أحد الطرفين . فإذا نصفنا ذلك النصف ، صار هذا الخط الثاني ، أقرب . ثم لما كان ذلك السطح يقبل التنصيف إلى غير النهاية ، فحينئذ يكون الخط القاسم ، لا يزال يقرب من ذلك الطرف إلى غير النهاية . والبتة لا يصل إليه . إذ لو وصل إليه ، لكان احتمال قبول ذلك السطح للقسمة متناهياً . وقد فرضناه غير متناه . فثبت : وجود خطين يتقاربان أبداً ولا يلتقيان .

الثالث : إنه ثبت في المقالة الأولى : أن المتممين يجب كونهما متساويين . إذا عرفت هذا ، فنقول : هذان المتممان ، إنما يحدثان بسبب حصول خطين : أحدهما يوازي طول السطح ، والثاني يوازي عرضه . ثم كلما كان الخط الموازي للعرض أبعد ، عن الخط العرضي ، صار الخط الموازي للطول ، أقرب إلى الخط الطولي . ولما كان لا نهاية لمراتب بعد الخط الموازي للعرض ، وجب أن يكون[1] لا نهاية لمراتب قرب الخط الموازي للطول . والبتة لا يصل إليه . وإلا لصار ذلك الخط الطولي مساوياً لذلك السطح . وهو محال . فثبت : أن الخط الموازي للطول يقرب من الطول أبداً . والبتة لا يصل إليه . ولا يلقاه .

الرابع : إن كل سطح مضلع ، فإنه إذا أخرج ضلعه إلى الخارج ، حدثت زاوية في الخارج . وكلما كانت الأضلاع أكثر ، كانت الزاوية الداخلة

---

(١) أن لا يكون (م) .

أوسع ، فصارت الزاوية الحادثة في الخارج أضيق ، فكان قرب ذلك الضلع من الخط الحادث في الخارج أزيد . ولما كان لا نهاية لمراتب المضلعات ، فكذلك لا نهاية لمراتب ذلك القرب . مع أنه يستحيل أن يصل إليه . إذ لو وصل إليه ، لاتصل أحد الضلعين بالضلع الآخر . على الإستقامة . وحينئذٍ يصير الخط كله مستقيماً ، ويصير المضلع غير مضلع .

الخامس : إن الزوايا الحادثة عند مركز الدائرة ، لا تزيد على أربع قوائم البتة . ثم إنه ثبت أن كل مضلع يوجد ، فإن عدد المثلثات الواقعة فيه ، أقل من عدد أضلاعه باثنين . فالمعشر يحصل فيه ثمانية مثلثات . فإذا أخرجنا من المركز خطين ، إلى طرف الضلع الواحد من أضلاع المعشر ، حدث منه مثلث واحد ، رأسه عند المركز ، وقاعدته ضلع ذلك المعشر . إذا ثبت هذا فنقول : كلما كانت الأضلاع أكثر ، كانت المثلثات أكثر . وإذا كان لا نهاية لإمكان تزايد الأضلاع ، فكذلك لا نهاية لحدوث المثلثات . وكلما كانت تلك المثلثات أكثر ، كانت الزوايا أضيق ، فكان أقرب أحد ذينك الضلعين من الآخر أكثر . فهذان الضلعان يتقاربان أبداً ، ولا يلتقيان .

السادس : إنا إذا أخذنا واحداً واثنين وثلاثة ، وأردنا جعلهم مثلثاً واحداً ، فقد تعذر . لأنه يلزم أن يكون مجموع ضلعين ، مساوياً للضلع الثالث . وهو محال . وأما إن أخذنا الاثنين والثلاثة والأربعة ، حصل منهم : مثلث منفرج الزاوية . لأن مربع الاثنين والثلاثة : ثلاثة عشر . ومربع الأربعة : ستة عشر . وأما إن أخذنا الثلاثة والأربعة والخمسة ، حصل منهم : مثلث قائم الزاوية . لأن مربع الخمسة يساوي مجموع مربع الثلاثة ، ومربع الأربعة . وأما إن أخذنا الأربعة والخمسة والستة حصل منهم : مثلثاً حاد الزوايا . لأن مربع وتر الزاوية العظمى ، أقل من مجموع مربعي الضلعين المحيطين بها . فقد ثبت : أن أول المثلثات حدوثاً : هو المثلث المنفرج الزاوية ، ثم القائم الزاوية ، ثم الحاد الزاوية . ثم إن مراتب هذه الزاوية الحادة في التضايق غير متناهية . فالضلعان المحيطان بها ، كأنهما يتقاربان أبداً . ومن المحال التقاؤهما . فقد ثبت وجود خطين يتقاربان أبداً ، ولا يلتقيان .

السابع : إنا بينا في الدليل المتقدم : وجود زاويتين . إحداهما أكبر من الأخرى . ثم إن الكبيرة تتناقص إلى غير النهاية ، والصغيرة تتزايد إلى غير النهاية ، مع أن إحداهما لا تصل البتة إلى الأخرى . فهاتان الزاويتان تتقاربان أبداً ، ولا تصل إحداهما إلى الأخرى .

الثامن : الخط إما أن يكون مركباً من الأجزاء التي لا تتجزأ ، أو لا يكون كذلك . وعلى التقديرين فالأمر الذي ذكرناه ، لازم [أما(1)] على القول بإثبات الجزء الذي لا تتجزأ ، فهو أن أحد الجزئين لو اتصل بيمين الجزء الآخر ، لحصل الخط المستقيم في العرض ، ولا تحصل الدائرة . ولو اتصل بأسفله أو بأعلاه ، لحصل الخط المستقيم في الطول ، ولا تحصل الدائرة . [فثبت : أن الدائرة(2)] لا تحصل ، إلا إذا اتصل أحد الجزئين بالثاني ، فيما بين اليمين والأسفل ، بحيث يكون متوسطاً بين هاتين الحالتين . ثم كلما كانت الدائرة أوسع ، كان تسفل الجزء عن سمت اليمين أقل ، وكلما كانت الدائرة أضيق ، كان هذا المعنى أكثر . ولما كان لا نهاية لمراتب صغر الدائرة ، ولمراتب كبرها ، فكذلك لا نهاية لهذه المراتب . مع القطع بأن شيئاً من هذه المراتب [ليس(3)] إلى اليمين الخالص ، ولا إلى الأسفل الخالص . وإلا لصار الخط مستقيماً [وبطلت الدائرة(4)] فثبت : أن التقارب حاصل إلى الجانب الأيمن ، بسبب اتساع الدائرة . مع أن الوصول إليه محال . وأما على القول بنفي الجوهر الفرد ، فالتقرير الذي ذكرناه أظهر وأوضح .

التاسع : إن المخروط قد يكون قائم الزاوية ، وقد يكون منفرج الزاوية ، وقد يكون حاد الزاوية . وذلك لأن المخروط إنما يحدث إذ أثبتنا ضلعاً من أضلاع المثلث القائم الزاوية ، وأردنا الضلعين الباقيين . فإن كان الضلعان

---

(1) من (ط) .
(2) من (ط) .
(3) من (ط) .
(4) مكتوبة ومشطوبة عليها في (م) .

المحيطان بالزاوية القائمة متساويين ، كان هذا المثلث متساوي الساقين ، فكانت الزاويتان الباقيتان متساويتين ، فتكون كل واحدة منها نصف قائمة ، فتكون الزاوية الحادثة في رأس المخروط قائمة تامة . وإن كان الضلع المتحرك على السطح أطول من الآخر ، كانت الزاوية التي بوترها هذا الضلع ، أكبر من نصف قائمة . فتكون الزاوية الحادثة في رأس المخروط ، أزيد من قائمة . وإن كان الضلع المتحرك على السطح أصغر من الآخر ، كانت الزاوية التي بوترها هذا الضلع ، أقل من نصف قائمة . فتكون الزاوية الحادثة في رأس المخروط ، أقل من قائمة .

إذا عرفت هذا ، فنقول : إنه كلما كان الضلع المتحرك على السطح من هذا المثلث ، الذي يفعل بحركته المخروط : أطول ، كانت الزاوية التي بوترها هذا الخط ، أعظم انفراجاً . وكلما كان كذلك ، كان الخط الذي هو وتر الزاوية القائمة : أبعد من سهم المخروط ، وأقرب إلى الخط الذي يتصل بسهم المخروط ، على الزاوية القائمة . فهذان الخطان أعني وتر القائمة ، والخط القائم على سهم المخروط يتقاربان أبداً ولا يلتقيان . وأما إن كان المخروط حاد الزاوية ، فالضلع الذي هو وتر القائمة ، يزداد قربه من السهم . ومع ذلك فهما لا يلتقيان البتة . فهذان الخطان يتقاربان أبداً ولا يلتقيان .

العاشر : إذا اعتبرنا قوساً أصغر من نصف الدائرة ، وأخرجنا من المركز إلى طرفيها خطين : حصل شكل يسمى بالقطاع . فإذا أخرجنا من ذلك المركز إلى نصف تلك القوس : خطاً آخر . كان هذا الخط الثاني ، أقرب إلى أحد الطرفين من الأول . فإذا نصفنا ذلك النصف ، صار هذا الخط أقرب مما قبله . وهكذا إلى غير النهاية . فقد حصل ههنا خطان يتقاربان أبداً ولا يلتقيان .

الحادي عشر : إن « لأبي علي بن الهيثم » رسالة في بيان أن كل مقدار يفصل منه جزء من أجزائه ، ويفصل من الباقي جزء : نسبة إلى الجزء الأول ، مثل نسبة الجزء الأول إلى الكل . ويفعل ذلك دائماً . فإن [جميع[1]] تلك

---

(1) من (م) .

الأجزاء المأخوذة على تلك النسبة إلى غير النهاية ، إذا جمعت فليس تبلغ جملتها إلى الجزء ، الذي كان أعظم من الجزء الأول : مثاله : إن العشر ، وعشر العشر ، وعشر عشر العشر . وهكذا إلى أبعد الغايات ، وأبلغ النهايات . فإنه ليس يبلغ مجموعها إلى التسع . وكذلك : التسع ، وتسع التسع ، إلى أبلغ الغايات . لا يبلغ مجموعها إلى الثمن . وهكذا جميع الأجزاء . وأنت تعلم أن قسمة الواحد إلى الكسور ، لا يحتمله إلا الواحد المقداري . والخط القاسم له إلى تلك الأجزاء ، لا يزال يقرب من طرفه ، مع أنه لا يصل البتة إليه .

فثبت بهذه الوجوه الأحد عشر : أن القائلين بقبول المقدار للقسمة إلى غير النهاية ، يلزمهم القول بوجود خطين يتقاربان أبداً ولا يلتقيان . وإذا كان الأمر كذلك ، فحينئذ لا تصح المصادرة التي ذكرها « أقليدس » لاحتمال أن يقال : هذان الخطان لا يتقاربان ، على ذلك الوجه الذي لا يلزم من تقاربهما تلاقيهما . وإذا كان هذا ممكناً ، لم يصح كلام « أقليدس » .

واعلم : أن للشيخ مختصراً في علم الهندسة ، جمعها الكتاب « النجاة » وذكر في إثبات هذه القضية : « أن أحد الخطين لا بد وأن يميل إلى الآخر ، وإذا مال إليه لقيه لا محالة » وهذا الكلام ضعيف . لأن قوله : « مال إليه » معناه : أنه يقرب منه . ونحن قد بينا بهذه الدلائل : أنه لا يلزم من تزايد القرب ، حصول الوصول . وأما « الشيخ أبو علي بن الهيثم » فقد حاول في كتاب « شرح المصادرات » إقامة البرهان على صحة هذه القضية ، وطول فيه . وذكر في أثناء ذلك الدليل : مقدمة . وصححها بالكرة[1] المتحركة . وهي مقدمة ضعيفة جداً . فثبت : أن على[2] القول بكون المقدار ، قابلاً للقسمة إلى غير النهاية ، توجب أن لا تصح هذه القضية [أما إذا قلنا : إن قبول القسمة متناه . فحينئذ تصح هذه القضية[3]] وليكن ههنا آخر كلامنا ، في تقرير دلائل القائلين بإثبات[4] الجوهر الفرد. وبالله التوفيق .

(١) بالهندسة (ط) .
(٢) هذا (م) .
(٣) من (ط) .
(٤) بإثبات دلائل الجوهر (م) .

المقالة الثانية

في

ذكر دلائل نفاة الجوهر الفرد

الفصل الأول

في

الدلائل المفرعة على المماسة

وهي خمسة :

البرهان الأول : إن الأجزاء التي لا تتجزأ ، يمتنع أن تكون متلاقية . وإذا كان كذلك ، امتنع حصول الأجسام عنها . إنما قلنا : إنه يمتنع كونها متلاقية . لأنها لو تلاقت ، لكانت إما أن تكون متلاقية بالكلية ، أو لا بالكلية . والقسمان باطلان ، فوجب القول بأنه يمتنع كونها متلاقية .

إنما قلنا : إنه يمتنع كونها متلاقية بالكلية . لوجوه :

الأول : إنا إذا فرضنا جوهراً واحداً ، اتصل به جوهر ثاني فهل صار حجم مجموع الجزئين ، أزيد من حجم الجزء الواحد ، أو ما حصلت هذه الزيادة ؟ فإن كان الأول ، فحينئذ يكون كل واحد منها خارجاً عن ذات الآخر ، وغير نافذ فيه . وعلى هذا التقدير ، فلم تصر كلية أحدهما ملاقية لكلية الآخر . وإن كان الثاني ، فحينئذ يكون مجموع الجزئين مساوياً في الحجم للجزء الواحد فحينئذ لو ضممنا إليه ثالثاً ورابعاً ، وجب أن لا تحصل الزيادة في الحجم . وحينئذ لا تكون هذه المقادير والأحجام ، متولدة عن تأليف هذه الأجزاء ، وقد فرضنا : أن الأمر كذلك . هذا خلف .

الثاني : إن هذه الأجزاء إذا تداخلت ونفذ بعضها في بعض . فنقول : إنه لم يحصل الامتياز بينها في أمر من الأمور البتة . فوجب صيرورتها شيئاً

واحداً . وذلك محال . إنما قلنا : إنه لم يحصل الامتياز في أمر من الأمور . لأن هذه الأجزاء متساوية في تمام الماهية . فتكون أيضاً : متساوية في لوازم الماهية . وأيضاً : فكل عارض يفرض عروضه لواحد منها ، فالآخر قابل له . لما بينا : أن تلك الأجزاء متساوية في تمام الماهية والمتساويات في تمام الماهية ، تكون متساوية في قبول العوارض . ووجود ذلك العارض بالنسبة إلى واحد منها ، كهو[1] بالنسبة إلى الآخر . فيصير ذلك العارض أيضاً مشتركاً فيه .

فثبت : أنه حصل الاشتراك بينها بأسرها في تمام الماهية ، وفي لوازم الماهية ، وفي عوارض الماهية . وحينئذ يرتفع الامتياز . وإذا زال الامتياز ، فقد بطل التعدد . فثبت : أن الأجزاء تماست بالكلية ، لما لم يتميز واحد منها عن الآخر . ويلزم ارتفاع التعدد وحصول التعدد . وكل ذلك محال .

الوجه الثالث في بيان أنه يمتنع حصول الملاقاة بالكلية : هو أن أحد المقدارين ، إذا نفذ في الثاني . فإنه يتصل طرف النافذ بطرف المنفوذ فيه أولاً . ثم يأخذ في النفوذ ثانياً ، ثم في المرتبة الثالثة يحصل تمام النفوذ والمداخلة . ولا [شك[2]] أن القدر الذي به حصلت الملاقاة بين النافذ وبين المنفوذ فيه ، عند اتصال طرف أحدهما بطرف الثاني ، أقل مرتبة من الملاقاة الحاصلة في أثناء النفوذ . والذي يحصل في أثناء النفوذ ، أقل قدراً مما يحصل عند تمام النفوذ . وذلك يوجب الانقسام للأجزاء . فثبت : أن بتقدير أن يصح القول بالمداخلة والنفوذ ، فإن القول بانقسام الأجزاء لازم .

والوجه الرابع في بيان أنه يمتنع حصول الملاقاة بالكلية : إنه لو كان هذا ممكناً ، لوجب أن لا يمتنع نفوذ الجبل العظيم في الخردلة الواحدة ، وأن لا يمتنع نفوذ البحر العظيم في القطرة الواحدة . ولما كان كل ذلك محالاً ، كان القول بتداخل الأجزاء محالاً .

---

(١) كفر (م) .
(٢) من ( ) .

فهذه الوجوه الأربعة دالة على أن القول بكون الأجزاء متلاقية بالكلية قول باطل .

وأما القسم الثاني : وهو أن يقال : لقي جزء جزءاً . فإنما لقيه ببعضه ، لا بكله . فمن المعلوم : أن هذا إنما يصح فيما يكون منقسماً متبعضاً . فالأجزاء التي لا تقبل القسمة والبعضية ، يكون هذا محالاً في حقها . فثبت بما ذكرنا : أن هذه الأجزاء ، لو تلاقت ، لكانت إما أن تتلاقى بكليتها [أو لا بكليتها[1]] وثبت فساد القسمين ، فثبت : أن القول بكونها متلاقية أمر محالاً . فإذا ثبت أنه يمتنع كون تلك الأجزاء متلاقية ، وجب أن لا يحصل الجسم من تألفها وتركبها . لأن الأشياء التي لا تكون متلاقية ولا متماسة ، تكون أجزاء متناثرة ، لا يتصل بعضها بالبعض . فوجب أن لا يحصل من تألفها هذا الأجسام العظيمة . وحيث دل الحس على حصول هذه الأجسام العظيمة ، علمنا : أن القول بإنكار التماس والتلاقي قول باطل . فثبت بما ذكرنا : أنه لو حصلت الأجزاء التي لا تتجزأ ، لامتنع عليها كونها متلاقية . ولو امتنع عليها ذلك ، كما حصلت الأجسام من تألفها . والتالي باطل ، فالمقدم مثله .

واعلم : أن هذا الدليل يمكن ذكره على وجوه أخرى ، سوى الوجه الذي ذكرناه :

فالأول : أن يقال : إن كل متحيز ، فإنا نعلم بالضرورة أن يمينه غير يساره ، وأن الوجه الذي منه يلي السماء ، غير الوجه الذي منه يلي الأرض وذلك يوجب كونها منقسمة . وهذا الوجه على اختصاره يفيد المطلوب .

الثاني : إنا إذا فرضنا جوهراً[2] بين جوهرين . فإن المتوسط يماس ما على يمينه ، بوجه غير الوجه الذي به يماس ما على يساره . وذلك يوجب الانقسام .

الثالث : إن جانب اليمين من ذلك المتوسط ، محكوم عليه بأنه يحاذي ما

---

(١) من (ط ، س) .
(٢) جواهر (م) .

على اليمين ، ولا يحاذي ما على اليسار . وجانب اليسار منه محكوم عليه بضد ذلك . فلو كان الجانب الأيمن منه ، غير الجانب الأيسر ، لزم أن يصدق النقيضان على الشيء الواحد . وإنه محال .

فهذا جملة الكلام في تقرير هذا الوجه .

الحجة الثانية : أن نقول : إذا فرضنا خطاً مركباً من ثلاثة أجزاء ، وفرضنا جزئين على طرفيه ، بحيث بقي بينهما خلاء ، بمقدار الجزء الواحد . فنقول : كل واحد من هذين الجزئين الموضوعين على الطرفين ، قابل للحركة . والمانع من الحركة : مفقود لأنا فرضنا ذلك المتوسط خالياً عن جميع العوائق . وإذا كان الشيء قابلاً للحركة ، وكان المانع من الحركة مفقوداً ، وجب أن تكون الحركة ممكنة . فإذا تحرك الجزءان ، الموضوعان على الطرفين معاً ، وجب أن يلقى كل واحد منهما نصف الجزء المتوسط من الخط الأسفل . بل نقول : إن كل واحد من هذين الجزءين الفوقانيين ، يقع على منصل جزءين من الخط الأسفل . وحينئذ يلزم انقسام الأجزاء الخمسة جميعاً . ولقائل أن يقول : لا نسلم أنه يمكن حصول حركة الجزءين الموضوعين على الطرفين معاً .

أما قوله : « إن كل واحد منهما قابل للحركة . والحيز المتوسط فارغ ، والمانع مفقود ، فوجب صحة الحركة على كل واحد منهما » فنقول : هب أن كل واحد منهما قابل للحركة ، وأن المانع مفقود . فلم قلتم : إن هذا القدر ، يقتضي إمكان تلك الحركة ؟ وبيانه : أن الشيء كما يعتبر في إمكانه تحقق إمكانه في ذاته ، وانتفاء موانعه . فكذلك يعتبر في تحقق إمكانه حصول شرائطه . ولا شك أن حركة ذينك الجزئين مشروط بانقسام ذلك الجزء المتوسط من الخط الأسفل ، وبتقدير أن لا يكون ذلك الجزء منقسماً ، كان شرط إمكان حركة الجزءين الموضوعين على الطرفين فائتاً[1] . وإذا كان الشرط فائتاً ، وإذا كان المشروط ممتنعاً . فثبت : أن القطع بإمكان حركة ذينك الجزءين إنما يمكن عند

---

(١) فانياً (م) .

القطع بانقسام ذلك الجزء المتوسط . فلو أثبتنا كون الجزء المتوسط منقسماً ، يكون ذينك الجزءين قابلين للحركة . لزم الدور . وهو باطل .

الذي يقوى هذا السؤال . وجهان :

الأول : إن القائلين بإثبات الخلاء خارج العالم ، استدلوا عليه . وقالوا : الواقف على طرف العالم ، هل يمكنه مد اليد إلى الخارج أو لا يمكنه ذلك ؟ فإن أمكنه ذلك ، فقد حصلت الأحياز الفارغة خارج العالم . وإن لم يمكنه ذلك ، فقد حصل خارج العالم جسم يمنع من ذلك . وإذا حصل الجسم خارج العالم ، فقد حصلت الأحياز خارج العالم . ثم إن الفلاسفة القائلين بنفي الخلاء خارج العالم ، أجابوا عنه . وقالوا : إنه يمتنع منه مد اليد [إلى خارج العالم . إلا أن ذلك الامتناع ليس لأن جسماً حصل خارج العالم ، فمنع مد اليد[1]] إليه . ولكن لأجل أن مد اليد مشروط بحصول الأحياز . فإذا لم توجد الأحياز خارج العالم ، لا جرم امتنع مد اليد إلى خارج العالم . لا لأجل قيام المانع ، بل لأجل فوات الشرط .

إذا عرفت هذا فنقول : إذا عقلنا هذا الكلام . فلم لا يجوز أيضاً أن يقال : إنه يمتنع حركة الجزءين الموضوعين على الطرفين معاً ، لا لقيام المانع ، بل لفوات الشرط . وهو أن حركتها معاً : مشروط بانقسام المسافة . فما لم يوجد هذا الشرط ، لا جرم فات الإمكان لفوات الشرط .

الوجه الثاني في بيان تقوية هذا السؤال : إن الفلاسفة اعتقدوا أنه لا بد وأن يحصل بين الحركة الصاعدة والهابطة للحجر : سكون . فإذا قيل لهم : لو قدرنا نزول جبل في غاية العظمة من الهواء ، واتفق أنا رمينا المدرة إلى فوق . فحال انتهاء حركتها الصاعدة . لو وصل ذلك الجبل النازل إلى تلك المدرة . فلو وجب سكون تلك المدرة في الهواء لوجب أن يكون سكونها مانعاً لذلك الجبل العظيم من النزول . ثم إن الفلاسفة التزموا ذلك ، وقالوا : إن ثقل

---

(١) من (ط ، س) .

ذلك الجبل ، وإن كان يوجب نزوله ، إلا أنه لما وجب بقاء تلك المدرة في الهواء ، وكان بقاؤها في الهواء مانعاً من نزول ذلك الجبل العظيم ، لا جرم قلنا : بأنه يجب بقاء ذلك الجبل في الهواء وسكونه فيه .

إذا ثبت هذا ، فنقول : فهذا الكلام يدل على أن مع حصول الموجب القوي ، قد لا يحصل الأثر ، لأجل فوات شرط من الخارج ، أو لقيام مانع من الخارج . وإذا ثبت هذا ، فنقول : لم لا يجوز في مسألتنا أن يقال : كل واحد من هذين الجزءين ، وإن كان قابلاً للحركة ، وكان العائق عن الحركة زائلاً إلا أنه امتنعت تلك الحركة ، لفوات شرط من شرائط إمكانها . فهذا سؤال قوي .

واعلم : أن الفلاسفة ما داروا على هذا السؤال ، ولم يشتغلوا بالجواب الصحيح عنه .

وأنا أذكر لأجلهم وجوهاً تدل على دفع هذا السؤال :

الوجه الأول : [نقول[1]] إنه قد دل البرهان على أن أي خط مستقيم : فرض . فإنه يمكن أن يعمل عليه مثلث متساوي الأضلاع . إذا ثبت هذا ، فنقول : إذا فرضنا خطاً مركباً من جوهرين ، وجب جواز أن يعمل عليه [مثلث[2]] متساوي الأضلاع . وهذا إنما يحصل إذا وضعنا جوهراً ثالثاً على متصل الجوهرين الأولين . وذلك يدل على أن وقوع الجوهر على متصل الجوهرين ، يجب أن يكون ممكناً . وحينئذ يزول قولهم : إنه يمتنع حركة الجزءين ، لأجل امتناع وقوع الجوهر على متصل الجوهرين . واعلم : أنا إذا تأملنا ، علمنا : أنه لا يمكن عمل المثلث المتساوي الأضلاع ، إلا بوقوع[3] الجوهر على متصل الجوهرين . [وبيانه : أن المثلث الأول إنما يحصل بوضع الجوهر الواحد على متصل الجوهرين[4]] والمثلث الثاني إنما يحصل إذا

---

(١) من (م) .
(٢) من (ط ، س) .
(٣) وقوع (م ، ط) .
(٤) العبارة مكررة في (م) .

وصلنا خطاً مركباً من ثلاثة أجزاء ، بأحد أضلاع المثلث المذكور ، بحيث يقع كل واحد من تلك الأجزاء على متصل جزءين من الأجزاء ، الحاصلة في هذا الخط المركب من الأجزاء الأربعة . وقس عليه سائر المراتب إلى ما لا نهاية له . وحينئذ يظهر أنه لا يمكن وجود مثلث متساوي الأضلاع من الأجزاء ، إلا ويقع كل واحد منها على متصل جزءين آخرين . وذلك يدل على أن هذا المعنى : ممكن . وإذا كان ممكناً ، فحينئذ يندفع هذا السؤال ، عن ذلك الدليل .

الوجه الثاني في بيان أن المعنى الذي ذكرناه ممكن : أن نقول : لا شك أن أعظم الدوائر في الكرة : المنطقة . ثم لا تزال الدوائر تتصاغر مرتبة فمرتبة ، حتى تنتهي إلى القطبين . إذا عرفت هذا ، فنقول : إن بتقدير أن تكون المقادير مؤلفة من الأجزاء التي لا تتجزأ [كانت المنطقة مؤلفة من الأجزاء التي لا تتجزأ . [كانت المنطقة مؤلفة من الأجزاء التي لا تتجزأ . والدائرة الثانية الملتصقة بالمنطقة تكون أيضاً مؤلفة من الأجزاء التي لا تتجزأ[1]] وهكذا القول في جميع الدوائر . إذا ثبت هذا ، فنقول : إما أن يقال : [إن[2]] كل جزء من أجزاء المنطقة ، فإنه يتصل به جزء من أجزاء الدائرة الثانية ، أو يقال : إن الجزء المعين من أجزاء الدائرة الثانية ، لا يتصل بالجزء المعين من المنطقة ، وإنما يقع على موضع اتصال جزء بجزء آخر من المنطقة . والأول باطل . وإلا لزم أن يكون مدار الدائرة الثانية ، مساوياً لمدار الدائرة الأولى العظيمة ، التي هي المنطقة . وحينئذ لا تتولد الكرة من مثل هذا التركيب ، وإنما تتولد الأسطوانة . ولما بطل هذا القسم أعني القسم الثاني . فذلك [يوجب[4]و] وقوع الجوهر الواحد ، على متصل الجوهرين . وذلك هو المطلوب .

الوجه الثالث في بيان أن الأمر الذي ذكرناه ممكن : هو أنا في الحجة الثالثة التي للفلاسفة : تبين بالبرهان اليقيني : أن وقوع الجوهر على متصل

---

(١) من (ط ، س) .
(٢) من (ط ، س) .
(٣) النقطة (م) .
(٤) وذلك وقوع (م) .

الجوهرين : واقع . وإذا كان كذلك ، فحينئذ يزول هذا الإشكال .

الحجة الثالثة للفلاسفة من الوجوه المبنية على المماسة والملاقاة : أن نقول : إذا ركبا خطاً من أربعة أجزاء ، ووضعنا فوق طرفه الأيمن جزءاً ، ووضعنا فوق طرفه الأيمن جزءاً ، ووضعنا فوق طرفه الأيسر جزءاً آخر . ثم فرضنا : أنه ابتدءا هذان الجزءان بالحركة ، وانتهيا إلى آخر الخط دفعة . فهنا قد مر كل واحد من هذين الجزءين بصاحبه . ويمتنع أن يمر كل واحد منهما بصاحبه ، إلا إذا حصل التحاذي والتقابل بينهما . ومن المحال أن يحصل التحاذي والتقابل ، إلا على متصل الثاني والثالث . ومتى حصلت هذه [الحالة[1]] لزم القطع بوقوع القسمة والتجزئة في تلك الأجزاء . وبهذا الطريق ، ظهر أن وقوع الجوهر على متصل الجوهرين أمر ممكن .

واعلم : أني رأيت جماعة من مثبتي الجوهر الفرد ، التزموا وقوع الطفرة ههنا . وزعموا : أن التحاذي بينهما ، إنما يجب لو تحرك كل واحد منهما ، على جميع تلك المسافة . أما إذا قلنا بالطفرة ، لم يلزم ذلك . وتقريره : أنه إذا كان لا بد في نفي الجوهر [الفرد[2]] من التزام الطفرة . قلنا أيضاً : أن نلتزمها حتى يندفع عنا هذا السؤال . وأما المنكرون للطفرة ، فقالوا : ثبت بهذا البرهان أنه يمكن وقوع الجوهر على متصل الجوهرين ، وبه يصح البرهان الثاني . كما تقدم . والله أعلم .

الحجة الرابعة : قالوا : إنا إذا فرضنا صفحة مركبة من الأجزاء التي لا تتجزأ ، ثم أشرقت الشمس عليها . فحينئذ يحصل الضوء في الوجه المقابل للشمس من ذلك السطح ، وبقي الوجه الآخر منه غير مشرق . ومعلوم : أن الوجه المشرق المضيء ، مغاير لما هو غير مشرق ولا مضيء ، وذلك يوجب الانقسام . ويمكن ذكر هذه الحجة بطريق آخر : فيقال : إن على القول بكون الجسم مركباً من الأجزاء التي لا تتجزأ ، يكون الجسم مؤلفاً من سطوح

---

(١) من (ط ، س) .
(٢) من (ط ، س) .

موضوعة ، بعضها على بعض . فالسطح الأعلى منها ، يكون بوجهه العالي مبايناً عن سائر الأجسام ، وبوجهه الأسفل يكون متصلاً بالسطوح الداخلة في ذلك الجسم . والوجه الذي به حصلت المباينة ، غير الوجه الذي [به[1]] حصلت المماسة . وذلك يوجب حصول القسمة .

ويمكن ذكره على طريق ثالث : فيقال : إن بتقدير كون الجسم مركباً من الأجزاء التي لا تتجزأ ، يكون الجسم مركباً من سطوح موضوعة بعضها على البعض . فإذا أشرقت الشمس على الجسم ، فقد استنار وجهه . وذلك الوجه عبارة عن أحد وجهي السطح الأعلى منه . وأما الوجه الثاني من ذلك السطح ، فإنه متصل بالسطح الأسفل منه ، وواقع في عمق ذلك الجسم. فيثبت : أن هذا البرهان لا حاجة في تقريره إلى وجود سطح مؤلف من الأجزاء التي لا تتجزأ ، بل هذا البرهان حاصل في جميع هذه الأجسام المحسوسة .

فهذا هو الكلام في تقرير هذه البراهين الأربعة على أقصى الوجوه .

واعلم : أن أحداً من المتكلمين ما أورد على شيء من هذه البراهين : كلاماً ، يصلح لأن يلتفت إليه العاقل . إلا أنا نقول : للبحث فيه مجال . وتقريره : أنا نبين أن هذه الحجة : تنتج نتيجة باطلة بالاتفاق [وإذا ثبت هذا ، ظهر لنا : أنها حجة مغالطية ، وليست حجة حقيقية . أما بيان أنها تنتج نتيجة باطلة بالاتفاق[2]] فهو أنا نقول : إن هذه الحجة لو صحت ، لأنتجت كون الجسم مركباً من أجزاء لا نهاية لها بالفعل . ومعلوم : أن هذه النتيجة باطلة . أما بيان الأول . فلأن الجسم إذا لقي بأحد طرفيه شيئاً ، وبالطرف الثاني منه شيئاً آخر ، فهاتان الملاقاتان متغايرتان بالفعل ، فوجب أن يكون محلاهما متغايرين بالفعل . ثم نقول : هذان المحلان إن كانا عرضين عاد التقسيم فيه ، ولا يتسلسل بل ينتهي آخر الأمر إلى وقوع الكثرة في ذات الجسم ، فحينئذ يتصف ذلك الجسم بالفعل . ثم إن كل واحد من ذينك النصفين يلقى النصف

---

(١) من (ط ، س) .
(٢) من (ط ، س) .

الثاني بأحد وجهيه دون الثاني . فوجب أن يتصف ذلك النصف أيضاً بالفعل . فإن كان ذلك الجسم قابلاً لانقسامات لا نهاية لها لوجب أن يحصل فيه أجزاء لا نهاية لها بالفعل على الوجه الذي بيناه . إلا أن هذا القول باطل باتفاق الحكماء . فثبت : أن النتيجة التي يجب لزومها من هذه الحجة : قول باطل باتفاق الحكماء . والذي يريد الحكماء إثباته ، فإن هذه الحجة لا تفيده ولا توجبه [فثبت[1]] أن هذه الحجة حجة مغالطية باطلة .

فإن قال قائل : هب أن مقصود الحكيم لا يحصل من هذه الحجة ، إلا أن أقواماً آخرين لو تمسكوا بها في إثبات أن الجسم مؤلف من أجزاء غير متناهية بالفعل ، فكيف الجواب ؟ فنقول : إن هذه الحجة لا تفيد أيضاً هذا المطلوب . وذلك لأن من قال بالكثرة ، فسواء كانت تلك الكثرة متناهية أو غير متناهية فإنه لا بد وأن يعترف بوجود الواحد فيها . لأن الكثرة عبارة عن مجموع الوحدات ، بدون حصول الوحدة . فالقائلون بكون الجسم مركباً من أجزاء غير متناهية ، لا بد وأن يعترفوا بوجود أشياء ، يكون كل واحد منها في نفسه واحداً . إلا أن الحجة المذكورة تبطل وجود الواحد . لأن أي شيء فرض كونه واحداً ، فإنه لا بد وأن يلقى يمينه غير ما يلقاه يساره . فيكون منقسماً فلا يكون[2] الواحد : واحداً . فثبت أن هذه الحجة توجب حصول الكثرة بالفعل [ولما أوجبت حصول الكثرة بالفعل ، فقد أوجبت حصول الواحد بالفعل . ولكنها تمنع حصول الواحد بالفعل[3]] بالطريق الذي ذكرناه . وإذا منعت من حصول الواحد بالفعل ، فقد منعت من حصول الكثرة . فثبت : أن هذه الحجة توجب القول بحصول الكثرة ، وتمنع من القول بحصول الكثرة فهي حجة تفيد نتائج متناقضة . فهي حجة مغالطية ، لا حجة يقينية . فهذا القدر يكفي لبيان أن هذه الدلائل بأسرها : وجوه باطلة ، غير حقيقية ، ولا يقينية . وهذا القدر كاف لبيان ضعفها وسقوطها .

---

(١) من (ط ، س) .
(٢) فيكون (م) .
(٣) من (ط ، س) .

ثم نقول : كذب النتيجة يدل على اشتمال القياس على مقدمة كاذبة . فليطلب أن المقدمة الكاذبة ما هي ؟ فنقول : فيه احتمالان :

الأول : أن يقال : هذه الحجة مبنية على أن تلك الأجزاء متلاقية متماسة ، وذلك باطل عندنا . فإن الحق عندنا : أن كل جوهر فهو مختص بحيز نفسه ، ولا تعلق له البتة بالجوهر الآخر لا بالمماسة ، ولا بالملاقاة . بل الحق : أن الجوهرين إذا وقعا بحيث لا يمكن أن يتخللها ثالث ، سميناهما بالمتلاقيين وبالمتماسين وبالمتجاورين وبالمتصلين . وإن وقعا بحيث يمكن أن يتخللهما ثالث ، سميناهما بالمتباعدين وبالمفترقين وبالمتباينين . فأما أن يحصل للملاقاة وللمماسة : مفهوم آخر سوى ما ذكرناه ، فهذا ممنوع ولا يقال : إن صريح العقل يحكم بأن الجوهرين إذا وجدا ، بحيث لا يمكن أن يتخللها ثالث ، فإنه يكون أحدهما ملاقياً للآخر ، ومماساً له . لأنا نقول : إن عنيتم بالملاقاة والمماسة ، نفس كونها واقعين ، بحيث لا يبقى بينهما فرجة ، ولا شيء مغاير . فهذا معقول . إلا أن على هذا التقدير لا يبقى لقولكم : إنه يماس بأحد وجهيه ما على يمينه ، وبالوجه الثاني ما على يساره : مفهوم زائد . وإن عنيتم به أمراً آخر وراء ذلك ، فهو ممنوع . ولا ينكر أن الوهم والخيال ، يحكم فيه بحصول أمر زائد . إلا أن مذهبكم : أن حكم الوهم والخيال غير مقبول . ألا ترى أن صريح العقل يحكم بأن الواقف على طرف العالم ، لا بد وأن يميز الجانب الذي يحاذي وجهه من الجانب الذي يحاذي قفاه . ثم إنكم ذكرتم أن ذلك من عمل الوهم والخيال ، وأنه لا عبرة به البتة . فلم لا يجوز أن يكون الأمر ههنا أيضاً كذلك ؟ .

وأيضاً : فأنتم لما زعمتم : أنه لا بد وأن يحصل بين صعود الحجر بالقسر ، ونزوله بالطبع : سكون . فإذا قيل لكم : لو قدرنا أن جبلاً عظيماً ، كان ينزل من السماء إلى الأرض في تلك اللحظة . فلو كان ذلك السكون واجباً ، لزم أن يكون سكونه موجباً لسكون ذلك الجبل النازل . ثم إنكم التزمتم ذلك ، وقلتم هذا ، وإن كان الوهم لا يقبله ، والخيال لا يساعد عليه ، إلا أن البرهان اليقيني لما ساقنا إليه ، وجب التزامه . فكذا ههنا :

الدلائل التي ذكرناها في إثبات الجوهر الفرد : دلائل يقينية لا تقبل الشك . ثم إن تلك الدلائل توجب القول بنفي الملاقاة ، ونفي التماس . فهذا وإن كان على خلاف حكم الوهم والخيال . إلا أنه لا بد من المصير إليه ، والاعتراف بحصوله .

السؤال الثاني : لم لا يجوز أن يقال : المماسة والملاقاة من باب النسب والإضافات ؟ والأمور النسبية الإضافية ، لا وجود لها البتة في الأعيان ، بل في الأذهان . فوجب أن يكون. واختلافات المماسات ، توجب وقوع القسمة في الأذهان . لا في الأعيان . وعلى هذا التقدير فإنه لا يلزم وقوع القسمة في الأعيان . فنفتقر في تقرير هذا السؤال إلى تقرير مقدمات :

فالمقدمة الأولى : إن المماسة والملاقاة من باب النسب والإضافات . وظاهر أن الأمر كذلك . فإن التماس نسبة مخصوصة حاصلة بين شيئين متغايرين .

والمقدمة الثانية : بيان أن النسب والإضافات لا وجود لها في الأعيان . والدليل عليه : أن نقول : مسمى النسبة لا وجود له في الأعيان . فالنسبة المخصوصة ، وجب أن لا يحصل لها وجود في الأعيان . أما بيان أن مسمى النسبة لا وجود له في الأعيان : هو أنه لو كان [هذا[1]] المسمى موجوداً في الأعيان ، لكان [كل[2]] ما كان من باب النسب والإضافات ، موجوداً في الأعيان . . إلا أن النسبة بتقدير وجودها في الأعيان ، كانت صفة قائمة في الغير . فقيامها بالغير ، وحلولها في المحل ، يكون نسبة لذاتها إلى ذلك المحل ، فتكون نسبة النسبة زائدة عليها . ولزم التسلسل . فثبت : أن مسمى النسبة لا وجود له في الأعيان . وإذا ثبت هذا ، وجب أن لا يحصل لنوع من أنواع النسبة وجود في الأعيان . أي نوع فرض من أنواع النسبة . وإذا كان مسمى النسبة مما لا وجود له في الأعيان ، كانت الكيفية القائمة ، والخصوصية القائمة به غير

---

(١) من (ط ، س) .
(٢) من (م) .

موجودة في الأعيان . وإلا لزم قيام الصفة الموجودة ، بالموصوف المعدوم . وهو محال . فثبت : أن النسبة الخاصة لا وجود لها في الأعيان . وكنا قد بينا أن التماس والتلاقي من باب النسب والإضافات . فيلزم أن يقال : إن التماس والتلاقي من الأمور التي لا وجود لها في الأعيان . وإذا لم يكن لها وجود في الأعيان ، امتنع أن يكون اختلاف المماسات موجباً وقوع الكثرة في الأعيان . وعلى هذا التقدير ، فإنه لا يلزم أن يكون[1] الجزء الموجود في الأعيان منقسماً .

السؤال الثالث : لو سلمنا أن التلاقي والتماس ، حاصل في الأعيان . وسلمنا أن ذلك يوجب أن يكون أحد وجهي الجزء ، مغايراً للوجه الثاني منه . **لكن لم لا يجوز أن يقال** : هذان الوجهان : عرضان قائمان بذلك الجزء . والتعدد إنما وقع في العرضين القائمين بذلك الجزء . فأما أن يقع التعدد في نفس ذلك الجزء في ذاته ، فهذا ممنوع؟ **لا يقال** : الأعراض يستحيل عليها الملاقاة والمماسة ، وذلك يوجب أن يكون الوجهان الحاصلان في الجزء المتوسط : جزءين منه . **لأنا نقول** : لا نسلم أن الأعراض يمتنع عليها الملاقاة والمماسة . **وبيانه** : وهو أن عندكم الأجسام إنما تتلاقى بالسطوح ، والسطوح إنما تتلاقى بالخطوط والخطوط إنما تتلاقى بالنقط . ثم [إن[2]] مذهبكم : أن السطوح والخطوط والنقط أعراض . فثبت : أن المحكوم عليه بالتلاقي على مذهبكم ليس إلا الأعراض . وإذا ثبت هذا **فنقول** : دليلكم يقتضي أن يكون أحد جانبي الجوهر مغايراً للجانب الثاني منه . وعندكم : كثرة الجوانب لا معنى لها ، إلا كثرة الأعراض والصفات . فأما وقوع الكثرة في الذات . فكيف يلزم ؟

والذي يؤكد ما ذكرناه : هو أن النقطة في المركز تسامت جملة النقط ، التي يمكن فرضها في الدائرة . بل هي مسامتة لجميع النقط المفترضة في جسم العالم . والدليل عليه : أن « أقليدس » ذكر في مصادرات المقالة الأولى : « إن لنا أن نصل بين كل نقطتين خطاً مستقيماً » وهذا يدل على أن كل نقطة تفرض ،

---

(١) كون (ط ، س) .
(٢) من (م) .

فإنها تكون مسامتة لجميع النقط التي يمكن فرضها في جميع أجسام العالم .

إذا ثبت هذا فنقول : إن كون النقطة الواحدة ، محاذية لجميع النقط المفترضة في العالم ، لا يدل على كون النقط منقسمة . وما ذاك ، إلا لأن المحاذاة والمسامتة أمور إضافية . وكثرة الإضافات لا توجب وقوع الكثرة في الذات . . وإذا ثبت هذا ، فلم لا يجوز أن يكون الحال في اختلاف المماسة واقعاً على هذا الوجه ؟ والله أعلم .

الفصل الثاني
في
الدلائل المذكورة
في نفي الجزء الذي لا يتجزأ
المبنية على بطء الحركات وسرعتها

اعلم : أن القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ اتفقوا : على أنه لا معنى لكون الحركة بطيئة . إلا أن الجسم يتحرك في بعض الأحياز ، ويسكن في بعضها ، فتختلط الحركات بالسكنات . فالحس يدرك [أن[1]] ذلك المختلط حركة موصوفة بالبطء . كما أنا إذا سحقنا الأسفيداج ، وسحقنا المداد . وخلطنا بعض تلك الأجزاء بالبعض يابساً . فإن القوة الباصرة تدرك ذلك الجسم المخلوط ، بلون متوسط بين السواد والبياض . لا لأجل أنه حصل هناك لون متوسط . لأنا فرضنا كون تلك الأجزاء يابسة . وإذا كانت يابسة فقد بقي الجزء الأسود على سواده ، والجزء الأبيض على بياضه . إلا أن تلك الأجزاء لما كانت في غاية الصغر ، عجز الحس عن الوقوف على كل واحد منها بصفته المخصوصة . وإنما حصل له الشعور بذلك المجموع . فلا جرم أدرك ذلك المجموع على لون متوسط بين السواد والبياض . فكذا ههنا لما تحرك الجسم في بعض الأحياز ، وسكن في بعضها ، وعجز الحس عن الوقوف على كل واحد منها بعينه ، لا جرم أحس بالأمر المختلط من الحركة والسكون . وذلك هو الحركة البطيئة .

وأما القائلون بنفي الجزء الذي [لا يتجزأ[2]] فقد اتفقوا على أن

---

(١) من (م) .
(٢) من (م) .

الحركة البطيئة : حركة في جميع الأحياز . وأن البطء كيفية قائمة بالحركة .

إذا عرفت هذا ، فنقول : احتج القائلون بنفي الجزء الذي لا يتجزأ . فقالوا : ثبت بالدليل أن الحركة البطيئة ليس بطؤها لأجل تخلل السكنات فيها وإذا ثبت ذلك ، وجب أن يكون القول بإثبات الجزء الذي لا يتجزأ باطلاً .

أما تقرير المقام الأول . وهو أن بطء الحركات لا يمكن أن يكون لأجل تخلل السكنات . فيدل عليه وجوه .

الأول : إنا إذا فرضنا فرساً شديد العدو ، بحيث يسير من البكرة إلى الظهر : عشرين فرسخاً . فنقول : والفلك الأعظم قد دار في مثل هذه المدة : ربع مداره . فلو كان البطء عبارة عن تخلل السكنات ، لكان مقدار زيادة سكنات هذا الفرس على حركاته ، مساوياً لمقدار زيادة حركات الفلك الأعظم على حركات هذا الفرس . لكن من المعلوم : أن زيادة حركة الفلك الأعظم ، على حركة الفرس أكثر من ألف ألف مرة . فيلزم : أن تكون زيادة سكنات هذا الفرس على حركاته كذلك . ولو كان الأمر كذلك ، لما ظهرت هذه الحركات الفلكية ، في أثناء هذه السكنات[1] الكثيرة . فوجب أن لا تظهر تلك الحركات أصلاً في الحس . وحيث كان هذا التالي كاذباً بل كان الحق هو ضده ، وهو أنا لا نحس البتة بشيء من السكنات ، وإنما نحس بالحركات المتوالية المتعاقبة . علمنا : أن التفاوت الحاصل بين سرعة حركة الفلك ، وسرعة حركة الفرس ، ليس لأجل تخلل السكنات . وذلك يفيد القطع بأن حصول البطء في الحركات ، لا يمكن أن يكون لأجل تخلل السكنات .

الوجه الثاني في إثبات هذا المطلوب : وهو أنا نعلم أن الجسم كلما كان أشد ثقلاً ، كان أسرع نزولاً . فإذا فرضنا : أن الجسم قد بلغ في الثقل إلى حيث تكون حركته خالصة عن السكونات ، ثم فرضنا بأنه بعد ذلك ، صار أثقل مما كان ، وجب أن تصير حركته أسرع مما كانت قبل ذلك . فههنا حصل

---

(١) الحركات (م) .

التفاوت بين هاتين الحركتين في السرعة والبطء ، لا بسبب تخلل السكنات . وهو المطلوب .

والوجه الثالث : إن الثقل يوجب النزول . فإذا كان الثقل موجباً للنزول ، وأنه باق في جميع الأوقات ، امتنع أن يوجب الحركة في أجزاء المسافة . ثم إنه بعينه يوجب السكون في جزء آخر ، من غير تفاوت بين الجزءين البتة . فثبت : أن القول بسكونه باطل . وإذا ثبت هذا ، ظهر أن التفاوت بين الحركة البطيئة والسريعة ، لا يجوز أن يكون لأجل تخلل السكنات .

الوجه الرابع : إنا إذا أخرجنا من مركز الرحى ، إلى محيطه خطاً واحداً . فإنه يجب أن يفرض في ذلك الخط نقط كثيرة . فإذا استدارت الرحى ، ارتسم من كل واحدة من تلك النقط : دائرة . وكل نقطة كانت أقرب إلى المركز . فإن الدائرة المرتسمة منها أصغر ، وكل نقطة كانت أقرب إلى المحيط ، كانت الدائرة المرتسمة منها أعظم .

إذا ثبت هذا ، فنقول : إذا استدارت الرحى . فقد استدارت الدائرة ، التي هي طرفي الرحى ، واستدارت أيضاً الدائرة القريبة من القطب . فإما أن يقال : كلما تحركت الدائرة العظيمة جزءاً ، فقد تحركت الدائرة الصغيرة جزءاً وذلك محال . لأنه يلزم أن يكون مدار الدائرة [الصغيرة مساوياً لمدار الدائرة العظيمة . وهو محال . وإما أن يقال : إن الدائرة[1]] العظيمة تتحرك جزءاً مع أن الدائرة الصغيرة لا تتحرك البتة . وهذا محال أيضاً . لأنه يوجب وقوع التفكك بين أجزاء الرحى . وهو محال . وإما أن يقال : كلما تحركت الدائرة العظيمة ، فإن الدائرة الصغيرة تتحرك حركة أبطء من حركة الدائرة العظيمة . وهذا هو الحق . وإنه يوجب القطع بأن التفاوت بين البطيء والسريع ، ليس لأجل تخلل السكنات . وهو المطلوب .

الوجه الخامس : وهو أن الذي ذكرناه في حركة الرحى ، نذكره في

---

(١) من (ط) .

استدارة الفلك . ويلزم أنه كلما تحركت المنطقة ، فإن الدائرة القريبة من القطب ، قد تحركت بحركة أبطأ [منها[1]] وذلك هو المطلوب .

الوجه السادس : وهو أنا إذا فرضنا فرجاراً ، له شعب ثلاثة . فوضعنا شعبة منه على مركز الدائرة ، والشعبة الثانية على دائرة مدارها خمسون جزءاً ، والشعبة الثالثة على دائرة مدارها مائة جزء . فعندما تتحرك الشعبة الثالثة المحيطة جزءين ، وجب أن تتحرك الشعبة المتوسطة جزءاً واحداً . على [قياس[2]] ما ذكرنا في الرحى وفي الفلك . وذلك يوجب حصول البطء . لا بسبب تخلل السكنات .

الوجه السابع : إنا إذا غرزنا خشبة في الأرض . فإذا طلعت الشمس وقع لها ظل على الأرض ، ثم كلما ازداد ارتفاع الشمس ، انتقص طول الظل . فإما أن يقال : كلما ارتفعت الشمس جزءاً ، انتقص من الظل جزء . وهو محال . لأنه يلزم أن يكون طول الظل ، مساوياً لمدار الفلك . وهو محال . وإما أن يقال : قد ترتفع الشمس جزءاً ، مع أن الظل يبقى بحاله ، ولا ينتقص منه شيء . وذلك محال . وإما أن يقال : كلما ارتفعت الشمس جزءاً ، انتقص من الظل أقل من جزء . وذلك يوجب القطع بأن التفاوت بين السريع والبطيء ، لا يكون بسبب تخلل السكنات .

الوجه الثامن : إن الإنسان العاقل ، قد يمشي مشياً بطيئاً . فلو كان البطء عبارة عن كونه ساكناً في بعض الأحياز ، ومتحركاً في بعضها . فمن المعلوم أن تلك الحركة البطيئة عبارة عن الحركات المختلطة بالسكونات ، لكان ذلك الإنسان قد فعل باختياره في بعض الأحياز حركة ، وفي بعضها سكوناً . [لكن[3]] من المعلوم : أن الفعل الاختياري لا يحصل إلا بالقصد والاختيار .

---

(١) من (ط ، س) .
(٢) من (م) .
(٣) من (ط) .

والفعل الحاصل بالقصد والاختيار ، لا يحصل إلا مع العلم ، بالفعل المقصود ، والأمر المطلوب .

فكان يجب فيمن يمشي مشياً بطيئاً ، أن يعلم بالضرورة : أنه تحرك في الحيز الفلاني ، وأنه وقف في الحيز الفلاني . لأن الفعل الذي فعله بقصده واختياره ، لا بد وأن يكون عالماً بأنه كيف اختاره ؟ وكيف أوجده ؟ ولما لم يكن الأمر كذلك ، بل الذي يمشي مشياً بطيئاً ، يعتقد أنه متحرك في جميع الأحوال ، مع صفة البطء . علمنا : أن البطء في الحركة ، لا يمكن أن يكون لأجل تخلل السكنات .

واعلم : أن ههنا وجوهاً كثيرة ، يستدل بها القائلون بإثبات الطفرة . ونحن ننقلها ، ونبين أنها دالة على أنه قد توجد حركتان خاليتان عن تخلل السكنات ، مع أن إحداهما أسرع من الأخرى . وحينئذ تصير تلك الوجوه كلها دالة على أن البطء ليس لأجل تخلل السكنات . فثبت بهذه الوجوه : أن التفاوت بين الحركة السريعة والبطيئة ، ليس لأجل تخلل السكنات . وإذا ثبت هذا ، فنقول : وجب أن يكون الجسم قابلاً للقسمة إلى غير النهاية ، وأن يكون الزمان أيضاً قابلاً للقسمة إلى غير النهاية . والدليل عليه : أن المتحرك السريع ، إذا تحرك على جوهر واحد ، في قدر من الزمان . ففي مثل ذلك الزمان ، إذا تحرك المتحرك البطيء على جوهر واحد ، لزم أن يكون البطيء مثل السريع . وهو محال . فوجب أن يتحرك المتحرك البطيء في مثل تلك المدة على أقل من الجوهر الواحد . وذلك يوجب انقسام الجوهر . وأيضاً : المتحرك البطيء إذا تحرك على جوهر واحد ، في قدر من الزمان . فالسريع إما أن يتحرك على الجوهر الواحد ، في مثل ذلك الزمان ، أو في أقل منه . والأول [باطل[1]] وإلا لزم أن يكون السريع مثل البطيء . وإنه محال . بقي الثاني وهو أن السريع يتحرك على الجوهر الواحد ، في أقل من الزمان ، الذي يتحرك البطيء فيه على الجوهر الواحد . فثبت : أن السريع والبطيء إذا تساويا في الزمان ، كانت مسافة

---

(١) من (ط ، س) .

البطيء أقل ، فتنقسم المسافة . وأيضاً : السريع والبطيء إذا تساويا في المسافة ، كان زمان السريع أقل ، فينقسم الزمان . وبهذا الطريق يظهر أن المسافة قابلة للقسمة أبداً [وأن الزمان قابل للقسمة أبداً[3]] وهو المطلوب .

فهذا تمام الكلام في تقرير هذه الحجة .

قال المتكلمون : البطء لا يمكن حصوله إلا لأجل تخلل السكنات . والدليل عليه : إنا بينا بالدلائل الكثيرة القاهرة : أنه لا معنى للحركة إلا حصولات متعاقبة ، في أحياز متلاصقة . وإذا ثبت هذا ، فنقول : البطء . إما أن يحصل حال دخول ذلك الشيء في الوجود ، وإما أن يحصل بعد دخوله في الوجود . والأول باطل . لأنا قد ذكرنا الدلائل الكثيرة في بيان أن الشيء الواحد ، يمتنع أن يدخل في الوجود ، على سبيل المهلة والتدريج . بل إنما يدخل في الوجود دفعة واحدة . وإذا كان كذلك ، امتنع حصول البطء والسرعة في هذه الحالة ، وإذا بطل هذا ، بقي أن البطء والسرعة إنما يحصل بعد دخول الشيء في الوجود . فإنه إن بقي ذلك الشيء بعد دخوله في الوجود ، فذلك هو السكون . فيكون حصول البطء لأجل حصول ذلك[1] السكون . وإن كان ذلك الشيء بعد دخوله في الوجود : لا يبقى ، بل يفنى[2] دفعة واحدة ، ويحدث بعده شيء آخر ، بشرط أن يكون حدوثه أيضاً دفعة . فذلك هو السريع ، الذي لا يعقل وجود سريع أسرع منه ، فثبت بما ذكرنا : أن قول من يقول : إنه توجد حركة أسرع من حركة ، لا لأجل تخلل السكنات : مفرع على قول من يقول : إن الحركة عبارة عن الحدوث على سبيل التدريج .

ولما ثبت فساد هذا ، يجب أن نجيب عن الوجوه التي تمسكوا بها .

أما الوجه الأول : وهو قوله : « لو كان بطء الحركات ، لأجل تخلل السكنات ، لوجب أن تكون حركات الفرس الذي يكون شديد العدو ، أقل

(1) مكررة في (م) .
(2) هذا (ط) .
(3) بل لا يفنى (م) .

من سكناته بكثير » فنقول : هـذا مسلم . لا نزاع فيه . **أما قـوله** : « لـو كان الأمـر كذلـك ، لوجب أن لا تـظهـر تلك الحـركـات الكثيـرة ، فيـا بـين تلك السكنات » فنقول : هـذا غير مسلم . وذلـك لأن الحركـات صفات مـوجودة . وأما السكنات فـإنها عبارة عن عـدم الحركـات والأعدام لا تكـون محسوسـة ولا مرئية البتة . وعلى هذا التقدير ، فإن الحركات مرئية محسـوسة ، والسكنـات غير محسوسة البتـة . فلم يلزم ما ذكـرتموه . وهـذا بخلاف مـا إذا اختلطت الأجزاء الموصوفـة بالبيـاض ، بالأجـزاء الموصـوفة بـالسواد ، وكـان الغالب هـو الأجزاء المـوصوفـة بالسـواد . وذلك لأن في هـذه الصـورة : كـلا اللونـين أعني السـواد والبياض محسوساً فيلزم ما ذكرتم . أما ههنا فالحركة محسـوسة[1] . إمـا بالـذات وإما بالعرض . وأما السكون فإنه غير محسوس . فظهر الفرق .

وأما الوجه الثاني : وهـو قولهم : « إن الجسم إذا بلغ في الثقـل ، بحيث صارت [حركاته[2]] عند الهوىّ خالية عن السكنات ، فإذا ازدادا ثقله ، وجب أن تـزداد سرعـة حركـاته . فقـد حصل التفـاوت ههنا في السـرعة والبطء ، لا لتخلل السكنـات » فالجـواب عنه : إن المقتضي إنمـا يعمل عمله إذا كـان الأثر ممكن الحصول . فإذا بلغت الحركة في السـرعة إلى حـد معين ، لا يمكن الـزيادة عليه . لم يلزم من ازدياد الثقـل ، ازدياد السـرعة . فـإن بينتم أن السرعـة تقبل الزيادة أبداً ، حصل مقصودكم . إلا أن هذا هو أول المسألة .

لا يقال : الدليل عليه : وهو أن الثقل الوافي بإيجاب السرعة الخالصـة في الحركة تام لحصول تلك السرعة . فإذا جعل ذلك الجسم أثقل ممـا كان ، فهـذا القدر الزائد من الثقل . لـو انفرد لكـان مستقلاً بـاقتضاء لا المؤثـر . فهو أيضـاً محال . لأن على التقدير الأول يلزم أن يقال : لما جعل الجسم الثقيل ، أثقـل[3] مما كان . فإنه لا ينزل ولا يهوي . وذلك محال . وعلى هذا التقدير الثاني ، يلزم

---

(١) المحسوسة (م) .

(٢) من (م) .

(٣) أثقل . أثقل قيا (م) .

حصول الممكن لا عن مؤثر . وهو محال . ولما بطلت هذه الأجسام كلها ، فحينئذ لا يبقى إلا أن يقال : إنه لما ازداد الثقل ، وجب أن تزداد السرعة في الحركة . وحينئذ يحصل المطلوب .

هذا تمام تقرير هذا الكلام .

ولقائل أن يقول : لا شك أن الأصل متقدم في الوجود على انضمام الزيادة إليه : فبلوغ الجسم في الثقل[1] إلى حيث يجب أن تكون حركاته خالصة عن مخالطة السكنات : متقدم على انضمام الزيادة إليه . ولما كان الأصل متقدماً في الوجود على هذاه الزيادة ، لا جرم [كان[2]] الثقل الحاصل في الأصل ، أولى بالاقتضاء من الثقل الحاصل في الزيادة .

وأما الوجه الثالث : وهو قولهم : « لما كان الثقل موجباً للنزول والهوى . فلم[3] صار بحيث يوجب الحركة في بعض أجزاء المسافة ، ويوجب السكون في البعض الآخر ؟ فنقول : إما أن تثبت كون السرعة أيضاً . فلما اجتمع هذان الثقلان . فالقدر الحاصل من [السرعة[4]] في الحركة . إما أن يحصل بهذين المقدارين من الثقل ، أو يحصل بأحدهما دون الثاني ، أو لا يحصل بواحد منهما ، والأول باطل . لأنه يقتضي وقوع الأثر الواحد بمؤثرين مستقلين بالاقتضاء ، وذلك محال . لأن الأثر [مع][5] المؤثر المستقل بالاقتضاء يكون واجب الحصول . وما يكون واجب الحصول ، كان غنياً عن غيره . فإذا اجتمع على الأثر الواحد : مستقلان مؤثران ، لزم أن يستغني بكل واحد منهما ، عن كل واحد منهما . فيلزم أن يصدق على كل واحد منهما كونه محتاجاً إليه ، وكونه مستغنياً عنه . وإنه محال .

وأما القسم الثاني : وهو أن تقع تلك السرعة بأحد المؤثرين دون الثاني .

---

(١) العقل (م) .
(٢) زيادة .
(٣) فلو (م) .
(٤) من (ط ، س) .
(٥) من (ط ، س) .

فهو أيضاً باطل . لأن كل واحد من الثقلين ، مستقل باقتضاء ذلك القدر من السرعة . فلو ترجح أحدهما على الآخر ، في كونه مقتضياً لذلك الأثر ، لزم رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح . وهو محال[1] .

وأما القسم الثالث : وهو أن يندفع كل واحد منها بالآخر ، ولا يحصل الأثر ، أو يحصل العالم ملاء أو تجوّز حصول الخلاء[2] فيه فإن قلنا : بالملاء فلا شك أن الحجر النازل ، لا بد وأن يخرق اتصال الهواء فيه ، عند نزول الحجر ، ويتصلب . وإذا كان كذلك ، فالهواء إذا تصلب وتلبد ، وقف الحجر ، وإذا وقف زالت تلك الصلابة ، فحينئذ ينزل ولا تزال هذه الأحوال تتعاقب ، وبسببها تتعاقب الحركات والسكنات . وأما إذا أثبتنا داخل العالم ، فعلى هذا التقرير ، لا نقول : العالم كله خلاء . لأنا نرى أن الهواء إذا تموج فقد يبلغ تموج الهواء في القوة إلى حيث يقلع الجبال ، ويهدم الصخور ، ويموج البحار والعدم المحض لا يكون كذلك ، وحينئذ يعود الوجه الذي ذكرناه على تقرير كون العالم ملاء .

نعم . لو قدرنا أحيازاً خالية عن جميع الأجسام . فعلى ذلك التقدير ، وجب أن يبلغ نزول الحجر إلى أقصى درجات السرعة .

وأما الوجوه الأربعة الباقية : وهي حركة الرحى وحركة الفلك وحركة الفرجار ، وحركة الظل[3] ، فالجواب عنها سيأتي بعد ذلك .

وأما الوجه الثامن . فالجواب عنه : أن يقال : لم لا يجوز أن يقال : إن الماشي حصل في أعضائه العجز والإعياء ، فلأجل حصول هذه الحالة ، يتوقف على بعض الأحياز . فإذا توقف قليلاً ، زال ذلك الإعياء ، وعادته القوة ، فيقوى على الحركة ، فلأجل هذا السبب ، يفعل ذلك الفاعل في بعض الأحياز : الحركة ، وفي بعضها : السكون ؟

وههنا آخر الكلام في الجواب عن هذه الكلمات . والله أعلم .

---

(١) وإما محال (م) .
(٢) الملاء (ط) .
(٣) الطول (م) .

الفصل الثالث

في

حكاية وجوه
احتج بها من قال بالطفرة

وهي أيضا صالحة لأن يحتج بها في اثبات أنه قد
توجد حركتان خاليتان عن مخالفة السكنات،
مع أنه تكون إحداهما أشد سرعة من الأخرى.

احتج القائلون بالطفرة بوجوه :

الأول : إنا إذا قدرنا ثلاثة أجزاء متماسة ، على هذه [الصورة[1]] : ○ا ○ب ○ج ثم وضعنا [فوق[2]] طرفه الأيمن جزءاً ، ثم تحرك هذا الخط بكليته ، بحيث دخل الألف مكاناً جديداً ، ودخل الباء في مكان الألف ، ودخل الجيم في مكان الباء . ثم قدرنا : أن عند حركة الألف إلى المكان الجديد ، تحرك ذلك الجزء الفوقاني ، من الألف إلى الجانب الأيمن أيضاً . فهذا الجزء بعد هذه الحركة ، حصل في حيز . فهذا الجزء . إما[3] أن يحصل فوق المكان الجديد الذي دخل الألف فيه ، أو وصل إلى حيز آخر على يمين ذلك الحيز . والأول باطل . وإلا لزم أن يقال : إنه لم يتحرك عن مماسة الألف . لكنا قد فرضناه متحركاً عنها ، فبقي الثاني . فعلى هذا التقدير يكون الجزء الفوقاني ،

(١) من (ط) والدوائر الثلاثة في (م) مكتوب عليهم : ١ ، ٣ ، ٨ .
(٢) من (م) .
(٣) إنما (م) .

قد تحرك في حيزين ، حال ما تحرك [الجزء[1]] السفلاني في حيز واحد .

وعند هذا قال القائلون بالطفرة : إن هذا يدل على القول بالطفرة .

وأما الفلاسفة : فإنهم احتجوا بهذا الكلام على إثبات أمور .

أحدها : إن هذا يدل على أن الزمان قابل للقسمة [أبداً[2]] وذلك لأن في الزمان الذي تحرك الجزء التحتاني في حيز واحد ، فقد تحرك الجزء الفوقاني في جزءين . فيكون ذلك الزمان منقسماً إلى قسمين .

وثانيها : إن هذا يدل على أن المسافة قابلة للقسمة أبداً . وذلك لأن الزمان لما كان منقسماً ؛ وقد تحرك فيه الجزء السفلاني ، في حيز واحد . فالواقع في نصف ذلك الزمان ، هو الحركة على نصف تلك المسافة . فيلزم كون تلك المسافة منقسمة .

وثالثها : إن هذا يدل على أنه قد توجد حركتان خاليتان ، عن مخالطة السكنات . مع أنه تكون إحداهما أسرع من الأخرى . لأن ههنا حركة الجزء التحتاني ، خالية عن مخالطة السكنات . وكذلك أيضاً حركة الجزء الفوقاني خالية عن مخالطة السكنات ، مع أن حركة الجزء الفوقاني ، أسرع من حركة الجزء التحتاني .

فهذه[3] الحجة أفادت هذه المطالب الثلاثة .

الحجة الثانية : أن نقول : ليكن الخط المفروض بحالته الأولى ، وعلى صفته المذكورة . إلا أنه عندما تحركت كلية ، الخط إلى الجانب الأيمن ، تحرك الجزء الفوقاني إلى الجانب الأيسر . فنقول : إن الجزء الفوقاني لما انتقل من مماسة الألف إلى الجانب الثاني . فإما أن يصير ملاقياً للباء أو للجيم . والأول باطل ، لأن على هذا التقدير ، قد دخل الباء في مكان الألف . فالجزء الفوقاني لو بقي

---

(١) من (ط) .
(٢) من (س) .
(٣) لأن هذه الحجة (م) .

ملاقياً للباء ، لزم أن يقال : إنه دخل الباء في مكان الألف . فالجزء الفوقاني لو بقي ملاقياً للباء ، لزم أن يقال : إنه لم يتحرك البتة . لكنا قد فرضناه متحركاً على مضادة حركة الخط الأسفل . ولما بطل هذا ، ثبت : أن الجزء الفوقاني يصير عند هذا الفرض ملاقياً للجيم . فالجزء الفوقاني قد انتقل من الجزء الأول إلى الجزء الثالث ، حال ما انتقل الجزء التحتاني من الجزء الأول إلى الجزء الثاني . وحينئذ تحصل المطالب الثلاثة المذكورة في الوجه الأول .

الحجة الثالثة : [إن[1]] البئر الذي عمقها مائة ذراع . إذا كان في منتصفها خشبة ، وعلق عليها حبل مقداره خمسون ذراعاً ، وعلق بالطرف الآخر من الحبل : دلو . فإذا أرسلنا حبلاً آخر مقداره خمسون ذراعاً من رأس البئر ، وشددنا بالطرف الثاني من هذا الحبل الثاني معلاقاً . فإذا علقنا ذلك المعلاق على طرف الحبل الأول ، ثم جررناه إلى رأس البئر فإن الدلو ينتهي من أسفل البئر إلى أعلاه في الزمان الذي ينتهي المعلاق فيه ، من وسط البئر إلى أعلاه . وذلك يفيد القول بالطفر ، عند من يقول به . أو كون إحدى الحركتين أسرع من الأخرى ، مع خلو كل واحد منها عن مخالطة السكنات .

واعلم : أنا إذا قدرنا بئراً [يكون طولها ، مقداراً ينتهي عند التنصيف ، إلى الواحد . مثلاً : قدرنا بئراً[2]] طوله أربعة وستون ذراعاً . فإذا نصفنا هذا البئر بالخشبة المذكورة بنصفين ، بحيث يكون طول كل واحد من هذين النصفين : اثنين وثلاثين ذراعاً . ثم نصفنا النصف الفوقاني ، وجعلنا في منتصفه خشبة ، بالصفة المذكورة وعلقنا عليه حبلاً ، مقداره ستة عشر ذراعاً ، ثم علقنا على أسفله معلاقاً ، على طرف الحبل الأول ، ثم نصفنا النصف الفوقاني ، بالطريق الذي تقدم . وعملنا بالنصف الباقي ما ذكرناه ، إلى أن ينتهي إلى الذراع الواحد . فإذا أخذنا حبلاً بمقدار ذراع ، وعلقنا على طرفه معلاقاً ، وأرسلناه إلى البئر ، وعلقنا معلاقة بالحبل المشدود بالخشبة الأولى . فإذا

---

(١) من (س) .
(٢) من (م) .

انجر ذلك المعلاق إلى رأس البئر ، انجَر الدلو من أسفل البئر إلى أعلاه . ففي الزمان الذي انتقل المعلاق الأعلى إلى رأس البئر وهو مقدار ذراع انتقل الدلو من أسفل البئر إلى أعلاه ، وهو أربعة وستون ذراعاً .

واعلم : أنا لو فرضنا طول البئر مائة ألف ألف ذراع ، وعملنا العمل المذكور ، فإنه حال ما يتحرك المعلاق الأعلى : شبراً ، فإنه يجب أن ينتقل الدلو من الأسفل إلى الأعلى ، مع كون تلك المسافة مائة ألف ألف ذراع .

وإذا عرفت ذلك ، فهذا يدل على ثبوت المطالب الثلاثة : وهي انقسام المسافة أبداً ، وانقسام الزمان أبداً ، وحصول التفاوت في السرعة والبطء من غير تخلل السكنات .

الحجة الرابعة : إذا فرضنا سفينة تتحرك ، إلى جانب . وفرضنا إنساناً كان في تلك السفينة ، وهو يتحرك إلى ضد حركة السفينة . ففي الزمان الذي تحركت السفينة بمقدار جزء . إن تحرك الرجل بمقدار جزء ، ذهب الزائد بالناقص . فيلزم : أن يبقى الرجل واقفاً في مكانه . وهذا هو السبب في وقوف الكواكب المتحيرة في الرؤية . وأما إن تحرك أكثر ، لزم القول بالطفرة على قول البعض ، والتفاوت في السرعة والبطء على قول الحكماء .

الحجة الخامسة : إن الشمس كلما تطلع ، وصلت الأنوار في الحال إلينا ، دفعة واحدة . والأنوار أجسام . وقطع هذه الأجسام ، هذه المسافة العظيمة ، في هذه اللحظة اللطيفة ، لا يمكن إلا بالطفرة ، أو لأجل أنه لا نهاية لمراتب السرعة .

الحجة السادسة : إنا إذا سددنا الكوة . خرجت الأجزاء النورانية ، دفعة واحدة . وهذا لا يمكن إلا بالطفرة .

فهذه جملة الوجوه المذكورة في هذا الباب .

والقائلون بالطفر يتمسكون بها في إثبات الطفرة ، والقائلون بحصول حركة ، أسرع من حركة أخرى ، مع خلوها عن مخالطة كل السكنات . قد

يتمسكون بها أيضاً . والله أعلم .

وأما القائلون بإثبات الجزء الذي لا يتجزأ : فقد أجابوا عنها :

أما الحجة الأولى والثانية : فقد أجابوا عنها : بأن قالوا : إنها مبنية على أن المتمكن يجوز أن يتحرك ، حال حركة مكانه ، إلى جهة حركة مكانه ، أو إلى خلاف تلك الجهة . وهذا الجواز ممنوع . فلا بد من إقامة الدلالة على الجواز .

وأما الحجة الثالثة : فالجواب عنها : إن حركة المعلاق . لا بد وأن يتخللها السكنات ، وإما أن يذهب ذلك المعلاق يميناً ويساراً . فإن خلا المعلاق عن هذين النوعين ، فلا نسلم إمكان حركة الدلو ، بل ينقطع ذلك الحبل .

وأما الحجة الرابعة : فلا نسلم أن حركة السفينة ، إذا لم يتخللها السكنات . فإن الرجل الجالس فيها ، يمكنه أن يتحرك [والدليل[1]] عليه : أن السفينة إذا تحركت إلى جهة تحركات خالية عن تخلل السكنات . فإذا فرضنا أن الرجل الجالس فيها [إذا تحرك إلى[2]] خلاف جهة السفينة ، بحركته الاختيارية . فمن المعلوم : أن من تحرك إلى جهة ، فإنه يحصل في تلك الجهة . فإذا تحرك إلى جهتين متضادتين : إحداهما بالقصد والاختيار ، والأخرى بتبعية حركة السفينة . فحينئذ يلزم أن يحصل الجسم الواحد دفعة واحدة ، في حيزين مختلفين . وذلك محال .

وأما الحجة الخامسة والسادسة : فالجواب عنهما : أن ذلك بناء على أن النور جسم ، ينفصل من جوهر الشمس ، وينزل إلى هذا العالم ، وذلك ممنوع . بل النور كيفية تحدث من المضيء في القابل المقابل .

---

(١) من (س) .
(٢) من (س) .

الفصل الرابع
في
أنواع أخرى من الدلائل
على نفي الجوهر الفرد المبنية على الحركة

الحجة الأولى : أن نقول : إذا دارت الرحى . فإما أن يقال : مهما تحرك الطوق العظيم جزءاً ، فإنه يتحرك الطوق الصغير جزءاً . وذلك محال . وإلا لزم أن يكون مدار الدائرة الصغيرة ، مساوياً لمدار الدائرة العظيمة . وإما أن يقال : إنه قد يتحرك الطوق [العظيم[1]] جزءاً مع أنه لا يتحرك من الطوق الصغير شيء [البتة[2]] وذلك باطل . لأن هذا يقتضي تفكك أجزاء الرحى بعضها عن البعض .

وذلك باطل لوجوه :

الأول : إن الحس يدل على أن الحجر الصلب ، بل الأملس ، لا يصير عند استدارته ، كالدقيق الذي لا يتصل بعض أجزائه بالبعض .

الثاني : إنا نفرض الكلام في الفلك . وحينئذ يمتنع عليه التفرق والتمزق . لأنا بينا : أن الخرق على الفلك محال . وأيضاً : فإنا نتمسك بقوله تعالى : « وبنينا فوقكم سبعاً شداداً[3] » وإذا كانت الأفلاك أبداً متحركة على الاستدارة ، وكانت [الحركة على[4]] الاستدارة . توجب التفرق والتمزق ،

---

(١) من (س) .
(٢) من (م) .
(٣) النبأ ١٢ .
(٤) من (س) .

وجب أن لا تكون الأفلاك موصوفة بالشدة والإحكام ، وذلك على خلاف نص القرآن . وأيضاً : نتمسك بقوله تعالى في صفة السموات : « فارجع البصر هل ترى من فطور[1] » ؟ ولو كانت الأفلاك متخرقة متمزقة ، لوجب أن تكون كلها خروقاً . وذلك على نقيض قوله تعالى : ﴿ هل ترى من فطور ﴾ ؟

والثالث : إن الإنسان لو وضع عقبه على الأرض ، ثم أدار نفسه على عقبه ، دورة تامة . لزم أن يقال : إنه في تلك الحالة ، تفككت أجزاؤه وتفرقت وتمزقت . والحس يدل على أن ذلك باطل : فإن هذا الإنسان يعلم من نفسه : أنه بقي متصل الأجزاء ، كما كان قبل ذلك . لا سيما وعند المعتزلة : أن افتراق أجزاء البنية يوجب الموت .

الرابع : إن القول بتفكك أجزاء الرحى ، يقتضي أن يقال : إن كل واحدة من تلك الدوائر ، يجب أن يعلم : أنه كم ينبغي أن يسكن ؟ وكم ينبغي أن يتحرك ؟ حتى لا تتغير تلك الأجزاء عن مسامتاتها ومناسباتها ، التي كانت موجودة . ومعلوم : أن أعقل الناس لا يهتدي إلى هذه الحالة ، فضلاً عن أجزاء الحجر ، مع أنها جمادات خالية عن الفهم والإدراك .

إلا أن المتكلمين يقولون : إن إله العالم يحرك كل واحد منها في بعض الأحياز ، ويسكنها في البعض ، على وجه تبقى تلك المسامتات والمناسبات كما كانت . ومثل هذا الفعل من الإله الحكيم غير مستبعد . ولما ثبت بالدليل : أنه لا يجوز أن يقال : إنه عند حركة ، الدائرة العظيمة جزءاً ، تتحرك الدائرة الصغيرة أيضاً جزءاً تاماً . وثبت : أنه لا يجوز أن يقال : عند حركة الدائرة العظيمة جزءاً [لا يتحرك من الصغيرة شيء البتة . بقي أن يقال : إن عند حركة العظيمة[2]] تتحرك الدائرة الصغيرة ، أقل من جزء . وذلك يفيد كون كون المقدار قابلاً للقسمة ، إلى غير النهاية .

واعلم : أن هذه الحجة تقتضي انقسام الزمان والمسافة معاً إلى غير

---

(١) الملك (٣) .

(٢) من (س) .

النهاية . لأن الكبرى إذا قطعت جزءاً ، ففي مثل ذلك الزمان ، قطعت الدائرة الصغرى ، أقل من جزء . فتنقسم المسافة والدائرة الكبيرة . وإذا[1] قطعت مثل المقدار الذي قطعتها الدائرة الصغيرة ، فإنها تقطع مثل ذلك المقدار ، في أقل من ذلك الزمان . فثبت : أن الدائرة الصغرى قاسمة للمسافة ، والكبرى قاسمة للزمان . واعلم : أنه لا يختلف وجه الاستدلال . سواء فرضتم الكلام في استدارة الفلك . بل الكلام ههنا أقوى وأولى ، للوجوه التي تقدم ذكرها .

الحجة الثانية : الخشبة المغروزة في الأرض . عند طلوع الشمس يقع ظلها في جانب المغرب ، وعند ارتفاع الشمس بمقدار جزء ، إما أن ينتقص من الظل بمقدار جزء ، وإما أن لا ينتقص شيء من الظل أصلاً ، وإما أن ينتقص من الظل بمقدار أقل [من جزء[2]] .

والأول باطل . وإلا لزم أن يكون طول الظل ، مثل مدار ربع الفلك الأعظم .

والثاني أيضاً باطل لوجوه :

الأول : إنه لو جاز أن ترتفع الشمس جزءاً ، مع بقاء الظل كما كان . فلم لا يجوز أن ترتفع بمقدار جزءين وثلاثة وأربعة ، مع بقاء الظل كما كان ؟ ومعلوم [أنه[3]] باطل .

والثاني : إن الشمس حين كانت حاصلة في نقطة معينة من ذلك المدار ، فإنه يخرج من مركز الشمس خط على الاستقامة ، ويمر برأس تلك الخشبة ، وينتهي إلى طرف ذلك الظل . فإذا انتقلت الشمس من تلك النقطة إلى نقطة أخرى . فهل يخرج خط آخر من مركز الشمس ، ويمر بالاستقامة على طرف تلك الخشبة ، وينتهي إلى طرف ذلك الظل ؟ فلو قدرنا أن طرف الظل باق بحاله في الوقتين ، لزم أن يحصل للخط المستقيم رأسان ، في الجانب الذي

---

(١) الكبيرة إذا (م ، ط) .
(٢) من (ط ، س) .
(٣) من (ط ، س) .

يتعلق بـالشمس . وذلك محـال . والدليـل عليه : أن النقـطة التي منهـا انشعب الرأسان ، وافترق الخطان . إذا فرضنا قيام خط عليها ، فوجب أن يكون ذلـك الخط قـائماً عـلى هـاتـين الشعبتين ، فيلزم أن تكـون الـزاويتـان الحـادثتـان من الجـانبين : قـائمة . والقـوائم كلهـا متسـاويـة . فيلزم أن يكـون الـزائـد مثـلاً للناقص . وهو محال . ولما بطل القسمان الأولان المذكوران في الـدليل ، ثبت : أنه مهما ارتفعت الشمس بمقـدار جزء ، فـإنه ينتقص من الـظل أقل من جـزء . وذلك يوجب القول بفساد الجزء الذي لا يتجزأ .

الحجة الثالثة : إذا أخذنا فرجاراً ذا شعب ثلاثـة ، ووضعنا رأس الشعبـة الأولى منه على مركز الدائرة ، ورأس الشعبة الثانية منه على محيط دائرة مركبة من خمسين جزءاً ، ورأس الشعبة الثالثة منه على محيط دائرة أخرى محيطة بـالأولى ، مركبة من مائة جزء . ثم نقول : إما أن يقال : مهـما قطع رأس الشعبـة الثالثـة الموضوعة على الدائرة المحيطة المركبـة من مائـة جزء : جـزءاً . فإنـه يقطع رأس الشعبة الثانية الموضوعة على الدائرة المركبة من خمسين جزءاً بتمامـه . وإما أن لا يتحـرك البتة . وإمـا أن[1] يتحرك عـلى أقل من جـزء والأول يقتضي أن تكـون الـدائرة الصغيـرة مسـاويـة للدائـرة العـظيمـة . والثـاني يقتضي انكسـار ذلـك الفرجار . والثالث يقتضي انقسام الجزء .

واعلم : أن هـذه الدلائـل الثلاثـة في الحقيقة : شيء واحـد والاختلاف واقع في المثال .

الحجة الرابعة من الدلائـل المبنية عـلى الحركـة : إنا إذا فـرضنا جـوهرين متماسين ، وفرضنا فوق أحدهما جوهراً . ثم انتقل ذلك الجوهر من مكانه ، إلى الجوهر الثاني . فنقول : هذا الجوهر المتحرك إمـا أن يكون مـوصوفـاً بالحـركـة ، حال بقائه على الجوهر الأول ، أو حال[2] حصوله في الجوهر الثاني . أو يقـال : [إنه[3]] إنما يكون موصوفاً بالحركة فيما بـين هاتـين الحالتـين . والأول باطـل .

---

(١) أن لا (م) .

(٢) الأول وحال (م) .

(٣) من (م) .

لأنه ما دام يكون باقياً على الجوهر الأول ، فهو بعد لم يتحرك . والثاني باطل . لأنه إذا وصل بتمامه إلى ملاقاة الجوهر الثاني ، فقد حصلت الحركة ، وانقطعت . ولما بطل القسمان ، ثبت : أنه إنما يكون متحركاً فيما بين هاتين الحالتين . وذلك يوجب القول بانقسام الجوهر .

الحجة الخامسة : إن الجسم قد يكون ظله مثليه[1] في وقت من السنة فيكون مثله من الظل : ظل نصفه . إذا ثبت هذا ، فنقول : الجسم الذي تكون أجزاؤه وتراً ، يكون ظله شفعاً . فيكون لظله نصف . وقد ثبت : أن نصف ظله ظل نفسه ، فيكون لهذا الجسم : نصف . وحينئذ يلزم انقسام الجوهر الفرد .

واعلم : أن للمتكلمين أن يجيبوا عن الحجة الأولى : فيقولوا : إن هذه الحجة لو صحت ، فإنها توجب كون حجر الرحى ، مركباً من أجزاء لا نهاية لها بالفعل . وذلك محال . فثبت : أن هذه الحجة تنتج نتيجة باطلة ، فوجب القطع بأن هذه الحجة باطلة . وإنما قلنا : إنها توجب كون حجر [الرحى[2]] مركباً من أجزاء لا نهاية لها بالفعل . وذلك لأنا إذا أخرجنا من مركز الرحى إلى محيطه : خطاً . افترض في ذلك الخط نقط[3] غير متناهية ، على مذهب نفاة الجزء . فإذا استدار الرحى ، فإنه يرتسم من كل واحدة من تلك النقط دائرة معينة . وكل دائرة من تلك الدوائر ، كانت أقرب إلى المحيط ، فهي أسرع حركة من التي تكون أبعد منه[4] وإذا كان الأمر كذلك ، فقد اختص كل واحد من تلك الدوائر الممكنة ، بخصاصية معينة . وهي قبول حركة معينة ، بمقدار معين من السرعة والبطء . فإن تلك الحركة بذلك القدر المعين من السرعة والبطء ، لا تقبلها إلا تلك الدائرة . فثبت : أن كل واحدة من تلك النقط قد اختص بخاصية معينة ، ممتنعة الحصول في الآخر . وقد ثبت : أن الاختلاف في

---

(١) مثله (م) .
(٢) من (م) .
(٣) من (م) .
(٤) منها (ط ، س) .

الصفات والأعراض ، يوجب حصول المغايرة بالفعل ، فوجب أن تحصل المغايرة بالفعل بين جميع تلك النقط . فإذا كانت النقط الممكنة فيها غير متناهية بالفعل ، لزم أن يحصل في تلك الدائرة ، أجزاء لا نهاية لها بالفعل .

وإنما قلنا : إن ذلك محال . لأن ما لا نهاية له لا يمكن الحركة من أوله إلى آخره ، في زمان متناه بالفعل . فوجب أن لا تتم تلك الدورة في زمان متناه . وحيث تمت هذه الدورة ، علمنا : أن ذلك باطل . فثبت مما ذكرنا : أن هذه الحجة لو صحت ، لأفادت نتيجة باطلة ، فوجب القطع بأن هذه الحجة باطلة مغالطية .

وإذا ثبت هذا فنقول : ظهر بما ذكرنا : اشتمال هذا الدليل على مقدمة باطلة . فلما تأملنا لم تجد فيه مقدمة يمكن الطعن فيها [إلا[1]] قولهم : « إن القول بتفكك حجر الرحى باطل » فقلنا : إنه لم يثبت بالبرهان بطلانه ، فوجب التزامه لئلا يلزمنا إنكار الدلائل القطعية ، الدالة على إثبات الجوهر الفرد .

والذي يدل على أن التزام هذا الكلام مع كونه مستبعداً في الخيال : ليس بممتنع قطعاً . وجوه :

الأول : إن التقسيم اليقيني [قد دل[2]] على أن المذاهب الممكنة في الأجسام البسيطة ، ليست إلا أحد هذه الثلاثة . وذلك لأنا نقول : هذا الجسم البسيط . إما أن يكون في نفسه مركباً من الأجزاء ، وإما أن لا يكون كذلك بل كان في نفسه شيئاً واحداً ، كما هو عند الحسّ كذلك . فإن كان مركباً . فهو إما أن يكون مركباً من أجزاء غير متناهية ، أو من أجزاء متناهية .

فثبت : أن المذاهب الممكنة في الأجسام البسيطة ليست إلا هذه الثلاثة :

أحدها : قول من يقول : إنها مركبة من أجزاء متناهية .

وثانيها : قول من يقول : إنها مركبة من أجزاء غير متناهية .

---

(١) من (ط ، س) .
(٢) من (ط ، س) .

وثالثها : قول من يقول : إنها في نفسها شيء واحد ، وليس فيه تأليف من الأجزاء ، ولا تركيب من الأبعاض .

إذا عرفت هذا ، فنقول : أما القول بكون الجسم مركباً من أجزاء متناهية . فإنه يلزم عليه القول بتفكك حجر الرحى ، وبتفكك أجزاء الفلك . وهو بعيد جداً . وأما القول بكون الجسم مركباً من أجزاء غير متناهية . فإنه يلزم عليه أن يتحرك المتحرك على أجزاء غير متناهية بالفعل ، في مدة متناهية . وذلك أشد امتناعاً من التزام تفكك حجر الرحى .

وأما القول بأن الجسم البسيط شيء واحد في نفسه ، فهذا يلزم عليه أيضاً : أنواع من المحالات :

فأحدها : ما بينا أن على هذا القول : يلزم أن يكون تقسيم الجسم إعداماً له ، وأن البعوضة إذا وقعت في البحر ، وغرست إبرتها في البحر فيلزم أن يقال : إن تلك البعوضة أعدمت البحر الأول ، وخلقت هذا البحر الجديد . ومعلوم أن التزام هذا ، أشد امتناعاً من التزام تفكك حجر الرحى .

وثانيها : إنا بينا : أن المقاطع التي يمكن حصولها في الخط ، يكون كل واحد منها مختصاً بخاصية معينة ، وهي قبول النصفية والثلثية والربعية ، وسائر ما لا نهاية له من المفاصل . ومع اختصاص كل واحد منها بخاصية معينة ، ممتنعة الحصول في غيره فإنه لا يكون الامتياز حاصلاً بالفعل وذلك أشد امتناعاً من التزام وقوع التفكك في حجر الرحى .

وثالثها : إن القائلين بكون الجسم قابلاً لانقسامات غير متناهية التزموا أن يؤخذ من الخردلة صفائح يغشى بها وجه العرش والكرسي والسموات والأرضين ألف ألف مرة . ومعلوم : أن هذا أشد استبعاداً ، من التزام تفكك حجر الرحى .

ورابعها : وهو أنكم قلتم : إن كل واحد من تلك الانقسامات التي لا نهاية لها ممكن بالفعل ، وسلمتم : أن وجود واحد منها ، لا يمنع من حصول الآخر في الوجود . فيلزمكم أن تسلموا : أن تلك الانقسامات التي لا نهاية

لها . ممكنة بحسب الآحاد ، وبحسب الاجتماع . ثم زعمتم : أن خروجها بأسرها إلى الوجود : ممتنع . فيلزمكم : أن تجمعوا بين النقيضين في الصحة . ومعلوم أن ذلك أعظم في الاستبعاد من التزام وقوع التفكك في حجر الرحى .

وخامسها : إنكم قلتم : « الواقف على طرف العالم لا يميز بين الجانب الذي يحاذي وجهه . وبين الجانب الذي يحاذي قفاه » فإذا قيل لكم : إن هذا مما لا يقبله العقل . أجبتم عنه : بأن هذه النفرة والإنكار من عمل الوهم والخيال . ولما ساقنا الدليل الدال على تناهي الأبعاد إلى التزام ذلك ، فنحن نلتزمه ولا نبالي به . فإن مقتضى الدليل العقلي ، أولى بالقبول من مقتضى الوهم والخيال .

وسادسها : إنكم لما أوجبتم حصول السكون من الحركة الصاعدة والهابطة للحجر ، التزمتم أن تكون الخردلة الصاعدة سبباً لتوقيف الجبل العظيم النازل في الجو . وقلتم : إن هذا وإن كان مستبعداً ، إلا أنه لما ساقنا الدليل [إليه[1]] وجب التزامه .

وسابعها : إنه لما كان مذهبكم : أن الجسم متصل واحد في نفسه ، وليس مركباً من الأجزاء سواء قيل : إنها متناهية أو غير متناهية . لزمكم أيضاً : أن تقولوا : إن الزمان ليس مركباً من الآنات المتتالية . سواء قيل : إنها متناهية ، أو غير متناهية . بل قلتم : الزمان كمّ متصل . وهو متصل واحد ، قابل للقسمة إلى غير النهاية ، فإذا قيل لكم : الزمان عبارة عن الماضي وعن المستقبل . وهما معدومان . وأما الآن فهو طرف الزمان . وهو طرف به يتصل الماضي بالمستقبل . فإن قيل لكم : لما كان الماضي والمستقبل معدومين . فلو جعلنا الآن سبباً لاتصال أحدهما بالآخر ، لزمنا أن نقول : إن أحد المعدومين متصل بالمعدوم الآخر ، بطرف موجود . وذلك باطل . لأن المعدوم نفي محض ، وعدم صرف . فكيف يعقل فيه الاتصال والانفصال ؟ ومعلوم : أن التزام هذا المحال ، أبعد من تفكك الحجر .

---

(١) من (ط) .

فثبت بما ذكرنا : أن مذهبكم : أنكم إذا وجدتم برهاناً عقلياً على صحة شيء . فإذا صار ذلك الدليل معارضاً بشيء مستبعد جداً . التزمتم ذلك المستبعد ، ولا تلتفتون إليه . فكذا ههنا لما دلت الدلائل اليقينية على إثبات الجوهر الفرد ، ثم لزم على إثبات الجوهر الفرد : وقوع التفكك في حجر الرحى ولزم [على[1]] القول بكون الجسم مركباً من أجزاء غير متناهية : محالات أقطع وأشنع من هذا الإلزام . وجب التزامه وترك الالتفات إليه .

فهذا ما عندي من البحث في هذا الدليل .

وههنا سؤال آخر : وهو أن بعض مثبتي الجوهر الفرد ، قال : « القول بتفكك حجر الرحى ، لازم أيضاً على القائلين بنفي الجوهر الفرد . وذلك لأن حجر الرحى ، قد حصلت الدائرة الكبيرة فيه ، وحصلت الدائرة الصغيرة في داخل تلك الدائرة الكبيرة . ولا شك أن المحيط متصل بالمحاط [به[2]] فإذا تحرك المحيط حركة سريعة ، وتحرك المحاط به حركة بطيئة ، لزم تفكك إحداهما عن الأخرى . فثبت : أن القول بالتفكك لازم » .

والمجيب أن يجيب عن هذا السؤال : فيقول : لا نسلم أنه يلزم من كون إحدى الدائرتين أسرع من الدائرة الأخرى ، وقوع التفكك بينهما . وذلك لأن إحداهما وإن تحركت قليلاً إلا أن تلك الحركة القليلة يبقى سمتها مع الشيء ، الذي تحرك كثيراً . كما كان قبل ذلك . ولما بقي السمت بسبب هذا القدر من الحركة . لم يلزم وقوع التفكك . فهذا هو الكلام على هذا الدليل .

وأما الحجة الثالثة : وهي التمسك بحال انتقال الظل فنقول : هذا الإشكال إنما يلزم ، لو قلنا : المؤثر في انتقاص الظل ، هو ارتفاع الشمس . فأما إذا أسندنا ذلك إلى الفاعل المختار . فالإشكال زائل .

وتمام الكلام في المعارضات سبق[3] في دليل الرحى .

---

(١) من (س) .
(٢) من (س) .
(٣) وما سبق (م) .

وههنا وجه آخر في السؤال زائد على ما تقدم وهو أنا نقول : إنا قد دللنا على أن حدوث الشيء على سبيل التدريج : غير معقول ، وكذا عدمه بل الحدوث على سبيل التدريج : عبارة عن حدوث أشياء ، على سبيل التعاقب . والعدم على سبيل التدريج : عبارة عن عدم أشياء على سبيل التعاقب . والشيء الواحد وحدة حقيقية لا يحدث إلا دفعة ، ولا يعدم إلا دفعة . ويستحيل أن يكون الذي عدم قبل ، هو عين ذلك الذي عدم بعد . بل ذلك عدم قبل : شيء . والذي عدم بعده : شيء آخر ، مغاير للأول .

إذا ثبت هذا ، فنقول : إن هذا الظل لا يعدم دفعة في الحس ، وإنما يعدم على التدريج فوجب أن يكون معنى عدمه : هو أنه يعدم منه شيء فشيء . وكل واحد مما عدم في نفسه ، فهو في نفسه شيء واحد ، وإنما عدم دفعة . فإذا كان هذا العدم مستمراً ، وقد دللنا على أن هذا العدم المستمر ، معناه : عدم أشياء على التعاقب والتلاصق . فلو كان هذا الخط الحاصل من الظل منقسماً إلى غير النهاية ، وجب أن يحصل عند عدمه ، عدم أمور متتالية متلاصقة إلى غير النهاية ، وكل واحد منها يقع في آن واحد : فيلزم : تتالي آنات غير متناهية بالفعل . لا سيما لما تعاقبت تلك الآنات ، وتوالت . ويمتنع أن يوجد منها اثنان دفعة واحدة . بل الحاصل هو العدم بعد العدم . وكل واحد من تلك العدمات واقع في الآن ، لزم منه القول بحصول آن بعد آن . وإذا كانت تلك العدمات غير متناهية بالفعل ، لزم أن تكون تلك الآنات غير متناهية بالفعل ، فيلزم أن يكون ما لا نهاية له من الأمور الموجودة بالفعل ، قد وجد ، مع كونها محصورة بين حاصرين . وذلك محال . فثبت بما ذكرنا : [أن القول[1]] بأن عدم ذلك الظل ، عدم واحد متصل : قول باطل . وإنه لو كان الحق أن ذلك الظل يقبل انقسامات لا نهاية لها ، توجب أن يحصل هناك عدمات متغايرة بالفعل لا نهاية لها ، وأن يحصل هناك آنات بالفعل لا نهاية لها ولما كان ذلك باطلاً فاسداً ، علمنا : أن ذلك الظل لا يقبل إلا انقسامات متناهية . وهو المطلوب .

---

(١) من (ط ، س) .

وهذا هو بعينه الجواب عن الفرجار الذي يحصل له شعب ثلاثة .

وأما الحجة الرابعة : وهي قولهم : « الجزء إذا انتقل من جزء إلى جزءآخر ، فإنه لا يكون متحركاً حال بقائه على الجزء الأول . لأنه ما دام كذلك . فإنه بعد لم توجد الحركة ، ولا يكون متحركاً حال [بقائه على الجزء الأول(١)] حصوله على الجزء الثاني . لأنه إذا صار كذلك ، فقد حصلت الحركة وانقطعت وانقرضت . بل إنما يكون متحركاً فيما بين الحالتين » فنقول : هذا باطل . وذلك لأنا نعلم : أن الصورة والصفة قد يكون معدوماً ، ثم يصير موجوداً . فنقول : إنه ما دام يكون معدوماً ، فهو بعد لم ينتقل إلى الوجود ، وإذا صار موجوداً ، فقد حصل الانتقال وانقرض وانقضى ، فوجب أن يقال : إنما يكون منتقلاً من العدم إلى الوجود في الحالة المتوسطة ، بين كونه معدوماً وبين كونه موجوداً . فيلزم على هذا : إثبات حالة متوسطة بين كونه معدوماً وبين كونه موجوداً . ومعلوم أن ذلك باطل . ثم إنه لا جواب عن هذا الخيال ، إلا أن يقال : إنه كان في الآن الأول معدوماً محضاً ، وفي الآن الثاني صار موجوداً محضاً . ولا واسطة بين كونه معدوماً وبين كونه موجوداً . وأن هذا الخيال الحاصل من كونه منتقلاً من العدم إلى الوجود : عمل الوهم وتصوير الخيال ، وليس له حقيقة أصلاً البتة . وإذا ثبت أنه لا بد من المصير إلى هذا الجواب ، في هذا المقام . فهو بعينه جوابنا عما ذكروه من الشبهة . فإنا نقول : الجزء كان مماساً للجزء الأول ، ثم صار مماساً للجزء الثاني . وليس بين هاتين المماستين حالة متوسطة مغايرة لهما في الحقيقة . بل هذه الحالة المتوسطة موجودة في الوهم وفي الخيال . والذي يدل على أن الأمر كذلك : أنه لو حصل بين كون [ذلك(٢)] الجزء مماساً للجزء الأول ، وبين كونه مماساً للجزء الثاني : حالة متوسطة هي الحركة . فنقول : ذلك الجزء عند حصول تلك الحالة المتوسطة . إما أن يكون حاصلاً في حيز معين ، أو يكون حاصلاً في حيز غير معين ، أو لا يكون حاصلاً في شيء من الأحياز أصلاً . فإن كان الأول ، وهو حال كونه

---

(١) سقط (ط ، س) .

(٢) من (ط ، س) .

متحركاً ، كان حاصلاً في حيز معين ، بطل ما يقال : إن الحركة : حالة تحصل قبل حصوله في حيز معين . وأما الثاني فهو باطل . لأن الجزء المعين موجود معين . فحصوله في حيز معين[1] في نفس الأمر محال . وأما الثالث وهو أن يقال : إنه حال كونه متحركاً ، فهو حجم ومقدار . فحصوله لا في شيء من الأحياز محال . فثبت بهذا البرهان القاهر : أنه لا معنى للحركة إلا الحصول الأول في الأحياز محال . فثبت بهذا البرهان القاهر : أنه لا معنى للحركة إلا الحصول الأول في الحيز الثاني ، وأنه إذا توالت هذه الحصولات في الأحياز المتعاقبة ، فذاك هو الحركة . وعند هذا تبطل الشبهة المذكورة بالكلية .

وأما الحجة الخامسة : وهي قولهم : « الجسم قد يكون في وقت من السنة ، ظله مثليه . وإذا كان كذلك ، فمثله من الظل ظل نصفه . فالجسم الذي تكون أجزاؤه فرداً ، وجب أن يكون منقسماً » فجوابه : أن نقول : إذا كان ظله مثليه [فإنما نقول : إن مثله[2]] من الظل ظلّ نفسه ، إذا كان له نصف . أما إذا لم يكن له نصف . فإنا نقول : ظله يساويه مرتين ، ولا نقول : إن مثله من الظل : ظل نفسه . فسقطت هذه الشبهة .

---

(١) غير معين (ط) .
(٢) من (ط ، س) .

الفصل الخامس

في

حكاية أنواع من الدلائل لنفاة الجزء متعلقة بذات الجسم وبكونه متحيزاً

الحجة الأولى : قالوا : قد ثبت في علم المنطق : أن الماهية إذا كانت مركبة من مقومات . فإنه يمتنع العلم بتلك الماهية ، إلا بعد العلم بتلك المقومات [وذلك لأنه لا معنى لتلك الماهية إلا مجموع تلك المقومات[1]] [فوجب أن يكون العلم بتلك الماهية ، موقوفاً على العلم بتلك المقومات[2]] إذا ثبت هذا ، فنقول : لو كان الجسم مؤلفاً من الأجزاء التي لا تتجزأ ، لوجب أن يكون العلم بكون الجسم جسماً وحجماً ومقداراً : موقوفاً على العلم بحصول تلك الأجزاء ، لكن معلوم أنه ليس كذلك . فإن جميع الناس يعلمون كون الأرض والماء جسماً . مع أنهم لا يخطر ببالهم كونها مؤلفة من الأجزاء التي لا تتجزأ . فثبت : أن هذه الأجسام يمتنع كونها مؤلفة من الأجزاء التي تتجزأ . فهذا تمام [هذا[3]] الدليل .

الحجة الثانية : قالوا : « الجوهر الفرد . إما أن يكون له قدر من الطول والعرض ، وإما أن لا يكون كذلك ، فإن كان الأول كان منقسماً لا محالة . وإن كان الثاني فعند ضم بعضها إلى البعض ، وجب أن لا يحصل[4] الطول

---

(١) من (ط ، س)

(٢) العبارة مكررة في (م) .

(٣) من (ط ، س) .

(٤) يتحصل (م) .

والمقدار . لأن عند انضمام بعضها إلى البعض [إن[1]] حدث الطول والعرض فيها ، صار عند الانضمام ، كل واحد منها طويلاً عريضاً ، فيعود الإلزام . وإن لم يحدث الطول والعرض[2] عند الانضمام ، فحينئذ لم يحدث المقدار ، ولم يحدث الطول والعرض البتة . فوجب أن لا يحصل للمجموع حجم ومقدار . وذلك باطل .

والجواب عنه : إن هذا أيضاً وارد عليكم . لأن عندكم : الجسم مركب من الهيولى والصورة . ثم إن الناس يتصورون كون الأرض جسماً ، وكون الماء جسماً مع الشك في كونها مركبة من الهيولى والصورة . فثبت : أن الذي أوردوه علينا ، وارد عليهم أيضاً .

فإن قالوا : العلم بكون الجسم مركباً من الهيولى والصورة : علم بديهي ضروري ، حاصل لجميع العقلاء . والدليل عليه : أن كل من أراد أن يخبر عن ماهية الجسم ، وأن يذكره بصفته الحقيقية . قال : إنه الجوهر الذي يمكن فرض الأبعاد الثلاثة [فيه . ولا شك أن هذا الكلام إشارة إلى معقولين : أحدهما : الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة[1]] والثاني : نفس تلك الأبعاد الثلاثة . فثبت : أن صريح العقل قضى ههنا بوجود قابل ، وبوجود مقبول : فالقابل هو الجوهر ، والمقبول هو الأبعاد الثلاثة . ولا معنى للهيولى إلا لقابل ، ولا معنى للصورة إلا الأبعاد الثلاثة المقبولة . فثبت : أن صريح العقل حاكم بأن الجسم مركب من الهيولى والصورة .

قلنا : [هذا مدفوع . لأن تعريف الجسم بأنه الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة : كلام[2]] ذكره بعض الفلاسفة . وأما الباقون فإنهم قالوا : ماهية الجسم ماهية متصورة بنفسها ، غنية عن التعريف ، وليس لها حقيقة إلا هذا الحجم ، وإلا هذا الامتداد . فثبت : أن على هذا القول فالكلام الذي عولوا عليه ساقط .

---

(١) من (ط ، س) .
(٢) والعرض فيها صار عند (م) .

ثم نقول : الجواب عنه : إن كل واحدة منها مقوم لماهية الجسم ، من حيث إنه شيء له حجم ومقدار وأما إذا اعتبرناه من حيث إنه شيء مغاير للجزء الآخر ، فهو بهذا الاعتبار ليس مقوماً لماهية الجسم ، ولا يمتنع في العقل أن يكون شيء له اعتباران . وهو بأحد الاعتبارين مقوم لماهية الشيء ، وبالاعتبار الثاني لا يكون مقوماً لتلك الماهية . وإذا ثبت هذا ، فنقول : إذا اعتقدنا في جسم : كونه جسماً . فنحن نعرف أنه جسم من أوله إلى آخره . فأما الأجزاء الحاصلة فيه : مئة ، أو مئتا ألف . فهذا الاعتبار غير داخل في تقويم ماهية الجسم . فلا يجب من العلم بماهية الجسم : العلم بكمية هذا العدد .

والجواب عن الحجة الثانية : إن كل واحد من الأجزاء وإن لم يكن في نفسه طويلاً إلا أنه إذا انضم إليه غيره ، صار طويلاً . كما أن كل واحد من حبات الحنطة وإن لم يكن في نفسه مَنا واحداً إلا أن مجموعها يصير مَنّا . فكذلك ههنا . والله أعلم .

الفصل السادس
في
الدلائل المستنبطة من
الهندسة على نفي الجوهر الفرد

اعلم : أن المسطحات . إما أن تكون دوائر ، أو مضلعات . وأول المضلعات هو المثلث ، ثم المربع . وهكذا يمر على وفق مراتب الأعداد .

فلنبدأ بذكر الدائرة والكرة : فنقول : ذكروا : أن الدليل دل على إمكان وجود الدائرة والكرة . ومتى صح القول بهما ، وجب القول ببطلان الجوهر الفرد . فنفتقر في تقرير هذا الدليل ، إلى بيان مقامين : **الأول** : أن القول بصحة الدائرة والكرة حق . **والثاني** : أنه متى كان القول بالدائرة والكرة حقاً ، كان القول بالجوهر الفرد باطلاً .

أما المقام الأول . وهو إثبات الكرة والدائرة . فللفلاسفة فيه طريقان : تارة يقيمون الدلالة على إثبات القول بالدائرة . وإذا ثبت القول بالدائرة ، لزم منه إثبات القول بالكرة . وتارة يعكسون هذا الطريق ، فيقيمون الدلالة على إمكان وجود الكرة . وإذا ثبت القول بإمكان الكرة ، لزم منه القول بإثبات الدائرة .

أما الطريق الأول : فتقريره : أنا نقيم الدلالة على إثبات الدائرة . ثم إذا بينا بالدليل ثبوتها فحينئذ فرعنا على إثباتها ، القول بإثبات الكرة . فنقول : الذي يدل على إمكان وجود الدائرة : وجهان :

الأول : إنا نتخيل بسيطاً مستوياً ، ونتخيل خطاً مستقيماً متناهياً في ذلك البسيط ، ونتخيل إحدى نهايتي ذلك الخط ثابتة ، ونتخيل جميع ذلك الخط متحركاً في ذلك البسيط ، حول تلك النهاية الثابتة ، إلى أن يعود إلى الموضع الذي منه بدأ بالحركة . فحينئذ يحدث من هذه الحركة دائرة . لأن رأس الخط إذا تحرك على الاستدارة ، إلى أن عاد إلى موضعه الأول . فلا شك أن طرفه المتحرك ، قد تحرك على مسافة ما . فتلك المسافة طول ما . والنقطة لا مساحة لها . فتلك المسافة التي تحركت عليها النقطة ليس لها عرض . فهي إذن خط محيط بذلك السطح . والنهاية الثابتة الساكنة من هذا الخط المستقيم ، هي حاصلة في وسط هذا السطح المستدير . وكل الخطوط المستقيمة الخارجة من ذلك الوسط إلى ذلك المحيط : متساوية . لأن كل خط يخرج من ذلك الوسط ، إلى ذلك المحيط . فإنه ينطبق عليه الخط الفاعل للدائرة بحركته . والأشياء المتساوية لشيء واحد : متساوية . فثبت : أن هذا الشكل دائرة ..

الوجه الثاني في إثبات الدائرة : ما ذكره الشيخ « أبو علي بن سينا » في « الشفاء » و « النجاة » فقال : « نفرض جسماً ثقيلاً رأسه أعظم قدراً من أصله . ونفرض كونه قائماً على بسيط مسطح قياماً مستوياً . ولا شك أن هذا الذي فرضناه : أمر ممكن الوجود . لأنه لما كان ثقل الجانب الأعلى ، متساوياً من كل الجوانب . فحينئذ لا يكون بأن يميل إلى بعض الجوانب ، أولى بأن يميل إلى الباقي . لأن الثقل الموجب للنزول حاصل في جميع الجوانب على السوية . فإن حصل الميل إلى جانب واحد مع هذا الغرض ، لزم الترجيح من غير مرجح . مع أنه محال . وإذا امتنع هذا القسم ، لم يبق بعده إلا أنه يبقى واقفاً في الهواء . ثم لنفرض في هذا الجسم أنه زائل عن الاستقامة ، حتى سقط . فههنا لا يخلو . إما أن يقال : إنه حال نزوله . بقيت النقطة التي في أسفل ذلك الجسم : مماساً للموضع الذي كان مماساً له حال وقوفه ، أو يقال : إنه بقيت في هذه الحالة تلك المماسة . فإن كان الأول لزم أن يقال : إن كل نقطة مفروضة في رأس ذلك الجسم ، فقد فعلت ربع دائرة . وذلك يفيد المطلوب . وإن كان الثاني ، فنقول : تلك النقطة . إما أن يقال : إنها انجرت على ذلك السطح ،

أو يقال : إن حال نزول الطرف الأعلى إلى [الجانب الأسفل ، فإن الطرف الأسفل : تحرك إلى الجانب الأعلى . والقسم الأول باطل[1]] لأن تلك الحركة لو حصلت . لكانت إما أن تكون طبيعية أو قسرية أو إرادية . والأول باطل . لأن هذا الجسم ثقيل . والجسم الثقيل لا تكون حركته الطبيعية : الانجرار على السطح . والثاني أيضاً باطل . لأن هذا القاسر ليس إلا نزول الطرف الأعلى منه إلى الأسفل . وهذا المعنى لا يوجب انجرار الطرف الأسفل على السطح . فإن هذا القسم إنما حصل من حيث أن النصف الأعلى من هذا الجسم متصل بالنصف الأسفل منه ، اتصالاً قوياً مانعاً من الانفصال . وهذا يقتضي أن يقال : إن النصف الأعلى ، إذا أخذ في النزول ، فإنه يأخذ النصف الأسفل في الصعود . وعلى التقدير ، فإن هذا الجسم ينقسم في الوهم إلى قسمين . فالنصف[2] الأعلى ينزل من الأعلى إلى الأسفل طبعاً ، والنصف الأسفل إلى الأعلى قسراً . وبين القسمين حد معين ـ هو مركز للحركتين ـ وكل واحد من النصفين قد فعل بحركته قوساً من الدائرة . وذلك يقتضي أن يكون القول بالدائرة أمر ممكن الوجود . فثبت بهذين الوجهين : أن القول بالدائرة حق صحيح . وإذا ثبت هذا ، فنقول : وجب أن يكون القول بالكرة حقاً . وذلك لأنا إذا أخذنا نصف دائرة ، وأثبتنا خط القطر بين نقطتين هما القطبان ـ وأدرنا القوس حتى تعود إلى موضعها الأول ، فحينئذ تحصل منه الكرة . ولما كان جميع ما فرضناه أمراً ممكناً ، وثبت أن اللازم على الممكن ممكن ، ثبت : أن القول بالكرة أمر ممكن . فهذا هو الطريق الأول .

وأما الطريق الثاني : فهو أنا نبين : أن الكرة ممكنة الوجود في نفسها ، ثم نبين : أن الكرة لما كانت ممكنة الوجود ، كانت الدائرة أيضاً ممكنة الوجود . وتقريره : أن نقول : : **الدليل على وجود الكرة :** أنه لا شك في وجود الجسم والجسم إما بسيط ، وإما مركب . فإن كان بسيطاً ، فلا بد له من [شكل[3]]

---

(١) من (م) .
(٢) فإن النصف (ط ، س) .
(٣) من (ط ، س) .

بسيط تقتضيه طبيعته البسيطة . ومقتضى البسيط شيء واحد ، متشابه الأجزاء ، وما سوى الكرة من الأشكال لا يكون متشابه الأجزاء . فإن المضلعات يكون جانب منها زاوية ، وجانب آخر خطاً ، وجانب آخر سطحاً . وأما الكرة فإنها شكل متشابه الأجزاء[1] ، فوجب أن يكون شكل البسيط هو الكرة . وأما إن كان الجسم مركباً ، فهذا المركب إنما تركب عن البسائط . فالبسيط موجود . وحينئذ يعود الكلام الأول . فثبت بما ذكرنا : أن الكرة موجودة . وإذا ثبت القول بوجود الكرة ، لزم الاعتراف بوجود الدائرة . لأن الكرة إذا قطعت قطعاً مستقيماً ، فإنه لا بد وأن تحصل الدائرة من موضع القطع . فهذا تمام الكلام في إثبات الكرة والدائرة .

وأما المقام الثاني فهو في بيان أنه لما كان القول بالدائرة والكرة حقاً ، كان القول بالجوهر الفرد باطلاً . فتقريره من وجوه :

الأول : إنا إذا فرضنا خطاً مستقيماً ، مؤلفاً من أجزاء لا تتجزأ . فنقول : إن هذا الخط يمتنع جعله دائرة . وإذا امتنع جعل هذا الخط دائرة ، امتنع تحصيل الدائرة . أما بيان المقام الأول . فالدليل عليه : إنا إذا أدرنا ذلك الخط ، بحيث تصير بواطنها في داخل الدائرة ، متلاقية . فإما أن تكون ظواهرها من الخارج متلاقية ، وكانت ظواهرها أيضاً كذلك متلاقية . وجب أن تكون مساحة باطن هذه الدائرة ، مساوية لمساحة ظاهرها . ثم إذا وضعنا على كل واحد من تلك الجواهر . جوهراً آخر من الخارج . حتى حصلت دائرة أخرى محيطة بالأولى . فنقول : بواطن هذه الدائرة المحيطة ، منطبقة على ظواهر تلك الأولى . وقد كانت ظواهر تلك الأجزاء متلاقية ، فوجب أن تكون بواطن هذه الدائرة المحيطة متلاقية . وإذا كانت بواطنها متلاقية ، وجب أن تكون ظواهرها أيضاً متلاقية . وعند هذا نقول : إن ظواهر الدائرة المحيطة ، مساوية لبواطنها ، التي هي مساوية لظواهر[2] الدائرة الداخلة ، التي هي مساوية لباطنها . فيلزم : أن يكون ظاهر الدائرة المحيطة ، مساوياً لباطن الدائرة

---

(١) الأعلى (م) .

(٢) الظاهر (م) .

الداخلة . ثم إنا نفرض أن دائرة ثالثة أحاطت بتلك الثانية . وهكذا يحيط بكل دائرة أخرى ، حتى يبلغ ذلك الثخن إلى أن يصير مساوياً لثخن العرش والكرسي ، مع أنه لا يزيد عدد أجزائها على عدد أجزاء [الدائرة[1]] الصغيرة الأولى . ومعلوم أن ذلك باطل . وهذه المحالات إنما تلزم من قولنا : إنا لما جعلنا ذلك الخط المركب من الأجزاء التي لا تتجزأ: دائرة . فإنه كما صارت [بواطنها في داخل الدائرة متلاقية ، فكذلك صارت[2]] ظواهرها خارج الدائرة متلاقية . ولما كان المحال إنما لزم من هذا الغرض ، علمنا أنه باطل . فبقي القسم الثاني : وهو أن يقال : بواطنها صارت متلاقية ، وأما ظواهرها فما صارت متلاقية ، بل بقيت متباعدة متباينة .

وإذا ثبت هذا ، فنقول : إن هذا يبطل القول بالجوهر الفرد من وجهين :

الأول : إن تلك الأجزاء لما صارت بواطنها متلاقية متماسة ، وبقيت ظواهرها متباعدة متباينة . فمن المعلوم : أن الأشياء المتلاقية مغايرة للأشياء المتباعدة . فوجب كون تلك الأجزاء منقسمة .

والثاني : إن كل واحد من تلك الفرج . إما أن يتسع لجوهر فرد ، أو لا يتسع له . والأول يوجب القسمة . لأن تلك الأجزاء لما كانت متلاقية من بعض الجوانب ، وكانت متباعدة من جانب آخر ، وكانت تلك الفرجة بحيث يدخل فيها جوهر واحد . فحينئذ يكون هذا الجوهر أصغر من تلك الجواهر التي تلاقت بواطنها وتباعدت ظواهرها . والشيء الذي يوجد ، ما يكون أصغر[3] منه : يكون منقسماً .

وأما القسم الثاني : وهو أن كل واحد من تلك الفرج ، لا يتسع للجوهر الواحد . فحينئذ يكون كل واحد من تلك الفرج ، أصغر من الجوهر الفرد .

---

(١) من (ط ، س) .
(٢) من (ط ، س) .
(٣) أصغر عما منه كان منقسماً [الأصل] .

فيكون الجوهر الفرد منقسماً . فهذا كله لبيان [أن[1]] الخط المركب من الأجزاء التي لا تتجزأ لا يمكن جعله دائرة . وإذا ثبت هذا ، وجب أن يمتنع[2] تحصيل الدائرة مطلقاً . لأن على القول بالجوهر الفرد ، لا معنى للجسم ، إلا خطوط مضمومة بعضها إلى بعض . فلما كان واحد منها مانعاً من تكوين الدائرة ، لزم أن تكون الدائرة ممتنعة عقلاً فظهر بما قلنا : إن الدائرة والكرة : ممكنة الوجود . وثبت : أنه يلزم من وجودهما ، بطلان القول بالجوهر الفرد . فيلزم : أن يكون القول بالجوهر الفرد : باطلاً .

الوجه الثاني في بيان أنه يلزم من القول بالكرة والدائرة نفي الجوهر الفرد : هو أنا إذا وضعنا جوهراً فرداً . فإن ألصقنا بيمينه أو بيساره : جزءاً . حصل منه خط ممتد من اليسار إلى اليمين . وإن الصقنا بأسفله أو بأعلاه جزءاً ، حصل منه خط ممتد من الأعلى إلى الأسفل . ولا تحصل الدائرة والكرة البتة . فثبت : أن الدائرة لا تحصل إلا إذا اتصل أحد الجزءين بالآخر ، فيما بين الجانب [الأيمن[3]] والجانب الأسفل . وكلما كانت الدائرة أوسع ، كان الميل إلى الجانب الأيمن أكثر ، وكلما كانت الدائرة أضيق ، كان إلى الجانب الأسفل أكثر . ولما كان لا نهاية لمراتب الدائرة في الضيق والسعة ، فكذلك لا نهاية لمراتب ذلك الميل . وذلك يوجب انقسام ذلك الجزء إلى أقسام لا نهاية لها .

الوجه الثالث في بيان أنه يلزم من القول بالدائرة والكرة ، حصول القسمة : وهو أنا إذا فرضنا دائرة فوضعنا [فوق[4]] كل جزء منها جزءاً آخر . فحينئذ تحصل دائرة ثانية مساوية للأولى في السعة . ويصير ذلك سبباً لحدوث الإسطوانة ، لا لحدوث الكرة . فثبت : أن الكرة لا تحصل إلا إذا وضعنا على متصل كل جوهرين[5] من الدائرة ، جوهراً من الدائرة الثانية . حتى تكون

---

(1) من (ط ، س) .
(2) يتسع (م) .
(3) من (ط ، س) .
(4) من (ط ، س) .
(5) الجوهرين (م) .

الدائرة الثانية أصغر مداراً من الدائرة الأولى ، حتى تصير سبباً لحدوث الكرة . ومتى وقع الجزء الواحد على متصل الجزءين ، لزم القول بالقسمة .

الوجه الرابع من الوجوه المبنية على إثبات الكرة والدائرة : أن نقول : كل واحد من هذه الأجزاء[1] : متحيز وحجم . وكل متحيز فهو متناه . وكل متناه فإنه يحيط به حد واحد [أو حدود[2]] والذي يحيط به حد واحد هو الكرة . والذي يحيط به حدود هو المضلعات . فكل واحد من هذه الأجزاء . إما كرة وإما مضلع . فإن كان كرة لزم القول بكونه منقسماً . لأن الكرات إذا ضم بعضها إلى بعض ، حصلت الفرج فيما بينها ، ويكون كل واحد من تلك الفرج ، أصغر من تلك الأجزاء . وكلما وجد شيء أصغر منه ، كان منقسماً . فوجب كون تلك الأجزاء منقسمة . وأما إن كانت مضلعة ، كان القول بقبولها للقسمة أقوى . لأن جانب الزاوية يكون لا محالة أضيق وأقل حجماً ، من جانب الضلع . وما كان كذلك ، كان منقسماً . فثبت أن كل واحد من تلك الأجزاء . إما أن يكون كرة وإما أن يكون مضلعاً . وثبت أن على كلا التقديرين : وجب كونه قابلاً للقسمة . فيلزم القطع بكون تلك الأجزاء قابلة للقسمة . وهو المطلوب .

الوجه الخامس من الوجوه المبنية على القول بالدائرة والكرة : إنا إذا أخرجنا خطاً مستقيماً ، وأخرجنا من طرفه قوساً من دائرة . فكلما كانت الدائرة أوسع ، كانت الزاوية الحادثة من ذلك الخط المستقيم ، ومن قوسي تلك الدائرة أوسع . وإذا كان لا نهاية لمراتب اتساع الدائرة ، وجب أن يقال : إنه لا نهاية لمراتب اتساع تلك الزاوية . ثم إنها مع انقسامها إلى الأقسام التي لا نهاية لها ، تكون أقل من القائمة الواحدة . وهذا يقتضي أن يكون قبول الزاوية القائمة لانقسامات لا نهاية لها ، يكون بطريق الأولى[3] . وأيضاً : كلما كانت الزاوية الحادثة ، من قطر الدائرة [ومن القوس أوسع ، كانت الزاوية الحادثة من حدة

---

(١) الأحياز (م) .
(٢) من (ط ، س) .
(٣) الأول (م) .

الدائرة[1]] ومن العمود القائم على طرف ذلك القطر أضيق . وإذا كان لا نهاية لمراتب اتساع الزاوية الأولى ، فكذلك لا نهاية لمراتب ضيق الدائرة الثانية .

فهذا جملة الوجوه المستنبطة من القول بالكرة والدائرة ، الدالة على أن القول بالجوهر الفرد باطل . والله أعلم .

---

(١) من (ط ، س) .

الفصل السابع
في
النظر في أن الدلائل المذكورة في إثبات الدائرة والكرة هل هي صحيحة قوية أم ضعيفة واهية؟

اعلم : أن الكلام في هذا الفصل يقع على نوعين :

أحدهما : بيان أن دلائلهم في إثبات الدائرة والكرة ضعيفة .

والنوع الثاني : إقامة الدلالة على أن القول بالدائرة والكرة باطل .

أما النوع الأول : فنقول : لا نسلم صحة شيء من الوجوه التي ذكرتموها في إثبات الدائرة والكرة . أما الوجه الأول وهو قولكم : « إنا نسكن طرف الخط المتناهي ، ثم إنا نديره حتى يرجع إلى موضعه الأول ، وحينئذ يرتسم من رأسه دائرة » . فنقول : هذا الدليل إنما يتم لو ثبت أنه يمكن بقاء أحد طرفيه ساكناً ثابتاً في جميع زمان حركة ذلك الخط وأنتم ما ذكرتم دليلاً على أن ذلك ممكن . وإذا لم يثبت بالدليل صحة هذه المقدمة ، بقي دليلكم باطلاً .

واعلم : أن جميع مباحث الهندسة مفرعة على أصول أربعة : الدائرة . والكرة . والمخروط . والأسطوانة .

والمهندسون إنما أقاموا الدلالة على صحة هذه الأصول الأربعة بهذا الطريق : أما الدائرة فقد أثبتوها بحركة كلية الخط ، حال بقاء أحد طرفيه ساكناً . وأما الكرة فقد أثبتوها بحركة نصف الدائرة ، حال كون القطر ساكناً . ويقرب من إثبات الكرة : إثبات الشكل البيضي والشكل العدسي . وهم أثبتوا الشكل البيضي بحركة ما يكون أقل من نصف الدائرة على قطره الأطول ، مع

بقاء ذلك القطر ساكناً . وأثبتوا الشكل العدسي بحركة ما يكون أعظم من نصف الدائرة ، مع بقاء ذلك القطر ساكناً . وأثبتوا المخروط بالمثلث الذي يكون قائم الزاوية . ثم فرضنا سكون أحد الأضلاع المحيطة بتلك القائمة ، وحركة سائر الأضلاع ، حتى يعود إلى وضعه الأول . وأثبتوا الإسطوانة . بما إذا ارتفعت الدائرة ، وانخفضت ، حال بقاء مركزها على الخط المستقيم .

فهذه الأشياء التي هي أصول الهندسة ، وعليها تتفرع جميع مباحثهم . إنما أثبتوها بهذا الطريق . ثم إنه لم يثبت بدليل إقناعي ، فضلاً عن كلام برهاني : أنه يمكن بقاء تلك النقطة ساكنة ، حال حركة ذلك الخط ، أو حال حركة ذلك المثلث . والعجب العجيب من هؤلاء المهندسين : يسمون هذا الطريق : بالهندسة المتحركة . ولو احتاجوا في إثبات فرع ضعيف خسيس من فروع الهندسة ، إلى ذكر هذه المقدمة ، لحكموا بضعيف ذلك الكلام وبخساسته . ثم إنهم أثبتوا الأصول المعتبرة في هذا العلم ، بهذا الطريق الخسيس الضعيف .

وأيضاً : العجب العجيب من « أقليدس » فإنه في المقالة الخامسة اشتغل بإقامة البرهان على أن نسبة المقدارين المتساويين إلى مقدار ثابت ، يجب أن تكون متساوية . مع أن العلم بصحة هذه القضية : علم ضروري لأنه لا معنى للنسبة إلا كمية أحد المقدارين عند المقدار الثاني . فإذا فرضنا المقدارين متساويين كانت كمية أحدهما عند المقدار الثالث ، أعظم من نسبة المقدار الأصغر إلى ذلك الثالث . وذكر في تقريره : برهاناً غامضاً . مع أن العلم بصحة هذه القضية : علم ضروري . لأنه لما كان أحدهما أعظم من الثاني ، كانت كمية ذلك الأعظم عند ذلك الثالث [أعظم من كمية ذلك الأصغر عند ذلك الثالث[1] »] ثم بين عكس هاتين القضيتين بالبرهان ، في شكلين آخرين[2] ثم بين أنه إذا كانت نسبة الأول إلى الثاني كنسبة الثالث إلى الرابع ـ

---

(١) من (ط) .
(٢) أخرى (م) .

التي هي كنسبة الخامس إلى السادس ـ وجب أن تكون نسبة الأول إلى الثاني كنسبة الخامس إلى السادس . وهذه القضية أيضاً بديهية . لأن العلم بأن الأشياء المتساوية لشيء واحد : متساوية : علم ضروري بديهي .

إذا عرفت هذا ، فنقول : إن « أقليدس » اشتغل بإقامة البراهين الغامضة على تصحيح هذه القضايا ، التي هي معلومة الصحة بالبديهة . ثم [لما[1]] آل الأمر إلى إثبات الدائرة والكرة والمخروط والأسطوانة : اكتفى في إثباتها بهذه الهندسة المتحركة ، التي اتفقوا على أنها لا تفيد إلا الخيال الضعيف ، فضلاً عن اليقين . وذلك يدل على وقوع التقصير العظيم في هذه الصناعة . حيث ذكروا البرهان في إثبات قضايا غنية عن البرهان ، وأهملوا ذكر البرهان في إثبات قضايا لا سبيل إلى إثباتها ، إلا بالبرهان .

وأما الحجة الثانية : وهي قولهم : « الجسم الواقف في الهواء إذا نزل . فإنه يرتسم من حركة الطرف الفوقاني منه قوس دائرة » فنقول : هذا مسلم . لو ثبت [أن[2]] في هذه الحالة بقي الطرف الأسفل منه في موضعه[3] الأول ، ولم ينجر على السطح . أما قوله : « لو انجر على السطح ، فذلك الانجرار إما أن يكون طبيعياً أو قسرياً » قلنا : لم لا يجوز أن يكون قسرياً . إلا أن السبب القاسر لحصول هذه الحالة ، غير معلوم على التفصيل ؟ ألستم قد ذكرتم : أن بين الحركة الصاعدة والهابطة ، لا بد من حصول السكون . وأن ذلك السكون يوجب وقوف[4] الجبل في الهواء ؟ وقلتم : « إن الدليل لما أوجبا[5] القول به ، وجب التزامه ، وإن كنا لا نعرف سببه بعينه . فكذا ههنا . لم لا يجوز أن يقال : إن الجسم الواقف في الهواء إذا سقط . ففي حال سقوطه يجب أن ينجر طرفه الأسفل على السطح ، وإن كنا لا نعرف الموجب لذلك الانجرار على التفصيل ؟ » .

---

(١) من (ط) .
(٢) من (م) .
(٣) موضعها (م ، ط) .
(٤) وقوع (م) .
(٥) وجب (م) .

وأما الحجة الثالثة : وهي قولهم : « شكل البسيط يجب أن يكون هو الكرة » فنقول : هذه الحجة منقوضة بأشياء .

أولها : إن الفلك الممثل ، إذا انفصل عنه فلك خارج المركز ، فإنه ينفصل من الفلك الممثل : متممان .

. أحدهما : من خارج الفلك الخارج المركز . والثاني : في داخله . ومعلوم أن طبيعة كل واحد من هذين المتممين : طبيعة بسيطة مع أنه في أحد الجانبين في غاية الثخن ، ومن الجانب الثاني [في[1]] غاية الرقة . فههنا البسيطة اقتضت أثراً غير متشابه في كل الجوانب .

وثانيها : إن الفلك جرم بسيط . ثم إن الكوكب وقع في بعض جوانبه دون البعض . فالطبيعة بسيطة ، والأثر غير متشابه .

وثالثها : إن الفلك [طبيعة[2]] بسيطة . مع أن تلك الطبيعة ، اقتضت[3] حصول الشكل المقبب في الخارج ، وحصول الشكل المقعر في الداخل . وهما أثران مختلفان . وأيضاً : السطح الخارج يكون أعظم مقداراً من السطح الداخل . فالبسيطة واحدة ، والآثار مختلفة .

ورابعها : إن الأجسام إما أن تكون بسيطة أو مركبة . أما البسائط فإن جزءها يكون مساوياً لكلها ، في تمام الماهية . فلو كانت تلك الطبيعة موجبة للشكل الكروي[4] ، لزم أن يكون شكل كل واحد من الأجزاء المفترضة فيه ، هو الكرة . ولو كان الأمر كذلك ، لزم وقوع الخرق في جميع الأجسام المحسوسة .

لا يقال : الجسم شيء واحد في نفسه . فطبيعته اقتضت حصول الشكل الكروي لذلك المجموع . وأما الجزء فإنما افترض بعد ذلك ، وحصول

---

(1) من (ط) .
(2) من (ط) .
(3) اقتضته (م) .
(4) الكرف (م) .

الشكل لذلك الكل أولاً ، صار مانعاً لحصوله للجزء الذي افترض بعد ذلك الكل . **لأنا نقول** : هذا بناء على أن الجسم البسيط شيء واحد في نفسه . وإنما يفترض الجزء فيه ، بسبب منفصل غريب . لكنا قد بينا بالدلائل اليقينية : فساد هذا الأصل .

سلمنا : صحة هذا الأصل . إلا أنا نقول : إنا إذا أشرنا إلى جانب معين من الفلك ، أو من سائر الأجسام البسيطة . فقد تميز ذلك الجزء عن سائر الجوانب . وطبيعة ذلك الجزء توجب الشكل الكروي . إلا أن طبيعته أيضاً توجب اتصال ذلك الجزء ، بسائر الأجزاء[1] وذلك الاتصال مانع من حصول الشكل الكروي . وحينئذ يلزم أن تكون الطبيعة الواحدة موجبة أثرين متضادين . وذلك باطل .

وأما الأجسام المركبة في عالمنا هذا . فنقول : إذا كان المركب موجوداً ، كانت البسائط موجودة . إلا أن تلك البسائط تكون صغيرة جداً ، ويكون بعضها مختلطاً بالبعض . إلا أن كونها صغيرة ومخلوطة بغيرها ، لا يمنع من كونها موصوفة بتلك الطبيعة البسيطة . فلو اقتضت الطبيعة البسيطة ، حصول شكل الكرة ، لزم أن يكون كل واحد من تلك الأجزاء المخلوطة الصغيرة ، موصوفاً بشكل الكرة . ولو كان الأمر كذلك ، لزم وقوع الفرج والخلاء فيما بينها . وذلك عند القوم باطل .

فثبت بهذه الوجوه : أن الذي يقال : إن شكل البسيط هو الكرة : كلام إقناعي ، ولم تثبت صحته بالدلائل اليقينية .

وههنا سؤالات أخر . إلا أن فيما ذكرناه : كفاية .

ثم نقول : إن سلمنا إمكان القول بالكرة . فلم قلتم : « إن قطع الكرة ، بحيث يكون موضع القطع خالياً عن الخشونات والتضريسات : أمر ممكن ؟ فإن صحة هذه القضية . لما لم تكن بديهية ، كان الجزم بصحتها من غير

---

(١) الأجسام (م) .

البرهان [باطلاً[1]] وكيف لا نقول وقد ذكرنا : أن « أقليدس » اشتغل بإقامة البرهان على صحة البديهيات . فكيف لا يطالب بإقامة البرهان على صحة هذه القضايا الحقة جداً ؟ .

وههنا آخر الكلام في بيان أن دلائلهم في إثبات هذه المطالب ضعيفة سخيفة جداً . والله ولي الإرشاد .

النوع الثاني من مباحث هذا الفصل : في إقامة البراهين اليقينية على أن القول بالكرة والدائرة : محال .

فنقول : الذي يدل على صحة ما ذكرناه وجوه :

الحجة الأولى : إنا قد ذكرنا الدلائل القطعية على إثبات الجوهر الفرد . وذكرنا الدليل القطعي على أن القول بإثبات الجوهر الفرد ، مع القول بإثبات الكرة والدائرة ، مما لا يجتمعان البتة . وإذا ثبت هذا ، فنقول : ثبت القول بالجوهر الفرد ، فوجب أن يكون القول بالكرة والدائرة باطلاً . وهذا البرهان مبني على إثبات مقدمتين :

إحداهما : إثبات الجوهر الفرد . **والثانية** : إن إثبات الجوهر الفرد ، ينافي القول بإثبات الدائرة . وكل واحدة من هاتين المقدمتين ، قد سبق تقريرها على أقصى الغايات .

الحجة الثانية : إن القول بالكرة يوجب إثبات الجوهر الفرد ، ويوجب نفيه[2] . فيكون موجباً للنقيضين معاً ، فوجب أن يكون القول به باطلاً . أما أنه يوجب القول بإثبات الجوهر الفرد فلأنا بينا : أنا إذا وضعنا الكرة على السطح [فإنها تلاقي السطح[3]] بنقطة غير منقسمة . فإذا أدرناها وجب أن يرتسم ذلك الخط من نقطة متلاصقة . وذلك يوجب إثبات الجوهر الفرد .

---

(١) من (ط) .
(٢) ويوجب نفيها ، فيكون نفيها ، فيكون موجباً .... الخ (م) .
(٣) من (ط) .

وقررنا هذا الدليل ، ودفعنا الشكوك والأسئلة عنه ، دفعاً لا يبقى للعاقل مرية في صحة هذه الحجة .

وأما أن القول بالكرة والدائرة يوجب نفي الجوهر الفرد . فلأنا بينا البرهان القاطع أن مع القول بالجوهر الفرد لا يمكن إثبات الدائرة . ومع إثبات الدائرة ، لا يمكن إثبات الجوهر الفرد . فثبت بما ذكرنا : أن القول بالكرة والدائرة ، يوجب القول بإثبات الجوهر الفرد ، ويوجب القول بنفيه . وما كان كذلك ، كان باطلاً . فكان القول[1] بإثبات الكرة والدائرة[2] باطلاً . ويمكن أيضاً أن يعبر[3] عن هذا الكلام بعبارة أخرى . فيقال : القول بالكرة والدائرة يفضي ثبوته إلى نفيه . وما كان كذلك ، كان ثبوته باطلاً محالاً . وإنما قلنا : إنه يفضي ثبوته إلى نفيه . وذلك لأنه لو ثبت بالكرة ، لكنا إذا فرضنا استدارتها على السطح ، فإنه يلزم تركب ذلك الخط من النقط المتشافعة على ما بيناه في دليل الكرة - لكن لو ثبت كون الكرة مركبة من النقط المتشافعة ، لوجب أن يمتنع وجود الكرة ، لما بينا أن تأليف الكرة والدائرة من الأجزاء التي لا تتجزأ : قول باطل محال . فثبت : أن القول بالكرة والدائرة ، يفضي ثبوته إلى نفيه ، فوجب أن يكون القول به باطلاً .

الحجة الثالثة : إنا بينا : أن الكرة إذا استدارت ، فإنه يفترض منطقتها . وهي أوسع الدوائر ، وأسرعها حركة . ثم يرتسم هناك مدارات متوازية ، وموازية للمنطقة . وكل ما كان منها أقرب إلى المنطقة ، فهو أوسع وأسرع حركة مما كان أبعد منها . وإذا ثبت هذا ، فنقول : كل واحد من تلك المدارات مختص بخاصية واجبة الحصول [فيه[4]] وممتنعة الحصول في غيره لأن قبوله تلك الحركة الموصوفة بذلك القدر المعين من السرعة والبطء : مختص بذلك المدار ، وواجب الحصول فيه ، وممتنع الحصول لغيره . وأيضاً : ذلك المدار

---

(١) القول بالكرة (م) .
(٢) والدائرة والكرة باطلاً (م) .
(٣) يعبروا (م) .
(٤) من (ط) .

المعين من التتابع : مختص بذلك المدار ، بمعنى أنه واجب الحصول فيه ، وممتنع الحصول في غيره . وإذا ثبت هذا ، فقد ظهر أن كل واحد من المدارات التي يمكن فرضها فيه ، فإنه مختص بخاصية معينة . ومتى كان الأمر كذلك ، كانت المدارات الممكنة موجودة فيه بالفعل . فلو كانت تلك المدارات غير متناهية ، لزم أن الكرة المستديرة مركبة من أجزاء لا نهاية لها بالفعل . وذلك محال . فثبت : أن المدارات الممكنة فيه : متناهية . وإذا ثبت [هذا[1]] كان القول بالجوهر الفرد : حقاً . وإذا ثبت هذا ، كان القول بالكرة والدائرة : باطلاً . قطعاً على ما ثبت تقريره .

الحجة الرابعة : إن كل كرة مجوفة مثل : الأفلاك . فإن سطحها الخارج أعظم من الداخل . وأيضاً : سطحها الخارج محدب ، وسطحها الباطن مقعر . وإذا كان كذلك ، فقد اختص كل واحد من هذين السطحين بصفات ، يمتنع ثبوتها في الآخر . فوجب أن ينفصل ثخن ذلك الفلك إلى نصفين ، ثم الحال[2] في كل واحد من نصفيه كما سبق . فلو كان ثخنه قابلاً لانقسامات غير متناهية ، لزم كونه مركباً من أجزاء غير متناهية بالفعل . وذلك باطل . فوجب أن يكون ثخنه قابلاً لانقسامات متناهية .

فيكون القول بالجوهر الفرد . حقاً . فيكون القول بإثبات الكرة والدائرة : باطلاً . على ما تقدم بيانه .

وأما الحجة المبنية على قولهم : « شكل الجوهر الفرد . إما أن يكون هو الكرة أو المضلع » فنقول : الحق : أن الجوهر الفرد . لا كرة ولا مضلع . لأن هذا إنما يعقل فيما يكون مؤلفاً من الجوانب والأبعاض . والجوهر الفرد ليس كذلك . فلا يمكن وصفه بشيء من هذه الصفات .

(١) من (ط) .
(٢) المحال (ط) .

الفصل الثامن
في
ذكر الدلائل الدالة على
نفي الجوهر الفرد المبنية
على القول بالمثلثات والمربعات

والكلام فيه مرتب على نوعين :

النوع الأول : ما يتعلق بالمثلثات . وفيه وجوه :

الحجة الأولى : بيّن « أقليدس » أن كل خط متناهي الطرفين ، فإنه يمكننا أن نعمل عليه مثلثاً متساوي الأضلاع . فالخط المركب من الجزءين يمكن أن يعمل عليه مثلث متساوي الأضلاع . ولا يتم ذلك ، إلا بأن نضع جزءاً على متصل الجزءين وذلك يوجب انقسام الأجزاء .

واعلم : أنا متى وضعنا جزءاً على متصل جزءين . كان كل واحد من الأجزاء الثلاثة واقعاً على متصل الجزءين .

الحجة الثانية : إن جميع المثلثات لا تتم إلا عند وقوع كل واحد من الأجزاء المفترضة فيها ، على متصل الجزءين . وذلك لأن كل واحد من أضلاع المثلث المذكور ، يكون مركباً[1] من جزءين . فإذا وضعنا ذلك المثلث على خط آخر مركب من ثلاثة أجزاء ، بحيث يقع كل واحد من الجزءين[2] اللذين عنهما حصل ضلع المثلث الأول ، على متصل جزءين من الأجزاء الثلاثة ، التي

(١) يكون كل مركباً (م) .
(٢) الجزء (ط) .

حصلت في هذا الخط . فهذا هو المثلث الثاني . ثم إذا وضعنا ذلك المثلث على خط آخر ، مركب من أربعة أجزاء بالطريق الأول ، فهو[1] المثلث الثالث . وقس عليه سائر المراتب التي لا نهاية لها . فثبت : بما ذكرنا : أنا إذا قلنا : الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ . فإن شيئاً من المثلثات لا يوجد إلا بسبب وقوع جزء متصل الجزءين . وذلك يوجب القسمة .

ولقائل أن يقول : قولكم « الجزء إذا وقع على متصل الجزءين ، لزم حصول القسمة » وقد سبق الكلام عليه .

الحجة الثالثة : قالوا : إذا أردنا أن نعمل مثلثاً من الواحد والاثنين والثلاثة ، امتنع . وإلا لزم أن يكون مجموع الضلعين مساوياً للضلع الثالث . وهو محال : أما إذا أردنا أن نعمل مثلثاً من الاثنين والثلاثة والأربعة ، حصل منه مثلث منفرج الزاوية . لأن مربع الأربعة ، أزيد من مجموع مربع الاثنين ومربع الثلاثة . وبهذا البيان . يظهر أن المثلث الذي يكون منفرج الزاوية ، أقدم أنواع المثلثات . أما إذا أردنا أن نعمل مثلثاً من الثلاثة والأربعة والخمسة . فإنه يحصل منه مثلث قائم الزاوية ، لأن مربع الخمسة يساوي مجموع مربع الثلاثة ، ومربع الأربعة . أما إذا أردنا عمله من الأربعة والخمسة والستة ، حصل منه مثلث حاد الزوايا . لأن مربع الستة أقل من مجموع مربع الخمسة ومربع الأربعة . إلا أن هذا المثلث ـ وإن كان حاد الزوايا ـ إلا أنه مختلف الزوايا . وأعظمها هي الزاوية التي يوترها[2] الضلع الأعظم ـ وهو الستة ـ وأما[3] إذا أردنا عمل المثلث من الخمسة والستة والسبعة ، حصل أيضاً مثلث حاد الزوايا . إلا أن الزاوية التي كان بوترها الضلع الأعظم من المثلث السابق ، أعظم من الزاوية التي بوترها الضلع الأعظم من هذا المثلث . فإنا بينا : أن أول تلك الزوايا هي المنفرجة ثم القائمة ثم الحادة . وعلى هذا الطريق فلا يزال يزداد ضيق تلك الزوايا .

---

(١) فهو المثلثات الثالثة وقس (م) .
(٢) يؤترها (م) .
(٣) وإذا أردنا (م) .

إذا عـرفت هذا ، فنقـول : إنه لا نهايـة لمراتب تـزايد الأعـداد ، فوجب القطع بأنه لا نهاية لمراتب تصاغر تلك الحادة وتضـايقها . وذلـك يوجب القـطع بكون المقادير قابلة للقسمة إلى غير النهاية .

الحجة الرابعة : فرضنا مثلثاً متساوي الأضلاع على خط مركب من ثـلاثة أجزاء . هكذا . ولنفرض أنه نزل من إحدى زواياه خط إلى الضلع الذي يـوتر تلك الزاوية . فحينئذ ينقسم ذلك المثلث بمثلثين متساويين . كل[1] واحـد منهما قائم الزاوية . فيحصل في ذلك المثلث زاوية قائمة ، وأخـرى حادة ، وهي التي كانت زاوية المثلث الأول . وأخرى نصف الحادة ، التي كانت حاصلة في المثلث الأول .

إذا عـرفت هذا ، فنقـول : وتر القـائمة : هـو الذي كـان أحـد أضـلاع المثلث الأول . وهو ثلاثة أجزاء . ووتر نصف الحادة : جزءان . بقي الكلام في وتر الحادة التي كـانت حاصلة في المثلث ، وهـو الخط العمودي النـازل من زاوية المثلث الأول . فإن قلنا : إنه ثلاثة أجزاء ، لزم أن يكون وتـر الزاويـة الحادة ، مساوياً لوتر الزاوية القائمة . وإن قلنا : إنه جزءان ، لزم أن يكون وتر الحادة ، مساوياً لوتر نصف [تلك[2]] الحادة . وهو محـال . فلم يبق إلا أن يقال : إنـه أزيد من الجزءين ، وأقل من الثلاثة . وذلك يوجب القسمة .

الحجة الخامسة : قالوا : ثبت بشكل العروس ، أن وتر الزاوية القائمة ، لا بد وأن يكون جذراً . لمجموع مربعي الضلعين المحيطين بتلك القائمة . وإذا ثبت [هذا[3]] لزم فساد القول بالجوهر الفرد ، من وجوه :

الأول : إنا إذا ركبنا خطاً من جزءين ، ووضعنا فوق أحد هذين الجزءين جـزءاً آخر ، حتى حصـل هناك مثلث قـائم الـزاويـة ، كـل واحـد من ضلعيه جزءان . فههنا يجب أن يكـون وتر هـذه القائمـة جذر الثمـانية . لكنـه أصم ،

---

(1) وبين كل واحد (م) .
(2) من (ط) .
(3) من (ط).

ويوجب انكسار الجزء . فإن جعلنا أحد الضلعين جزءين ، والثاني ثلاثة . لزم أن يكون وتر القائمة جذر [ثلاثة عشر . وهو أيضاً أصم . فإن جعلنا أحد الضلعين اثنين ، والثاني أربعة . لزم أن يكون وتر القائمة جذر عشرين . وهو أيضاً أصم . فإن جعلنا أحد الضلعين اثنين والثاني خمسة ، كان وتر القائمة جذر[1]] تسعة وعشرين . وهو أصم . ثم نقول : إن جعلنا الضلع الأول ثلاثة ، والثاني أيضاً ثلاثة ، كان وتر القائمة جذر ثمانية عشر . وهو أصم . فإن جعلنا الأول ثلاثة ، والثاني أربعة ، كان وتر القائمة جذر خمسة وعشرين . وهذا منطق لا يصلح لمطلوبنا .

فإن جعلنا الضلع الأول ثلاثة ، والثاني خمسة ، كان وتر القائمة جذر أربعة وثلاثين . فيصلح لمطلوبنا . واعتبر حال سائر المراتب من نفسك . حتى أنك إذا جعلت كل واحد من الضلعين المحيطين بتلك القائمة : عشرة عشرة ، كان وتر [تلك[2]] القائمة جذر مائتين . وإنه أصم . وذلك يوجب انكسار الأجزاء .

الحجة السادسة : إذا ركبنا خطاً من أربعة لا تتجزأ ، ووضعنا على أحد طرفيه جزءاً لا يتجزأ على هذه الصورة[3] : O° O O O O كان ذلك مثلثاً قائم الزاوية . فوتر هذه القائمة . إن كان أربعة أجزاء ، كان وتر القائمة مساوياً لأحد الضلعين المحيطين بها . هذا خلف . وإن كان خمسة ، كان وتر القائمة مساوياً لمجموع الضلعين . وهو محال . وإن كان أزيد من الأربعة ، وأقل من الخمسة ، فهو يوجب القسمة .

ويمكن أن تذكر هذه الحجة أيضاً في صورة أخرى ، فنقول : إذا أخذنا خطاً مركباً من جزءين ، ووضعنا على أحد هذين الجزءين جزءاً آخر ، على هذه الصورة : O° O فيحصل هناك زاوية قائمة . فوترها[4] إن كان جزءين ،

---

(1) من (ط) .
(2) من (ط) .
(3) الرسم من (م) .
(4) فوترتها (م ، ط) .

كان الوتر مساوياً للضلع ، وإن كان ثلاثة كان أحد أضلاع المثلث ، مساوياً لمجموع ضلعيه . فهو إذن أزيد من الاثنين ، وأقل من الثلاثة [وذلك[1]] يوجب القسمة .

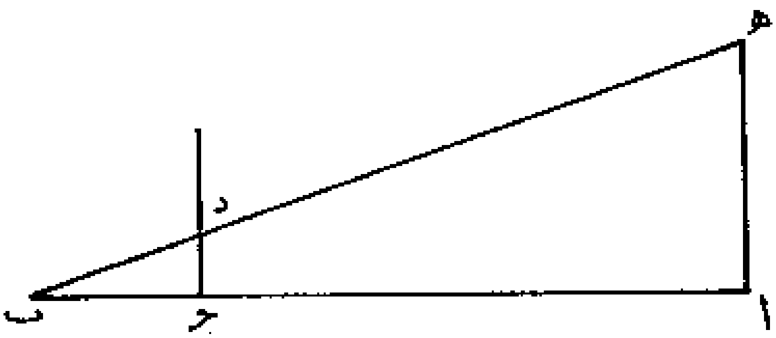
الحجة السابعة[2] : إذا فرضنا سلماً موضوعاً على جدار ، بحيث يكون من الطرف الأعلى لذلك السلم ، إلى أسفل الجدار : خمسة . ومن أسفل الجدار إلى الطرف الأسفل من ذلك السلم : خمسة [أخرى[3]] فنقول : يجب أن يكون ذلك السلم جذراً لخمسين . ثم إذا جررنا ذلك السلم من الطرف الأعلى ، بمقدار واحد . وجب أن ينجر من الطرف الأسفل بمقدار أقل من الواحد . لأنه لو كان واحداً تاماً ، فحينئذ يصير [أحد[4]] الضلعين المحيطين بتلك القائمة أربعة . والضلع الثاني ستة . ومربعاهما : اثنان وخمسون . فوجب أن يكون ذلك [السلم[5]] جذر اثنين وخمسين . مع أنه بعينه كان جذر خمسين . فيكون الشيء الواحد أزيد من نفسه . وهذا محال . فثبت : أنه لما انجر ذلك السلم من الطرف الأعلى جزءاً ، وجب أن ينجر من الطرف الأسفل أقل من جزء . وذلك يوجب القسمة . والله أعلم .

الحجة الثامنة : لنفرض خط : أ ب وانفصل [عنه[6]] ج ب بحيث [أن[7]] يكون جزءاً من ألف ، جزء من أ ب . ثم نقيم على نقطة أ خط أ هـ خمسة أجزاء ، وعلى ج خط ج د خمسة أجزاء أيضاً . ثم تصل هـ[8] ب ولا شك أن هـ[9] ب يقطع ج د ولتكن نقطة التقاطع د فنقول : مثلثاً : ب ج د ،

---

(1) من (ط) .
(2) الرابعة (م) .
(3) من (ط) .
(4) من (ط) .
(5) من (ط) .
(6) من (م) .
(7) من (م) .
(8) د (م) .
(9) د (م) .

ب أ هـ متشابهان ، فنسبة ب ج إلى ب أ كنسبة ج د[1] إلى أ هـ فحينئذ د جزء من خمسة أجزاء لا تتجزأ . هذا خلف[2] .



ولو زادت في طول أ ب وعملت العمل المذكـور ، ازداد الخط المركب من الأجزاء الخمسة انقساماً . ولما كان ذلـك محالاً ، كـان القول بـالجزء الـذي لا يتجزأ باطلاً . والله أعلم .

النوع الثاني من مطالب هذا الفصل : الدلائل المستنبطة من المربعات . وهي وجوه :

الحجة الأولى : قالوا : فرضنا أربعة خطوط . كل واحـد منها مـركب من أربعة أجزاء ، وضممنا البعض إلى البعض ، على أقصى الوجوه . فـلا شك أن الجزء الأول من الخط الأول ، والثاني من الثاني ، والثالث من الثالث ، والرابـع من الرابع : هو القطر . فنقول : هذه الأجزاء في جانب القـطر . إما أن تكـون متـلاقية ، وإمـا أن تكون غـير متلاقيـة ، فإن كـانت جـانب القـطر متـلاقيـة ، فمقاديرها في جانب القطر . إما أن تكون أعظم من مقاديرها من جانب الـطول والعرض ، وإما أن لا تكون أعظم . فإن كان الأول ، فحينئذ تكون مقـاديرهـا في جانب القطر منقسمة . وذلك يـوجب قسمة الجـزء . وأما إن قلنـا : مقاديـر هـذه الأجزاء في جـانب القطر ، ليست أعـظم من مقاديـرها في جـانب الـطول والعرض . ثم فرضنـا أنها في جانب القـطر متلاقيـة ، كما أنها في جـانب الطول

(١) هـ (م) .
(٢) الرسم من (ط) .

والعرض متلاقية . فحينئذ يلزم أن يكون القطر مساوياً للضلع . وهذا باطل محال . وأما القسم الثاني : وهو أن يقال : إن هذه الأجزاء غير متلاقية من جانب القطر . بل تكون متباعدة ، فحينئذ حصل فيما بين تلك الأجزاء الأربعة : فرج ثلاثة من جانب القطر . فكل واحد من تلك الفرج . إما أن يتسع لجوهر فرد ، أو لا يتسع له . فإن كان الأول . فحينئذ يكون مقدار القطر مثل سبعة أجزاء ، ومجموع الضلعين أيضاً سبعة أجزاء . فيكون القطر مساوياً للضلعين . هذا خلف . وإن كان الثاني وهو أن كل واحد من تلك الفرج أصغر من الجوهر ، فحينئذ قد وجد شيء أصغر حجماً من الجوهر الفرد . فيكون الجوهر الفرد منقسماً . هذا خلف . فظهر أن على تقدير إثبات الجوهر الفرد تكون جميع هذه الأقسام باطلة . فوجب أن يكون القول بالجوهر الفرد باطلاً .

الحجة الثانية : إن « أقليدس » برهن في الشكل الأخير من المقالة الثانية : على أنه يمكن عمل مربع مساوي، لأي سطح مستقيم الخطوط. لكن[1] القول بأن السطوح إنما تتألف من الأجزاء التي لا تتجزأ يبطل ذلك . لأن المثلث المعمول من ثلاثة أجزاء لا يمكن البتة عمل مربع مساوي له . وأيضاً : إذا عملنا مثلثاً ، بحيث يكون كل واحد من أضلاعه : ثلاثة ثلاثة . فإنه يكون مجموع أجزائه . ولا يمكن عمل مربع مساوي له إلا بقطع الأجزاء . وهذا القول في سائر[2] [مراتب المثلثات . فعلمنا : أن هذا الشكل يبطل القول بإثبات الجوهر الفرد .

الحجة الثالثة[3] : ثبت بالبراهين الهندسية : أن القطر مباين للضلع . ولو كان القطر مركباً من الأجزاء التي لا تتجزأ [والضلع أيضاً مركب من

---

(١) بغرض لكن القول (م) .

(٢) من هنا : السادس : أن الجذور منها منطقة . ومنها ، في الفصل العاشر : مكرر في آخر مخطوطة (ط) .

(٣) في المكرر الذي في آخر (ط) : الثانية .

الأجزاء التي لا تتجزأ [(1)] فحينئذٍ تكون نسبة القطر إلى الضلع كنسبة إلى عدد [آخر(2)] وحينئذ يكونان مشتركين [لا(3)] متباينين . فثبت بهذا : أن تركيب المربع من الجوهر الفرد محال [والله أعلم(4)] .

الحجة الرابعة(5) : إن « أقليدس » برهن في المقالة الأولى : على أن السطوح المتوازية الأضلاع ، التي تكون على قاعدة واحدة ، وفي جهة واحدة ، وفيما بين خطوط بأعيانها متوازية [فإنه(6)] يجب أن يساوي بعضها بعضاً . وإذا ثبت هذا ، فنقول : إن هذا يبطل القول بالجوهر الفرد لأنا إذا قدرنا أحد السطحين عشرة في عشرة [حتى(7)] كان مجموعه مائة ، وكان (8) السطح الآخر مائة . يلزم أن يكون مجموع الأجزاء الحاصلة في ذلك السطح ، مساوية لمائة جزء . وذلك محال .

فإن قالوا : « هذا الإشكال أيضاً لازم على « أقليدس » لأن أحد السطحين ، إذا كان ذراعاً ، والآخر طوله من المشرق إلى المغرب . فكيف يعقل كون أحدهما مساوياً للآخر ؟ » قلنا : السطحان المتوازيان . إذا كان أحدهما قائماً على قاعدته ، وكان الآخر مائلاً ، وكانا جميعاً على قاعدة واحدة ، فيما بين(9) خطين متوازيين ، فإن بمقدار ما يزداد السطح المائل في الطول ، فإنه ينتقص من العرض . والمحال إنما كان يلزم لو كان عرض السطح المائل . بقدر

---

(1) سقط (م) .
(2) سقط (م) .
(3) سقط (م) .
(4) من (ط) مكرر .
(5) الثالثة في (ط) مكرر .
(6) من (ط) مكرر .
(7) سقط (م) .
(8) وكان السطح الآخر طوله من المشرق إلى المغرب . فإنه يلزم أن يكون مجموع الأجزاء الحاصلة في ذلك السطح مساوية لمائة جزء . وذلك محال . فإن قالوا : فهذا المحال أيضاً لازم على « أقليدس » لأن ... إلخ [عبارة (ط) غير المكررة] وعبارة (م) هكذا : كان مجموعة مئة ، وكان السطح الآخر طوله من المشرق إلى المغرب فإنه يلزم أن يكون ...
(9) واحدة وقسمين خطين (م) .

القاعدة المشتركة . لكنه ليس الأمر كذلك ، بمقدار ما ازداد في الطول ، انتقص عن العرض . فزال الإشكال . [والله أعلم[1]] .

فهذه جملة الوجوه التي يمكن استنباطها من المثلثات والمربعات في إبطال الجوهر الفرد .

واعلم : أن هذه الوجوه : قوية ، ولا حيلة في دفعها . إلا أن تقول[2] بأن « أقليدس » بنى الأشكال التي قررها في كتابه على أصلين :

الأول : إثبات الدائرة . والآخر : تطبيق أحد المقدارين على الآخر . وذلك لأن أكثر أشكال المقابلة الأولى ، ينتهي تحليها إلى الشكل الرابع [وهذا الشكل[3]] برهانه[4] غير مبني على إثبات الدائرة ، بل على التطبيق .

إذا عرفت هذا ، فنقول : أما القول بالدائرة : فقد بينا : أن دلائلهم في إثباته في غاية الضعف . ودلائلنا على نفيه في غاية القوة . فسقط الاعتماد على ذلك الأصل .

بقي الأصل الثاني : وهو التطبيق : فنقول : إن هذا الأصل يعسر الطعن فيه ، وإذا ثبتت صحته ، ثبتت صحة ما تفرع عليه من هذه الدلائل . والذي يمكن أن يقال فيه مع الاعتراف بأنه في غاية الصعوبة . أن يقال : إنا لا نسلم إمكان تطبيق خط على خط ، أو سطح على سطح . والدليل عليه : أنا إذا أطبقنا خطاً على خط آخر ، فإما أن يلقاه ببعضه أو بكله . والأول يقتضي انقسام الخط في الطول . وهو محال . والثاني يوجب نفوذ أحد الخطين في الآخر ، بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما عين[5] الإشارة إلى الآخر . وهو

---

(1) من (ط) مكرر .

(2) إلا أن القول : بأن « أقليدس » بيّن الأشكال التي قررها في كتابه على أصلين : أحدهما : . . إلخ (م) والعبارة مصححة من (ط) مكرر .

(3) سقط (م) .

(4) برهانه على مبنى إثبات . . . (م) .

(5) غير (ط) مكرر .

محال . لأنه إذا حصل هذا النفوذ . فههنا إما أن يبقى [به[1]] الامتياز ، أو لا يبقى . والأول باطل . لأن الامتياز لا يمكن أن يقع بنفس الماهية . لأن الخطين مشتركان في تمام الماهية ، لا بلوازم الماهية . لأن لوازم الماهية مشتركة بين أفراد الماهية . وما يكون مشتركاً فيه ، لا يكون موجباً للامتياز . ولا بالعوارض المفارقة ، لأن كل عارض يفرض كونه عارضاً لأحدهما ، فإنه لا بد وأن يكون عارضاً للآخر . لأنهما لما تداخلا ، ولم يتميز أحدهما عن الآخر ، بوجه من الوجوه . فكل عارض يوجد ، فإنه تكون نسبته إلى أحدهما ، كنسبته إلى الآخر ، فيصير[2] ذلك العارض مشتركاً فيه . وما يكون مشتركاً فيه ، لا يكون سبباً للامتياز . فثبت : أنه يمتنع امتياز أحد الخطين عن الآخر في نفس الأمر وإذا لم يبق الامتياز ، لزم إما اتحاد الاثنين . وهو محال . أو عدمهما[3] معاً ، وهو أشد امتناعاً . فثبت : أن القول بالتطبيق يفضي إلى هذه الأقسام الباطلة ، فوجب أن يكون القول به باطلاً .

فإن قالوا : فهذا الذي ذكرتم ، يقتضي أن لا يماس شيء شيئاً ، وأن لا يلقى شيء شيئاً . فنقول : قد ذكرنا في الدلائل المبنية على المماسة والملاقاة : أنه لا معنى لكون الشيئين متماسين ، إلا حصولهما في حيزين[4] بحيث لا يحصل بينهما حيز فارغ ، ولا شيء آخر . وأما ما سوى هذا المعنى في المماسة والملاقاة ، فكل ذلك من الأمور الوهمية ، والقضايا الظنية . وقد ثبت : أنه لما قامت الدلائل القطعية ، الموجبة لنفيها . وجب أن لا يلتفت إلى حكم الظن والخيال . و [قد[5]] ذكرنا لهذا المعنى أمثلة كثيرة من مباحث الفلاسفة . فكذا ههنا الدلائل التي ذكرناها في إثبات الجوهر الفرد : دلائل قاطعة[6] غير محتملة للشك البتة . وهذه الدلائل الهندسية المذكورة ، لما كانت مبنية على هذين الأصلين

---

(١) مكرر من (ط).
(٢) فيكون (ط) مكرر
(٣) أو أحدهما معاً (ط) مكرر .
(٤) حيز (م ، ط) .
(٥) من (م) .
(٦) قطعية (م) .

أعني إثبات الدائرة ؛ وإثبات التطبيق وكان الطعن فيها وإن كان بعيداً عن الوهم ، إلا أنه في الجملة محتمل احتمالاً بعيداً وجب المصير إليه ، صوناً لتلك الدلائل القاطعة عن القدح ، والطعن . فهذا منتهى ما وصل إليه بحثنا في هذا [الباب[1]] [والله أعلم[2]] .

---

(١) سقط من (ط) مكرر .
(٢) من (ط) مكرر .

الفصل التاسع
في
الدلائل المذكورة في نفي
الجوهر الفرد المبنية على قسمة الزوايا

والكلام فيه يجب أن يكون مسبوقاً بمقدمات :

فالمقدمة الأولى : إن أول المضلعات هو المثلث . وذلك [لأن[1]] السطح الذي يحيط به خط واحد هو الدائرة . والذي يحيط به خطان مستقيمان ، هو ممتنع الوجود . والذي يحيط به الأضلاع الثلاثة ، هو المثلث . فثبت : أن أول المضلعات هو المثلث . وأما سائر المضلعات . فهي في الحقيقة مركبة من المثلثات . فالمربع مؤلف من مثلثين ، والمخمس من ثلاثة مثلثات ، والمسدس من أربعة [مثلثات[2]] . فإذا أردت أن تعرف كم عدد المثلثات الحاصلة في كل مضلع ؟ [أخذت من عدد الأضلاع اثنين مما بقي ، فهو عدد مثلثات ذلك المضلع[3]] فالمعشر عدد أضلاعه عشرة فلا جرم كان عدد المثلثات الواقعة فيه : ثمانية .

المقدمة الثانية : قد ثبت أن الزوايا الثلاثة من المثلث ، مساوية لقائمتين . ولما كان المربع حصل فيه مثلثان ، وجب أن تكون زواياه الأربع[4] ، معادلة

---

(١) سقط (ط) .
(٢) سقط من (ط) مكرر
(٣) من (ط) مكرر .
(٤) الأربع أربع قوائم (ط) مكرر ليست : الأصل .

لأربع قوائم ، ولما كان المخمس حصل فيه ثلاثة مثلثات ، وجب أن تكون زوايا المخمس معادلة لست[1] قوائم . وقس الباقي عليه .

إذا عرفت هذا ، فنقول : إذا أردت أن نعرف عدد القوائم الواقعة في المضلعات ، فالطريق فيه : أن نعرف عدد المثلثات الواقعة في ذلك المضلع ، ثم تضعفه . فما بلغ ، فهو عدد القوائم الحاصلة في ذلك المضلع .

مثاله : إن المخمس فيه ثلاث مثلثات . فلا جرم قلنا : القوائم الحاصلة في داخل المخمس : ست فكان مقدار كل واحدة من زوايا المخمس ، قائمة وخمس قائمة . وأما المسدس فمثلثاته أربعة وقوائمه ثمانية[2] . فكل واحدة من زواياه قائمة وسدسان من قائمة . وأما المسبع فمثلثاته خمسة ، وقوائمه عشرة . فكل واحدة من زواياه قائمة وثلاثة أسباع قائمة [وأما المثمن[3]] فمثلثاته ستة وقوائمه اثنتا عشرة . فكل واحدة من زواياه قائمة وأربعة أثمان قائمة . وأما المتسع فمثلثاته سبعة ، وقوائمه أربع عشرة ، فكل واحدة من زواياه قائمة وخمسة أتساع قائمة . وأما المعشر فمثلثاته ثمانية وقوائمه ست عشرة . فكل واحدة من زواياه قائمة وستة أعشار قائمة .

والضابط فيه : أن المضلع الذي قد يكون كل واحد من زواياه ، أزيد من قائمة . إنما يبتدىء من المخمس ، ويمر إلى غير النهاية . فأول هذه المراتب هو المخمس . فلا جرم قلنا : زاويته قائمة [وخمس قائمة . والمرتبة الثانية هي المسدس . فلا جرم قلنا : زاويته قائمة[4]] وسدسان من قائمة . والمرتبة الثالثة هي المسبع ، فلا جرم قلنا : زاويته قائمة وثلاثة أسباع قائمة . وعلى هذا القياس يطرد حساب هذا الباب .

المقدمة الثالثة : إن كل شكل[5] مسطح مستقيم الأضلاع . أي شكل

---

(١) قوائمه ثلاثة (ط) قوائمه ثمانية (م) ، (ط) مكرر .

(٢) سقط من (ط) مكرر .

(٣) من (ط) مكرر .

(٤) من (ط) مكرر.

(٥) سطح (ط) مكرر.

كان ؟ سواء كان مثلثاً أو مربعاً أو مخمساً . أو غير ذلك من المضلعات التي لا نهاية لها . فإنك إذا أخرجت كل واحد من أضلاعه في جهة واحدة ، فإن مجموع الزوايا الحادثة في الخارج من ذلك الضلع ، يساوي أربع قوائم . لا أزيد ولا أنقص . والدليل عليه : **الإستقراء والبرهان**.

أما الاستقراء : فهو أن المثلث إذا أخرج كل واحد من أضلاعة الثلاثة على الاستقامة ، حيث من كل منها زاويتان معادلتان لقائمتين ومجموعها ست قوائم ، والواقع[1] في داخل المثلث اثنان . فالباقي من تلك الستة[2] في الخارج : أربع قوائم . وأيضاً : المربع إذا أخرج كل واحد من أضلاعه الأربعة إلى الخارج ، حدث بسبب كل ضلع قائمتان[3] أو معادلتان لقائمتين . فالمجموع : ثمانية . لكن المربع يحصل فيه مثلثان ، فتكون القوائم الحاصلة في داخل المربع : أربعة . فبقيت[4] الحاصلة في الخارج أربعة . وأيضاً : المخمس إذا أخرج كل واحد من أضلاعه على الاستقامة إلى الخارج ، حدث بسبب كل ضلع زاويتان[5] معادلتان لقائمتين . فيكون مجموع القوائم : عشرة . والواقع منها في داخل المخمس : ست ، فيبقى في الخارج : أربعة . واعتبر حال سائر الأشكال من نفسك . لتعرف أن الحال كما ذكرناه .

وأما البرهان : فنقول إن كل مضلع[6] فإنه يمكن إخراج كل واحد من أضلاعه على الاستقامة . فإذا فعلنا حصل بسبب ذلك زاويتان معادلتان لقائمتين إحداهما واقعة في داخل [ذلك[7]] المضلع ، والأخرى خارجة عنه . وإذا كان كذلك ، وجب أن يكون عدد القوائم الحاصلة في الداخل والخارج : ضعف عدد أضلاع ذلك المضلع .

---

(١) والراجع منها (ط) مكرر .
(٢) النسة : غير (م ، ط)
(٣) قائمتان ومعادلتان (م) .
(٤) فيثبت : الحاصلة في داخل المربع أربعة ، فيثبت الحاصلة في الخارج أربعة (م) .
(٥) زاويتان ومعادلتان (م) .
(٦) ضلع (م) .
(٧) من (ط) مكرر .

ثم نقول : قد عرفت أن القوائم الحاصلة في داخل كل مضلع : ضعف عدد المثلثات الواقعة فيه . والمثلثات الواقعة فيه : أنقص من تلك الأضلاع باثنين . والقوائم الحاصله [له[1]] بسبب المضلعين : أربعة . ولما لم توجد هذه الأربع في داخل المضلع ، وجب حصولها في الخارج . فثبت : أن جميع الزوايا الحاصلة في الخارج ، لا تزيد على أربع قوائم .

المقدمة الرابعة : إن كل مضلع . فإنه لا بد وأن يتصل كل واحد من أضلاعه بالضلع الثاني منه . لا على الاستقامة . وإلا لصار الكل خطاً مستقيماً . والخط المستقيم لا يحصل منه المضلع . فثبت : أنه لا بد وأن يتصل كل واحد من تلك الأضلاع بالضلع الثاني ، على زاوية ، تحصل في داخل ذلك المضلع .

المقدمة الخامسة : إنا إذا أخرجنا ذلك المضلع على الاستقامة إلى الخارج ، حدث من ذلك الخط ، ومن الضلع الثاني من أضلاع ذلك المضلع : زاوية خارج المضلع[2] . فإن كان المضلع [مثلثاً متساوي الأضلاع والزوايا ، كانت الزوايا الثلاثة الحادثة في الخارج منفرجة . وإن كان المضلع[3]] مربعاً متساوي الأضلاع [والزوايا[4]] كانت الزوايا الحادثة في الخارج بأسرها قوائم ، وإن كان المضلع مخمساً متساوي الأضلاع والزوايا ، كانت الزوايا الحادثة [في الخارج[5]] بأسرها حادة . وكذا القول في سائر المضلعات الحاصلة بعد المخمس إلى غير النهاية .

المقدمة السادسة : إنه ظهر بما ذكرنا : أنه كلما كانت الأضلاع أكثر عدداً ، كانت الزوايا المنفرجة الحادثة في داخل ذلك المضلع أوسع . وكانت الزوايا الحادثة في خارج ذلك المضلع أضيق[6] .

---

(١) من (ط) مكرر .
(٢) الدائرة (ط) مكرر .
(٣) من (ط) مكرر .
(٤) سقط (ط) مكرر .
(٥) سقط (ط) مكرر .
(٦) سقط (ط) مكرر .

وإذا عرفت هذه المقدمات . فنقول : اعتبار حال هذه المضلعات يدل على بطلان القول بالجوهر الفرد من ثلاثة أوجه :

الأول : إنه لا نهاية لمراتب المضلعات . فإن مراتبها بحسب مراتب الأعداد . فأولها : الذي له ثلاثة أضلاع . وثانيها : الذي له أربعة أضلاع . وثالثها : الذي له خمسة أضلاع . وإذا كان لا نهاية لمراتب الزيادة في الأعداد . فكذلك لا نهاية لمراتب الأضلاع . وقد عرفت أنه كلما كانت الأضلاع أكثر عدداً ، كان اتساع الزوايا الداخلة أكثر . مع أنها البتة لا تنتهي إلى حد[1] القائمتين . وإلا لزم أن يتصل أحد الضلعين[2] بالآخر على الاستقامة . وذلك[3] محال . فثبت : أن مجموع القائمتين ، أولى أن يقبل القسمة إلى غير النهاية .

والثاني : إنا بينا : أنه كلما صارت الزوايا الداخلة أوسع ، صارت الزوايا الخارجة أضيق . ولما كان لا نهاية لمراتب [ذلك[4]] الاتساع ، فكذلك لا نهاية لمراتب هذا الضيق . وعند هذا يظهر أن القائمة الثابتة [تبتدىء[5]] بالانقسام من وقت عمل المخمس ، وتمر في قبول القسمة إلى غير النهاية . أما في داخل المضلع فبسبب الاتساع[6] وأما في الخارج فبسبب التضايق .

والثالث : إن كل نقطة في السطح ، فإنه يفرض[7] حولها أربع قوائم . إذا ثبت هذا ، فنقول : لما كانت الأضلاع قابلة للتزايد إلى غير النهاية ، كانت المثلثات الواقعة [في المضلعات قابلة للتزايد إلى غير النهاية . وإذا كانت[8]

(١) أحد : غير (م) .
(٢) المضلعين (م ، ط) .
(٣) وهو (ط) مكرر .
(٤) من (ط) مكرر .
(٥) سقط من (ط) مكرر والثانية (م) .
(٦) الامتناع (م ، ط) .
(٧) يفترض (م ، ط)
(٨) وتكون (ط ، ط) مكرر

رؤوس تلك المثلثات الواقعة[1]] عندالمركز قابلة للتزايد [إلى غير النهاية[2]] كانت القوائم الأربع الحاصلة عند مركز المضلع ، قابلة للقسمة إلى غير النهاية .

فهذه وجوه ثلاثة دالة على كون المقدار قابلاً للقسمة إلى غير النهاية: مستنبطة من هذه المباحث، المفرعة على هذه المضلعات.

واعلم : أنها مباحث قوية . والذي يمكن أن يقال في دفعها : إن هذا الكلام[3] مبني على أنه يمكن تركيب المضلع ، بأي عدد أزيد . فلم قلتم : إن ذلك ممكن ؟ و [ما[4]] الدليل عليه ؟ فإن المضلع إذا اتسع جداً ، لم تبق الزاوية البتة . وحينئذ لا يمكن أن يتصل أحد الخطين بالآخر ، [إلا[5]] على الاستقامة . فإن أرادوا إقامة البرهان عليه بالبناء على الدائرة . فإن الكلام[6] على إثبات الدائرة قد سبق [والله أعلم[7]] .

---

(١) سقط (م) .
(٢) سقط (م) .
(٣) في (م) تكرير .
(٤) سقط (ط) مكرر .
(٥) الدائرة فالكلام (ط ، ط) مكرر .
(٦) الدائرة فالكلام (ط ، ط) مكرر .
(٧) من (ط) مكرر .

الفصل العاشر
في
الدلائل الدالة على نفي الجوهر الفرد
المستنبطة من قسمة الخطوط

وفيه وجوه :

الأول : إن « أقليدس » بين أن كل خط يقبل التنصيف . فالخط المركب من الأجزاء الفردة ، يقبل التنصيف . فوجب أن ينقسم الجوهر الفرد .

الثاني : إن « أبا علي بن الهيثم » بين في كتاب « حل شكوك أقليدس » : أن كل خط فإنه يقبل التثليث . فالخط المركب من الأربعة والخمسة ، وجب أن يقبل التثليث . وذلك يوجب القسمة .

الثالث : إن « أقليدس » بين أن كل خط ، فإنه يمكن قسمته ، بحيث يكون ضرب كل الخط في أحد قسميه ، مساوياً لمربع القسم الثاني . وهذا النوع من التقسيم ، يسمى بنسبة ذات وسط وطرفين . والخط المركب من ثلاثة أجزاء ، ومن أربعة أجزاء . لا يقبل القسمة ، إلا عند قسمة الجزء .

وأيضاً : فقد بين « أقليدس » في المقالة الثالثة عشر : أن كل خط ، قسم على نسبة ذات وسط وطرفين . فإن القسمين جميعاً منفصلان . وإذا كان كذلك ، امتنع كون كل واحد منها مركباً من أجزاء معدودة بعدد معين . وإلا لكان منقطاً[1] . وهذا لا يتم إلا مع القول بقسمة الجزء .

---

(١) منطقاً (م) .

الرابع : إن « أقليدس » بين أن الخطوط . بعضها متباينة ، وبعضها مشتركة . ولو كانت الخطوط مؤلفة من نقط معدودة متناهية ، لكانت نسبة كل خط إلى خط ، كنسبة عدد إلى عدد . فكانت الخطوط بأسرها مشتركة وذلك باطل . لما ثبت : أن بعضها مشتركة ، وبعضها متباينة .

الخامس : [إنه بين[1]] أن الخطوط منها منقطة . ومنها صم . وفرع على هذا الأصل : تقسيم الخطوط المركبة إلى ستة أقسام في ذي الأسمين ، وإلى ستة أخرى (. . .) .

السادس : إن الجذور منها منقطة ، ومنها[2]] صم . ولو كانت المقادير مركبة من وحدات ، كل واحد منها لا يقبل القسمة ، لكان القول بإثبات الجذور الصم باطلاً .

السابع : إن « أبلونيوس »[3] بين في كتاب « المخروطات » وجود خطين يتقاربان أبداً ، ولا يلتقيان . ونحن قد بينا بوجوه أخرى مبنية على أصول الهندسة : أن ذلك ممكن . ولو كان قبول القسمة متناهياً ، لامتنع ذلك قطعاً .

واعلم : أن علم الهندسة من أوله إلى آخره ، يبطل القول بالجوهر الفرد . والذي شرحناه في هذا الموضع ، هو قليل من كثير . فمن أثبت الجوهر الفرد ، وجب عليه الطعن في علوم[4] الهندسة .

وليكن ههنا آخر الكلام في هذه المسألة . وبالله التوفيق .

قال مصنف الكتاب . قدس الله سره[5] وقد تمت هذه المسألة بكرة يوم الأحد ، عند انتقال الشمس إلى الجدي . سنة خمس وستمائة . والحمدلله على كل حال .

---

(١) سقط (ط) مكرر .

(٢) سقط (ط) مكرر ومنطقة (م) .

(٣) سقط (ط) مكرر

(٤) آخر المكرر في آخر مخطوطه (ط) وأول المكرر من « مراتب المثلثات . فعلمنا أن هذا الشكل » في الفصل الثامن .

(٥) قليونيوس (م) .

المقالة الثالثة

في

بقية أحكام الأجسام

الفصل الأول

في

اقامة الدلالة على تناهي الأبعاد

مجموع الوجوه المذكورة في هذا الباب أربعة :

الحجة الأولى : لنفرض نقطة معينة ، ولنفرض أنه ابتدأ الخط من تلك النقطة ، وذهب إلى غير النهاية . ثم نزيد على ذلك الخط ، ذراعاً آخر ، من الجانب الذي [يلينا[1]]ولنتوهم انطباق طرف القدر [الزائد على طرف القدر[2]] الناقص . فإن مر إلى غير النهاية ، من غير ظهور النقصان ، لزم أن يكون الكل مساوياً للجزء ، وأن يكون الشيء مع غيره ، كهو ، لا مع غيره . وإن ظهر النقصان ، فنقول : إنه يمتنع ظهور النقصان من الجانب الذي يلينا لأنا فرضنا حصول التطبيق من هذا الجانب ، فوجب أن يظهر النقصان من الجانب الآخر . وإذا كان [كذلك[3]] فقد تناهى الخط الناقص من[4] الجانب الآخر ، والزائد زائد عليه بمقدار متناه . والمتناهي مع المتناهي : متناه . فالكل متناه .

الحجة الثانية : قالوا : لنفرض خطاً غير متناه ، ونفرض خطاً آخر ،

---

(١) سقط (م) .
(٢) من (ط ، س) .
(٣) من (ط ، س) .
(٤) بين (م) .

متناهياً موازياً للأول . فإذا انتقل من الموازاة إلى المسامتة [وجب أن يحصل في الخط الذي هو غير متناه نقطة معينة ، هي أول نقط المسامتة][1] لكن لو كان ذلك الخط غير متناه ، لامتنع ذلك . لأن على هذا التقدير ، لا نقطة إلا وفوقها نقطة أخرى . وتكون المسامتة مع النقطة الفوقانية ، متقدمة في الوجود على المسامتة مع النقطة التحتانية . وذلك يمنع من حصول نقطة هي أول نقط[2] المسامتة . وأن لا تحصل . وذلك يوجب الجمع بين النقيضين . وهو محال . وهذا المحال إنما لزم من فرضنا ذلك الخط غير متناه . فوجب أن يكون هذا الفرض محالاً . وذلك يوجب [وجوب[3]] تناهي الأبعاد .

الحجة الثالثة : وهي الحجة المذكورة في « الإشارات » وهي مبنية على مقدمات :

فالمقدمة الأولى : إنه لو كانت الأبعاد غير متناهية ، لجاز أن يخرج امتدادان ، من مبدأ واحد ، كساقي مثلث ، لا يزال البعد بينهما يتزايد .

والثانية : إنه يمكننا أن نفرض بينهما أبعاداً ، تتزايد بقدر واحد من الزيادات . مثلاً : يكون التفاوت الأول ذراعاً ، وبعده ذراعين ، وبعده ثلاثة أذرع ، وتكون زيادة كل مرتبة على ما تحته بذراع واحد .

والثالثة : إن كل زيادة توجد ، فإنها مع المزيد عليه ، تكون موجودة في البعد الفوقاني . فإن المرتبة العاشرة يكون طولها لا محالة عشرة أذرع . فالمزيد عليه مع جميع تلك الزيادات قد اجتمعت . فحصل من جميعها هذا البعد ، الذي هو عشرة أذرع .

وإذا تلخصت هذه المقدمات . فنقول : لا شك أنه يحصل من الامتدادين أبعاد غير متناهية . كل واحد منها أزيد مما تحته بذراع . فقد حصلت هناك

---

(١) من (ط ، س) .
(٢) نقطة (م) .
(٣) من (ط ، س) .

زيادات غير متناهية ، كل واحد منها ذراع . وقد بينا : أن هذه الزيادات ، لا بد وأن تجتمع في بعد واحد . فيلزم وجود بعد ، يحصل فيه زيادات غير متناهية ، مع كونه محصوراً بين حاصرين . وذلك محال .

فإن قيل : هذه الزيادات يمكن اجتماعها في بعد واحد ، بشرط أن يكون ذلك البعد ، هو البعد الأخير ، الذي لا يوجد بعد أعظم منه . [فأما[1]] إذا فرضنا الامتدادين غير متناهيين ، امتنع أن يحصل هناك بعد ، هو البعد الأخير . فامتنع وجود بعد ، يكون مشتملاً على تلك الزيادات ، التي لا نهاية لها .

فنقول في الجواب : إما أن يوجد في تلك الأبعاد المتزايدة بعد ، لا يشتمل عليه غيره . وإما أن لا يوجد هذا البعد . فإن كان الأول . فذلك البعد هو البعد الأخير . وحينئذ وجب أن ينقطع الامتدادان المذكوران . إذ لو لم ينقطعا ، لوجد فوق البعد[2] الأخير ، بعد آخر يشتمل عليه ، وعلى زيادة أخرى . فالبعد الذي فرضناه أنه لم يشتمل عليه غيره ، يصير على هذا التقدير بحيث يشتمل عليه . وذلك محال . وأما القسم الثاني : وهو أنه لا يوجد بعد من تلك الأبعاد ، إلا ويشتمل عليه غيره . فعلى هذا التقدير ، يصح قولنا : إن جميع الأبعاد الغير المتناهية المفترضة ، فيما بين الامتدادين المذكورين ، قد اشتمل عليها غيرها . وإذا صدق هذا ، فقد حصل بعد واحد ، حصلت تلك الزيادات التي لا نهاية بأسرها فيه . مع كونه محصوراً بين حاصرين[3] فيلزم أن يكون غير المتناهي ، محصوراً بين حاصرين . وهو محال .

فهذا غاية الكلام في تقرير هذا الدليل .

وللسائل أن يعود فيقول : أتدعي أن كل واحد من تلك الزيادات ، يجب حصوله في شيء واحد . إذا كانت تلك الأبعاد متناهية ؟ أو تدعي أنه

---

(١) من (ط ، س) .

(٢) فوق ان بعد الأخير (م) .

(٣) الحاضرين (م) .

يجب حصولها في بعد واحد ، سواء كانت متناهية أو غير متناهية ؟

أما الأول : فحق ، ولا يضرنا . وأما الثاني : فباطل . لأن شرط البعد المشتمل على جميع الزيادات : أن يكون وآخر الأبعاد . إذا لو لم يكن آخر الأبعاد ، فحينئذ يمتنع اشتماله على البعد الذي فوقه . فثبت : أن هذا الغلط إنما جاء ، لأن هذه القضية صدقت عند شرط خاص ، وهو ما إذا كان ذلك البعد آخر الأبعاد . فلما[1] صدقت بهذا الشرط ، وقع في الخيال أنها[2] صدقت . سواء حصل هذا الشرط ، أو لم يحصل . إلا أن البحث التام دل على أنها لا تصدق إلا مع ذلك الشرط . وحينئذ لا يفيد المقصود البتة .

فهذا تمام الكلام في هذا الدليل .

الحجة الرابعة : ما ذكره الشيخ الرئيس ، في مباحثاته . فقال : « لو فرضنا جرماً غير متناه ، لافترضت فيه خطوط غير متناهية ، فكل واحد من تلك الخطوط ، لا يمكن الزيادة عليه ، لأجل كونه غير متناه . وكل واحد منها مع الآخر ، فإنه يكون أزيد منه وحده . فيلزم : أن يجتمع في كل واحد من تلك الخطوط إمكان الزيادة عليه . وذلك يوجب الجمع بين النقيضين . وذلك محال » .

ولقائل أن يقول : هذا الكلام ضعيف جداً . لأن كل واحد من تلك الخطوط إذا كان [غير[3]] متناه . فإنه لا يمكن الزيادة عليه البتة من جهة طوله . أما إذا فرضنا انضمام خط إلى آخر . فهذا الانضمام لا يوجب حصول الزيادة في طول كل واحد منها ، بسبب انضمام الآخر إليه ، بل ذاك إنما يوجب حصول الزيادة في جانب العرض . وذلك لا يناقض قولنا : إنه لا يمكن الزيادة عليها في جانب الطول .

فظهر بما ذكرنا : أن هاتين الحجتين في غاية الضعف .

---

(١) قل اصدقت (م) .
(٢) إنما (م) .
(٣) من (ط ، س) .

فلنبحث عن الدليلين الأولين فنقول :

[أما[1]] الدليل الأول فالسؤال [عليه[2]] من وجوه :

الأول : إن تطبيق طرف الجملة الزائدة على الجملة الناقصة ، لا يمكن إلا بطريقين : **أحدهما :** أن يجذب الخط الناقص ، حتى يصل طرفه إلى طرف الخط الزائد .

والثاني : أن يدفع الخط الزائد ، حتى يصل طرفه إلى طرف الخط الناقص . إلا أن الجذب والدفع لا يعقل ، إلا إذا كان الجانب المجذوب عنه ، أو الجانب المدفوع [إليه : متناهياً . لأن على تقدير أن يكون غير متناه[3]] فليس هناك موضوع فارغ ، حتى يدفع إليه ، أو يجذب عنه . فثبت : أن هذا التطبيق لا يمكن إلا بالجذب أو الدفع ، وثبت أنه لا يعقل إلا في الخط المتناهي . فثبت : أن هذا التطبيق لا يمكن فرضه ، إلا إذا كان الخط متناهياً . فلو أثبتنا كون الخط متناهياً ، بواسطة هذا التطبيق ، لزم الدور ، وإنه فاسد .

السؤال الثاني : إن من مذهب الفلاسفة : أن النفوس الناطقة المفارقة عن الأبدان : لا نهاية لها . مع أن دليل الزيادة والنقصان حاصل فيها . فإن جملة النفوس التي كانت موجودة قبل هذا بمائة سنة ، أقل عدداً من جملة النفوس التي هي موجودة في هذا الزمان ، بمقدار العدد الذي حدث من النفوس ، في هذه المائة سنة . وحينئذ نقول : عدد الجملة الناقصة إن كان مثل عدد الجملة الزائدة . كان الزائد مساوياً للناقص . وهو محال . وإن كان أقل ، لزم أن يكون عدد الجملة الناقصة متناهياً . ولا شك أن الفضلة[4] متناهية ، فالجملة متناهية . مع أنها عند الحكماء غير متناهية .

السؤال الثالث : الحوادث الماضية من زمان الطوفان ، إلى الأزل[5] أقل

---

(1) من (ط ، س) .
(2) من (ط ، س) .
(3) الجملة مكررة في (م) .
(4) الغفلة (م) .
(5) زمان الأبد (م) .

من الحوادث الماضية ، من زماننا هذا ، إلى الأزل ، بمقدار ما بين زمان الطوفان إلى هذا الزمـان . وحينئذ تجـري تلك الحجة فيهـا . فيلزم أن يكون للحـوادث أول . وذلك غير معقول عند القوم .

السؤال الرابع : إن استمرار وجود الله تعالى من الأزل إلى هذا الـزمان ، الذي نحن فيه : أزيد من استمرار وجوده من الأزل إلى زمان الطوفان [بمـا بين زمان الطوفان[1]] إلى هذا الزمان . وحينئذ تجري الحجة المذكـورة فيه . وذلـك يوجب أن يحصل لدوام الله : أول و بداية . وتعالى الله عنه علواً كبيراً .

السؤال الخامس : تضعيف الألف مراراً ، لا نهاية لها . أقل من تضعيف الألفين مراراً لا نهاية لها . وما كان أقل من غيره ، فهـو متناه . فيلزم أن يكـون غير المتناهي متناهياً . هذا خلف .

السؤال السـادس : المدة التي انقضت من الأزل ، إلى زمـان الـطوفـان ، أقل من المدة المنقضية من الأزل إلى الآن . وحينئذ تـذكر فيـه طريقـة التطبيق ، فيلزم أن يقال : المدة التي تكـون من الأزل إلى الآن : لها أول فيكـون الأزل له أول . هذا خلف .

لا يقـال : المـدة لهـا أول . لأنـا نقـول : الشبهـات المـذكـورة في إمكـان [أن[2]] يكون للمدة أول ، قد ذكرناها في كتاب[3] الزمان والمكان .

السؤال السابع : صحة حدوث الحوادث : لا أول لها . إذ لو حصل لهـا أول ، لكان الحاصل قبل ذلـك الأول ، هو الامتنـاع الذاتي[4] وحينئـذ يلزم أن يقـال : العالم انتقـل من الامتناع الـذاتي ، إلى الإمكان الـذاتي . وهـو محـال . فثبت : أنـه لا أول لصحـة حـدوث الحـوادث . ثم نقـول : صحـة حــدوث الحـوادث من الأزل إلى وقت الطوفـان ، أقل من صحتهـا من الأزل [إلى هـذا

(١) من (ط ، س) .
(٢) من (ط ، س) .
(٣) باب (م) .
(٤) الذي (م) .

الزمان[1]] ما بين زمان الطوفان إلى هذا الزمان . وحينئذ تعود فيه طريقة التطبيق . فيلزم أن يكون لصحة حدوث الحوادث أول ، مع أنا بينا أنه محال .

السؤال الثامن : لنفرض جملة متناهية من المعلومات . فنقول : جملة معلومات الله ، بدون هذه الجملة ، أقل من جملة معلوماته ، مع هذه الجملة المتناهية . فالناقص متناه ، والفضلة[2] . فجملة معلومات الله ، يلزم أن تكون متناهية . وهذا باطل بالاتفاق بين المتكلمين والفلاسفة .

أما عند المتكلمين : فلأن معلومات الله غير متناهية .

وأما عند الفلاسفة : فلأن الماهية النوعية معلومة لله تعالى . مع أنها غير متناهية . فإن أحد أقسام الماهيات هي الطبائع النوعية العددية . وهي غير متناهية .

السؤال التاسع : معلومات الله أزيد من مقدوراته ، مع أنه لا نهاية لكل واحد منها .

السؤال العاشر : صحة حدوث الحوادث من الطوفان إلى الأبد ، الذي لا آخر له ، أزيد من صحة حدوثها من وقتنا هذا إلى الأبد ، الذي لا آخر له . ونعيد فيه طريقة التطبيق . فيلزم : إثبات آخر لهذه الصحة . وذلك محال ، لا يقول به أحد . ولأنه يلزم أن ينقلب الشيء عند الأنتهاء إلى ذلك المقطع[3] من الإمكان الذاتي ، إلى الامتناع الذاتي . وهو محال .

السؤال الحادي عشر : لنأخذ العدد من الواحد إلى ما لا نهاية [له[4]] ولنأخذ مرة أخرى من العاشر إلى ما لا نهاية له . ونقابل المرتبة الأولى من الجملة الأولى ، بالمرتبة الأولى من الجملة الثانية . والثانية من تلك الجملة ، بالثانية من

---

(١) من (ط ، س) .
(٢) والغفلة (م) .
(٣) القطع (م) .
(٤) من (ط ، س) .

هـذه الجملة . وهكذا عـلى هذا التـرتيب . فإن لم تـظهر الفضلة ، كـان الزائـد مسـاوياً للنـاقص . وإن ظهر ، لـزم التناهي في آخـر المراتب . فيلزم أن يكـون للعدد في جانب الزيادة [نهاية[1]] وذلك باطل في بديهة العقل .

السؤال الثـاني عشر : الـواحـد نصف الاثـنين ، وثلث الثـلاثـة ، وربـع الأربعة . وهلم جرا ، إلى ما لا نهاية له من الأمور النسبية . ثم نقول : لا شك أن مجموع هذه النسبة مع إسقاط عشر مراتب منها ، أزيد من هذا المجوع بدون هذا الإسقاط . فوجب أن يكون مجموع هذه النسب متناهياً . مع أنا بينا أنه غير متناه .

السؤال الثالث عشر : لم لا يجوز أن يقال : الجملتـان تذهبـان إلى غـير النهاية ، ويحصـل أبداً مـع الجملة الزائـدة قدر زائـد ، لا يحصل مثله في الجملة الناقصة . وإذا ذهبنا إلى غير النهاية ، مع اشتمال أحدهما عـلى مقدار الـزيادة ، ولم يلزم انقطاع إحداهما ، ولا كون الزائد مساوياً للناقص ؟

فهذا جملة الكلام في طرف السؤال .

والجواب :

أما السؤال الأول : فجوابه أن نقول : لا حاجة في التطبيق المذكـور ، إلى الجذب والدفـع . بل يكفينـا بناء الـدليل[2] عـلى التطبيق ، بحسب المـراتب . وبيـانه : أنـا نقابـل الشبر الأول من الجملة الـزائدة ، بـالشبر الأول من الجملة الناقصة ، والشبر الثاني من تلك الجملة بـالشبر الثـاني من هذه الجملة . والمـراد من [هـذا[3]] التقـابـل : أنـه كـما أن ذلـك الشبـر هـو الشبـر الأول من تلك الجملة ، فكذلك هذا الشبر هو الشبر الأول من هذه الجملة .

وإذا عرفت هذا ، فنقـول : مرادنـا من التطبيق المـذكور : هـذا القدر . ومعلوم : أن هذا لا يحتاج في ثبوته إلى الجذب ولا إلى الدفـع . وحينئذ نقـول :

---

(١) من (ط ، س) .
(٢) الليل (م) .
(٣) من (م) .

إمـا أن يحصل في مقـابلة كل فـرد من الأفراد الحـاصلة في الجملة الزائـدة ، فرد يساويه في المرتبة في الجملة الناقصة ، أو لا يكـون كذلـك . فإن كـان الأول لزم أن يكون الزائد مساوياً للناقص ، وإن كان الثاني فحينئـذ تصير الجملة النـاقصة متناهية ، فيجب أن تكون الجملة الزائدة متناهية . لا محالة .

ولقائل أن يقول : إذا أخذنا مراتب الأعداد من الواحد إلى ما لا نهايـة له جملة . وأيضـاً : أخذنـا مراتب الأعـداد من[1] العاشـر إلى ما لا نهايـة لـه جملة أخرى . ثم قابلنا الأول من هذا ، بـالأول من ذاك . والثاني من هـذا ، بالثـاني من ذاك . فعلى هذا التقدير ، يلزمكم القول بكون الأعـداد متناهيـة ، في طرف الـزيادة . ومعلوم : أن ذلـك باطـل . وأيضاً : قـولكم : كـل مـرتبـة من تلك المراتب الموجودة في الزائد ، هل توجد في مقابلتها مرتبة تساويها في الناقص . أم لا ؟ » فنقول : الحق . أن الأمر كـذلك . ومـع هذا فـلا يلزم أن يكون الـزائد مساوياً للناقص . لأن كل مـرتبة من المـراتب المتعينة فهي متنـاهية . والـذي لا نهاية له ، يقع خارجاً عن المرتبة المتعينة . فـإذا قلنا : إن كـل مرتبـة من المراتب المتعينة في هذه . فإنه حصل في الجملة الناقصة مرتبة تساويها في الدرجـة . فهذا الكلام إنما يتناول مراتب متناهية . لأن كل مرتبـة يشير العقـل إليها ، فهي حـد معين ، وطرف [معين[2]] فيكون متناهياً . فالتقسيم الذي ذكـرتم ، لا يتناول إلا المـراتب المتناهيـة . والذي لا نهايـة له فـإنه يقـع خارجـاً عنه . وعـلى هـذا التقدير ، فإنه يسقط هذا الكلام .

ولمجيب أن يجيب عن الأول : فيقول : أما الأول : فجوابه : إن الفـرق بين البابين ظاهـر . لأنا ههنـا[3] إذا فرضنـا الأبعاد التي لا نهايـة لها مـوجودة ، فحينئـذ يحصـل التـطبيق ، بحسب المـراتب في نفس الأمـر ، بخـلاف مـراتب الأعداد ، فإنه لا وجود لها في الأعيان . وذلك ظاهر ، ولا وجود لهـا في الأذهان

---

(١) إلى (ط ، س) .
(٢) من (ط) .
(٣) لا ههنا (ط) .

أيضاً . لأن الذهن لا يقوى على استحضار ما لا نهاية له على التفصيل . وإذا كان لا وجود لهذه المراتب الغير متناهية البتة في الأعداد ، لا جرم لم يحصل التطبيق فيها في نفس الأمر . فظهر الفرق .

وأما السؤال الثاني : وهو قوله : « إن قول القائل : كل مرتبة من [هذه[1]] المراتب الموجودة في هذه الجملة الزائدة . إما أن يحصل مثلها في الجملة الناقصة ، وإما أن[2] يتناول المراتب المتناهية » فجوابه : إن ما لا نهاية له إذا كان موجوداً ، كان جميع أبعاضه وأقسامه موجوداً . وحينئذ نقول : إن مرادنا بقولنا : كل مرتبة : جملة تلك الأقسام والأجزاء .

وللسائل الأول أن يعود فيقول : أما الجواب عن السؤال الأول فضعيف . لأن مراتب الأعداد متباينة بماهيتها ، مختلفة بحقائقها . فإن ماهية العشرة مخالفة لماهية العشرين . وإذا كان الأمر كذلك ، فمراتب تلك الماهيات قائمة بأنفسها ، مستقلة بذواتها . سواء وجد الفرض والاعتبار ، أو لم يوجد . وإذا كان كذلك ، فقد عاد الإشكال كما كان .

وأما الجواب عن السؤال الثاني : فنقول : لاشك أنا إذا ابتدأنا من هذه النقطة المعينة ، وترقينا في مراتب الزيادات فكل مرتبة وصل عقلنا وفهمنا إليها . فهي طرف لهذا المقدار [المبتدأ[3]] من هذه النقطة ونهاية له . فيكون متناهياً . واللانهاية إنما تقع في الخارج منه . ونظير هذا : بقاء الله تعالى . فيكون ابتدأنا من هذه الساعة ، وترقينا في طرف الزيادات . فإنا لا نصل إلى مرتبة من المراتب ، وإلى درجة من الدرجات ، إلا ويكون ذلك المجموع متناهياً . وإنما الأزلية واللانهاية تقع خارجاً عنه . وإذا عقلنا ذلك في أزلية الله ، فلم لا يجوز مثله في قول من يقول : إنه لا نهاية للأبعاد ؟

فهذا تمام الكلام في هذا المبحث .

---

(١) من (م) .
(٢) إنما (م ، ط) .
(٣) من (ط ، س) .

وأما السؤال الثاني : وهو المعارضة بالنفوس الناطقة . فجوابه : أن الحكماء قالوا : كل ما له ترتيب في الطبع ، أو في الوضع . فدخول ما لا نهاية له فيه : جائز . والنفوس الناطقة ليس لها ترتيب . لا في الطبع ولا في الوضع . نظهر الفرق .

قال بعض المتكلمين : هذا الفرق في غاية الضعف . لأن مدار هذا الدليل على حرف واحد . وهو أن الجملة الناقصة ، تنقطع حال ما تكون الجملة الزائدة باقية وذلك يقتضي كون الجملة الناقصة متناهية ، والفضلة أيضاً متناهية . فوجب أن تكون الجملة متناهية . وهذا الحرف قائم ، سواء كان لتلك الجملة ترتيب في الطبع ، كما في أدوار الفلك . أو في الوضع ، كما في الأبعاد . أو لا في الطبع ولا في الوضع ، كما في النفوس . وإذا كان وجه الدليل قائماً في الكل [كان[1]] الضابط الذي ذكرتموه عبثاً .

هذا غاية ما وصل إلينا في هذا المقام .

ولقائل أن يقول : هذا الضابط الذي ذكره الحكماء : معتبر جداً . وتقريره : أنه لما انطبق الشبر الأول من الجملة الزائدة ، على الشبر الأول من الجملة الناقصة ، استحال أن ينطبق الشبر الثاني من الجملة الأولى ، على الشبر الأول[2] من الجملة الناقصة . لأنه لما تقابل الأول بالأول ، وجب أن يتقابل الثاني بالثاني ، حتى يكون التقابل بحسب مراتب الأعداد حاصلاً . وإذا كان الأمر كذلك ، وجب انتهاء الجملة الناقصة إلى الانقضاء والعدم . وذلك يوجب كونها متناهية .

فهذا تقرير هذه الحجة في العدد ، الذي له ترتيب في الوضع .

وأما العدد الذي له ترتيب في الطبع ، فكذلك أيضاً . لأن المعلول الأخير من الجملة الزائدة ، مقابل بالمعلول الأخير . والثاني بالثاني . والثالث بالثالث .

---

(١) من (س) .
(٢) الثاني الأول (م) .

وإذا كان الأمر كذلك ، فلا بد من الانتهاء إلى واحد ، حاصل في الجملة الزائدة ، لم يوجد في الجملة الناقصة ما يساويه في المرتبة . وذلك يوجب الانتهاء . أما الكثرة التي لا يحصل فيها ترتيب ، لا في الوضع ولا في الطبع . فهذا المعنى غير حاصل فيه . لأنا إذا قلنا : هذه الجملة أنقص من تلك الأخرى ، وكل ما أنقص من غيره ، فهو متناه . فإن عنينا بكونها متناهية : أنه قد حصل في غيرها ، ما لم يحصل فيها . فحينئذ يصير معنى كونها متناهية هو [أنها[1]] أنقص من غيرها . وحينئذ يصير الأكبر عين الأوسط في القياس ، ويصير تقدير الكلام : كأنا قلنا : هذه الجملة نقد فيها ، ما حصل في غيرها . وكل ما كان كذلك ، فهو متناه . وإن عنينا بكونها متناهية : هو أنه نقد فيها ما حصل في غيرها . فيصير كأنا قلنا : وكل جملة فقد فيها ما حصل في غيرها . فقد فيها ما حصل في غيرها[2] . ومعلوم أن هذا الكلام : عبث . وإن عنينا بكونها متناهية ، وجوب انتهاء الناقص إلى مرتبة لا يبقى وراءها غيرها . فهذا إنما يحصل فيما له ترتيب في الوضع أو في الطبع . فما لا يكون كذلك ، لا يحصل فيه هذا المعنى . فثبت : أن هذا البرهان المذكور إنما يتم في العدد الذي له ترتيب في الطبع أو في الوضع . أما الذي لا يكون كذلك ، فإنه لا يجري فيه هذا الكلام .

أما السؤال الثالث : وهو المعارضة بالحركات الماضية . فجوابه : إن المحكوم عليه بالزيادة والنقصان . إما كل واحد من الحوادث الماضية ، وإما مجموعها . والأول يوجب تناهي كل واحد منها . وذلك مسلم . وأما الثاني فباطل . لأن المحكوم عليه بالزيادة والنقصان ، يجب أن يكون موجوداً . لأن العدم المحض لا يمكن وصفه بالزيادة والنقصان . ومجموع الحوادث لا وجود له البتة ، لا في الخارج ولا في الذهن . أما [في[3]] الخارج فظاهر . وأما [في[4]] الذهن فلاجل أن الذهن لا يقوى على استحضار ما لا نهاية له

(١) من (ط ، س) .
(٢) العبارة ليست مكررة .
(٣) من (م) .
(٤) من (ط) .

على التفصيل . فثبت : أن مجموع الحوادث معدوم محض ، وثبت : أن المعدوم المحض لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان . وهذا بخلاف الأبعاد . فإن مجموع أجزائها موجود ، وبخلاف العلل . فإنه ثبت أن العلة يجب أن تكون حاصلة حال وجود المعلول ، فلا جرم لو فرضنا عللاً ومعلولات لا نهاية لها ، لكان الكل موجوداً دفعة . فكان[1] يصح الحكم على ذلك المجموع بالزيادة والنقصان . فظهر الفرق .

وأما السؤال الرابع : وهو المعارضة بدوام وجود الله . فجوابه : إن دوام وجود الله من الأزل إلى الأبد ، ليس معناه أعداداً متوالية متعاقبة ، بل هو شيء واحد من جميع[2] الوجوه . بخلاف الأبعاد . فإن كل جزء منها مغاير للآخر .

ولقائل أن يقول : إنا إذا أردنا تصور الدوام الذي لا أول له ، لم نعقل ذلك ، إلا إذا قلنا : معنى ذلك الدوام ، هو أنا فرضنا ساعات وأوقاتاً.. لم تنته تلك الساعات والأوقات ، إلى ساعات هي أولها . بل يكون قبل كل ساعة ، ساعة أخرى . لا إلى أول . وإذا كان لا يمكن تعقل الدوام إلا على هذا الوجه ، فحينئذ يعود السؤال المذكور .

وأما السؤال الخامس : وهو تضعيف الألف مراراً لا نهاية لها ، مع تضعيف الألفين مراراً لا نهاية لها . فجوابه : إن هذه الأعداد لا وجود لها في الخارج ، ولا في الذهن . وإنما الحاضر في العقل إضافة معنى اللا نهاية إلى معنى التضعيف . وذلك ليس فيه إلا إضافة معنى إلى معنى ، بخلاف الأجسام والعلل ، فإنها موجودة في الخارج .

ولقائل : أن يقول : قد ذكرنا أن مراتب الأعداد وأنواعها : قائمة في أنفسها ، قبل الفرض الذهني ، والاعتبار العقلي .

وأما السؤال السادس : وهو المدة المنقضية من الأزل . فجوابه : ما تقدم

---

(١) فكيا (م) .
(٢) مجموع (م) .

من أن تلك المـدة غير مـوجـودة ، لا في الـذهن ولا في الخـارج ، بخـلاف الأجسام ، فإن مجموعها موجود .

وهذا هو الجواب أيضاً عن سؤال الصحة .

وأمـا السؤال الثامن : وهـو المعلومات التي لا نهايـة لهـا . فجـوابـه : إن العلم صفـة واحدة . وإنمـا التعدد في المتعلقـات وفي النسب والإضافـات . وقد ثبت أنه لا وجود لها في الأعيان .

وهذا هو الجواب عن سؤال المعلومات والمقدورات :

ولقـائل أن يقـول : إنا لا نعقـل من العلم . إلا الشعـور والإدراك . ولا معنى للشعور والإدراك ، إلا هذه النسب الحاصلة بين العالم وبين المعلوم . فـإن قلنا : إن هذه النسب غير حاصلة في الأعيان ، فحينئذ يعود السؤال المذكور .

وللمجيب أن يجيب فيقـول : هذه النسب والإضـافـات المسمـاة بـالعلوم ، ليس [لهـا[1]] ترتيب . لا في الـوضع ولا في الـطبع . فـدخول مـا لا نهاية لـه فيه : ممتنع بخلاف الأجسام . وقد بينا بالدليل : صحة الفرق .

وأما السؤال العاشر : وهو صحة حدوث الحوادث إلى ما لا آخر له .

فجوابه : إن الصحـة المستقبلة ، لا وجود لهـا . لا بحسب الآحاد ، ولا بحسب المجموع بخلاف العلل والأجسام .

وهـو بعينـه الجـواب عن سؤال مـراتب الأعـداد . وعن سؤال مـراتب الإضافات .

فهذا ما يمكن أن يقال في تقرير هذا الكلام .

وأمـا الحجـة الثـانيـة المبنيـة عـلى انتقـال الخط الموازي من المـوازاة إلى المسـامتة : فـاعلم : أن « أبا البـركات البغـدادي » أورد عليها سؤالات ، غـير واردة :

---

(١) من (ط ، س) .

فالسؤال الأول : قال : « إن وجـود خط غير متنـاه ، في بعد غـير متناه : ممكن . لكن حركته غير ممكنة . لأن غير المتناهي ، لا يمكن أن يتحرك بكليته . ولو تحرك صار المتحرك منه بعضاً من أبعاضه . وذلك متناه » .

واعلم : أن هذا الرجل ظن أن هذا الدليل ، مبني على حركة الخط الذي هو غير متناه ، وليس الأمر كذلك ، بل نحن فرضنا الخط الغير المتنـاهي واقفاً ، وفرضناه خطاً آخر متناهياً موازياً له ، ثم فرضنـا أن هذا المتنـاهي الموازي تحـرك من الموازاة إلى المسامتـة . فوجب أن يحصـل في الخط الغير المتنـاهي ، نقطة هي أول نقـطة المسامتـة . لكن كونـه غير متنـاه مـانـع من ذلـك . فثبت : أن هـذا السؤ ال إنما صدر عن عدم الوقوف على كيفية هذه الحجة .

السؤال الثاني : قال : « إن حركة هذا الخط متعلقة بأسبابها وشرائـطها . وأسباب الحركة ستة : [المحرك و[1]] المتحرك . وما منه . وما إليه . وما فيه . والزمان . فإذا حصلت هذه الأمـور الستة ، كـانت الحركـة ممكنة . فـأما تعليق إمكان حركـة هذا [الخط[2]] بـأنه حصـل في خط آخر ، نقـطة هي أول نقطة المسامتة أم لا ؟ فإنه غير معقول » .

فـاعلم : أن هذا السؤ ال أيضـاً في غايـة الضعف . لأن المستـدل قـال : القـول بوجـود خط غير متنـاه ، يوجب الجمـع بين النقيضـين ، وذلـك محـال . فـوجود خط غـير متنـاه أيضـاً [يجب[3]] أن يكـون محـالاً . وبيـان لـزوم هـذا المحـال : أن الخط المتنـاهي المـوازي للخط الـذي لا نهايـة لـه ، إذا انتقـل من الموازاة إلى المسامتة ، فإنه لا بد وأن يحـدث في الخط ، الغير المتنـاهي : نقطـة . هي أول نقطة المسامتة . لأن هذه المسامتة لما حدثت بعـد أن لم تكن موجـودة . فلهـا أول [فحدوثهـا في أول[4]] آن حـدوثهـا ، لا بـد وأن يكـون مـع نقـطة معنية ، فهذا يقتضي حصـول نقطة معنيـة ، في ذلك الخط الغـير متناهي ، هي

(1) زيادة .
(2) من (ط) .
(3) من (م) .
(4) من (ط) .

أول نقط المسامتة . وأيضاً : فلما كان ذلك الخط غير متناه ، فلا نقطة تفرض [فيه[1]] إلا وفوقها نقطة أخرى . وتكون المسامتة الحاصلة بين طرفي ذلك الخط المتناهي ، وبين تلك النقطة الفوقانية ، متقدمة على المسامتة الحاصلة مع النقطة التحتانية . فإذا كان لا نهاية لذلك الخط ، امتنع أن يحصل فيه نقطة . هي أول نقط المسامتة . فثبت : أن فرض ذلك الخط الغير المتناهي ، أوجب الجمع بين النقيضين . وذلك محال . فكون ذلك الخط غير متناه ، وجب أن يكون محالاً .

وإذا عرفت هذا الدليل ، عرفت أن السؤال الذي ذكره « أبو البركات » : ساقط ، ولا تعلق له بهذا الدليل البتة .

السؤال الثالث : قال : « هذه المحالات إنما تلزم . إذا كان الخطان الموصوفان موجودين ، لكنهما ليسا موجودين بالفعل ، فالمحال المذكور غير لازم » وجوابه : إن فرض هذين الخطين موجودين ، ليس من المحالات . وكل ما كان ممكناً ، فإنه لا يلزم من فرض وقوعه محال . فلما بينا : أنه لزم المحال من فرض وقوعها ، علمنا : أن ذلك المحال ، إنما لزم من فرض كون ذلك الخط غير متناه . فوجب أن يكون هذا الفرض باطلاً .

فهذه هي السؤالات التي ذكرها « أبو البركات البغدادي » وقد عرفت أنها بأسرها باطلة .

واعلم : أن هذا الدليل إنما يتم إذا بينا : أن المسامتة مع النقطة الفوقانية ، لا بد وأن تحصل قبل المسامتة مع النقطة التحتانية . فنقول : الدليل عليه : أن « أقليدس » ذكر في مصادرة المقالة الأولى : « إن لنا أن نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم . وإذا كان كذلك ، فنقول : لا نقطة يمكن فرضها في الخط الذي لا نهاية له ، إلا ويمكننا أن نصل بينها وبين مركز الكرة ، التي منها خرج ذلك الخط المتناهي بخط مستقيم » .

---

(١) من (ط) .

إذا عـرفت هذا ، فنقـول : إن ذلك الخط المتنـاهي ، إذا زال عن الموازاة إلى المسامتة . فإذا سامت نقطة ، انطبق ذلك الخط على الخط الواصل بـين تلك النقـطة ، وبين مـركز الكـرة[1] ويكون انـطباقـه على الخط الـواصل بـين النقطة [الفوقانيـة وبين مـركز الكـرة قبل انـطباقـه على الخط الـواصل بـين النقطة[2]] التحتانية ، وبـين[3] مركـز الكرة . ومن أراد أن يشـاهد ذلـك ، فليشكل هـذا الشكل ، حتى يجد ما ذكرناه : محسوساً . وذلك يدل على أن المسامتة مع النقطة الفوقانية ، تكون متقدمة على المسامتة مع النقطة التحتانية .

فهذا تمام الكلام في تقرير هذه الحجة .

[**ولقائل أن يقول** : هذه الحجة[4]] بأن تدل على أنـه لا نهاية لـلأبعاد : أولى . وبيانه : إن أعظم الخطوط المستقيمة ، هو محـور العالم . فلنفـرض الكرة التي ذكرتموها وهي عين[5] كرة العالم ـ خرج من مركـزها خط متنـاه ، وقام عـلى ذلك الخط المتناهي خط آخر ، موازي لمحور العالم . فـإذا فرضنـا أن ذلك الخط الموازي للمحور ، مال إلى المحور ، حتى صار مسامتاً له . فقد حدثت زاويـة . بسبب ميل هذا الخط عن تلك الموازاة ، إلى هذه المسـامتة . ولا شـك أن تلك الزاوية قـابلة للقسمة . فـالخط الخارج عـلى زاوية أضيق منهـا ، يكون طـرفه لا محالة مسـامتاً لنقـطة فوق طـرف محور العـالم . وذلك يـدل على حصـول أبعاد ، يفترض فيها نقط في خارج العالم . وذلك ضد غرضكم ، ونقيض مطلوبكم .

فإن قلتم في هذه الصورة : إنها على هذا التقديـر لا تسامت شيئـاً . كان ذلك مكابرة في الضروريات . لأن صريح العقل شاهد بأنه إذا خـرج هذا الخط على الاستقامة . فإن طرفه يقع خارج العالم لا محالة .

فهذا منتهى الكلام في حكاية دلائل القائلين بوجوب[6] .

---

(١) الدائرة (م) .
(٢) من (ط) .
(٣) وبين المركز (م) .
(٤) من (ط) .
(٥) عين عين (م) .
(٦) بوجوب حصوله في شيء واحد إذا كانت تلك الأبعاد متناهية .

وأما القائلون بأنها غير متناهية : فقد احتجوا بوجوه :

الحجة الأولى : قالوا : إنا لو فرضنا أنفسنا على طرف العالم الجسماني ، فإن صريح عقلنا يحكم بأنا في تلك الحالة نميز بين قدامنا وخلفنا ، ويميننا ويسارنا . ولا يمكننا أن نشكك أنفسنا في هذه القضية . كما أنه لا يمكننا أن نشكك أنفسنا في سائر البديهيات . فلو جاز الطعن في هذا الجزم ، لجاز أيضاً في كل ما يجزم به العقل . وحينئذ تلزم السفسطة . ولا يقال : إن هذا الجزم إنما جاء من قبل الوهم والخيال ، لا من قبل العقل . لأنا نقول : علمنا بأن هذا الجزم إنما جاء من قبل الوهم والخيال ، مع علمنا بأن حكم الوهم والخيال كاذب : أما أن يكون علماً ضرورياً أو نظرياً .

فإن كان الأول : امتنع مع حصول ذينك العلمين ، حصول الجزم والقطع في هذه القضية . وقد فرضنا حصوله . وإن كان الثاني فحينئذ تتوقف صحة البديهيات على النظريات . ولا شك أن النظريات موقوفة على البديهيات . فيلزم الدور[1] وهو محال .

ومما يقوي هذا الدليل : إنا إذا عرضنا على عقولنا : أنا عند الوقوف على طرف العالم ، لا بد وأن نميز جانب القدام عن جانب الخلف ، وعرضنا أيضاً على عقولنا تلك المقدمات ، التي ركبتم دلائلكم في وجوب تناهي الأبعاد عليها . فإنا وجدنا جزم العقل بتلك القضية ، أقوى وأكمل من جزمها بتلك القضايا ، التي ركبتم دلائلكم في وجوب تناهي الأبعاد عليها . والعقل يوجب ترجيح الراجح على المرجوح . فكان الرجوع إلى هذه القضية أولى من الرجوع إلى تلك الوجوه المتكلفة ، والمقدمات المتعسفة .

الحجة الثانية للقائلين بأنه لا نهاية للأجسام : هي أن الموجب لوجود هذه الأجسام موجود . ولا مانع من هذا الإيجاب البتة . فوجب الجزم بالحصول .

أما بيان المقام الأول : فهو أن كل ما لا بد في كونه تعالى مؤثراً في

---

(١) الدور والمحال (م) .

الممكنات . إما أن يقال : إنه كان حاصلاً أزلاً وأبداً . أو ما كان حاصلاً . فإن كان الأول ، فحينئذ يلزم أن المؤثر كان تاماً من جميع الجهات المعتبرة في المؤثرية أزلاً وأبداً . وإن كان الثاني ، فحينئذ لا بد لحدوث تلك الأحوال من مؤثر . ويعود التقسيم الأول فيه . ويلزم التسلسل وهو محال .

وأما بيان المقام الثاني : فهو أنا لو فرضنا انتهاء الأجسام في طرف الزيادة إلى حد ، يمتنع حصول الأزيد منه . فذلك الامتناع إما أن يكون لنفس الجسمية ، أو لأجل شيء من عوارضها . والأقسام الثلاثة باطلة . فالقول بحصول الامتناع باطل . أما بيان أنه لا يجوز أن يكون ذلك الامتناع لنفس الجسمية ، أو لشيء من لوازمها : فهو أنه لو كان الأمر كذلك ، لامتنع حصول شيء من الأجسام . لأن الماهية ولوازمها مشترك فيها بين جميع أفراد تلك الماهية . وأما بيان [أنه[1]] يمتنع أن يكون ذلك الامتناع لشيء من عوارض المفارقة : فهو أنا نعيد التقسيم الأول في السبب المقتضي لاختصاص ذلك القدر الزائد ، بحصول ذلك المانع . فإن كان ذلك لأجل عارض آخر ، لزم التسلسل في العوارض ، وذلك محال . فثبت : أن الموجب لوجود هذه الأجسام : موجود . وثبت : أنه لا مانع عن هذا الإيجاب البتة . فوجب حصول جميع المراتب الممكنة . لأن نسبة تلك الذات الموجبة ، إلى بعض الأجسام كنسبته إلى البواقي . ولما تشابهت النسب ، وجب أن يتشابه الأثر . فلما حصل البعض ، وجب أن يحصل الباقي . فهذا الاستدلال على قول القائلين بالموجب .

وأما على قول القائلين بالمختار : فهو أن يقال : كل واحد من آحاد الأجسام : ممكن الوجود في نفسه . وحصول بعضها لا يمنع من حصول الباقي . وكل ما كان كل واحد من آحاده ممكناً ، ولم يكن وجود البعض مانعاً من وجود الباقي ، وجب أن يكون وجود مجموعه ممكناً . وهذا ينتج : أنه لا يمتنع وجود أجسام لا نهاية لها دفعة واحدة . وذلك هو المطلوب .

---

(١) من (ط) .

الحجة الثالثة للقوم : أن قالوا : إن المتناهي ، وإن كان في غاية الكبر ، فإنه بالنسبة إلى غير المتناهي ، يكون في غاية القلة والحقارة . فلو كانت الأجسام متناهية ، لكان ملك الله وملكوته في غاية الحقارة . ولأنه يلزم أن يكون امتناع الله من الجود والرحمة ، أكثر من إيجاده ومن وجوده . وهذا هو بعينه الشبهة التي يتمسك بها القائلون بأزلية العالم . فإنهم قالوا : « لو لم يكن الباري تعالى موجداً للعالم ، لزم تعطيل الله تعالى عن الجود ، مدة غير متناهية » فالذي ذكره القدميون في الزمان ذكره هؤلاء في طرف المكان .

واعلم : أن الجواب عن الكلام الأول : إنا لا نسلم أن بديهة العقل جازمة بأنه لا بد وأن يتميز جانب عن جانب في خارج العالم ، بل العقل متوقف فيه .

وعن[1] الكلام الثاني : إنه يقال : لم لا يجوز أن يقال : إن وجود أجسام لا نهاية لها ، ممتنع لذاته . فالجسم الموصوف بهذا القيد ، ممتنع لذاته ؟ .

وعن الكلام الثالث : إن الجود إنما يمكن فيما يكون ممكناً في ذاته . فإذا بينا : أن وجود أجسام بالصفة المذكورة وهي صفة كونها غير متناهية ممتنع لذاته . لم يكن ترك إيجاده ترك للجود .

فهذا تمام الكلام في هذا الباب . والله أعلم .

---

(١) مكررة في (ط) .

الفصل الثاني

في

بيان أن الأجسام متماثلة في الذات والماهية

اعلم : أن هذه المسألة أصل عظيم في تقرير الأصول الإسلامية . وذلك لأن بهذا الطريق يمكن الاستدلال على وجود الإله الفاعل والمختار . وبه أيضاً : يمكن إثبات معجزات الأنبياء . وبه أيضاً : يمكن إثبات الحشر والنشر والقيامة .

أما بيان الأول : فتقريره : أنه إذا ثبت أن الأجسام متماثلة في تمام الماهية ، فحينئذ يكون اختصاص كل واحد منها بصفته المعينة ، وشكله المعين ، وحيزه المعين : أمراً جائزاً [والجائز[1]] لا بد له من مرجح وذلك المرجح إن كان موجباً كانت نسبته إلى الكل على السوية ، فامتنع كونه سبباً للصفات المختلفة في الأجسام ، وإن كان قادراً فهو المطلوب .

وأما بيان الثاني : وهو تقرير النبوة . فهو أن الأجسام ، لما كانت متساوية في تمام الماهية ، فحينئذ وجب أن يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر ، وحينئذ يكون الإتيان بالمعجزات وبخوارق العادات : أمراً ممكناً .

وأما بيان الثالث : فهو أن الأجسام إذا كانت متساوية في تمام الماهية ، لزم جواز التخرق والتمزق على الأفلاك . وحينئذ يكون كل ما أخبر الأنبياء من أحوال القيامة جائزاً ممكناً .

---

(١) من (ط) .

فثبت : أن هذا الأصل معتبر في تقرير الإلهيات والنبوات والمعاد . فيجب الإهتمام بتقريره : فنقول : الناس ذكروا فيه وجوهاً :

الأول : إن الأجسام متساوية في كونها شاغلة للأحياز ، وفي كونها قابلة للأعراض . وإذا حصل الاستواء في هذه المعاني ، فقد حصل الاستواء في تمام الماهية . وهذا بعيد . لأن كونها شاغلة للأحياز ، وقابلة للأعراض : لوازم لتلك الذوات وأحكام لها . والاستواء في اللوازم والأحكام لا يدل على الاستواء في تمام الماهية . لما ثبت : أن الأشياء المختلفة ، لا يبعد اشتراكها في اللوازم .

الثاني : قالوا : الجسم يمكن تقسيمه إلى الفلكي والعنصري ، وإلى اللطيف والكثيف ، وإلى الحار والبارد ، والأرضي والناري . ومورد التقسيم مشترك فيه بين جميع الأقسام . فكونه جسماً مفهوم واحد مشترك بين الكل . وهو المطلوب .

وهذا أيضاً ضعيف . لأنه يمكن أيضاً تقسيم الصفة إلى الصفة الروحانية والصفة الجسمانية ، وإلى اللون والطعم والرائحة . وهذا يقتضي كون الصفات متساوية في كونها صفات ، وأن يقع اختلافها بسبب صفات أخرى . ويلزم التسلسل ، وهو محال .

والأقرب في هذا الباب : أن يقال : لا شك أن الأجسام متساوية في كونها متحيزة . وهذا المفهوم قدر مشترك . فالأجسام لما كانت متساوية في هذا المفهوم . لو كانت مختلفة باعتبار آخر ، لكان ما به المشاركة غير ما به المخالفة . فوجب أن يكون اعتبار الحجمية والمتحيزية ، أمراً مغايراً لتلك الاعتبارات الأخرى . وإذا كان كذلك ، فنقول : إما أن يكون كل واحد من ذينك الاعتبارين حالاً في الآخر ، ومحلاً له . وإما أن لا يكون حالاً في الآخر ، ولا محلاً له . وإما أن يكون أحدهما حالاً والآخر محلاً .

والأول باطل لوجهين : أحدهما : إن الحال مفتقر إلى المحل فلو كان كل واحد منهما حالاً في الآخر ومحلاً له ، لزم الدور . والثاني : إنا نبين أن الحجمية والتحيز ، يمتنع أن يكون حالاً في محل .

والثاني باطل : لأن على [هذا[١]] التقدير تكون الأجسام ذوات متماثلة في أنفسها . وأما الاعتبارات التي بها حصل الاختلاف . فهي أمور مغايرة للأجسام ، ومباينة عنها بحسب الذات . وذلك لا يقدح في مطلوبنا .

وأما القسم الثالث : وهو أن يكون ذلك الاعتبار حالاً في الأجسام ، وتكون الأجسام محلاً لها . فهذا لا يقدح في قولنا . لأن على هذا التقدير : الأجسام متماثلة في تمام الماهية ، ومختلفة بالأعراض الحالة . وذلك لا يقدح في قولنا .

وأما القسم الرابع : وهو أن تكون الحجمية والتحيز حالاً في ذلك الاعتبار ، وصفة لها . فذلك محال . لأن الحجمية والتحيز مفهومات مختصة بالحيز والمكان والجهة . فتلك الاعتبارات . إن كانت مختصة بالحيز والجهة ، كانت تلك الاعتبارات أيضاً أجساماً .

وأما القسم الرابع : وهو أن تكون الحجمية والتحيز حالاً في ذلك الاعتبار ، وصفة لها . فذلك محال . لأن الحجمية والتحيز مفهومات مختصة بالحيز والمكان والجهة . فتلك الاعتبارات . إن كانت مختصة بالحيز والجهة . كانت تلك الاعتبارات أيضاً أجساماً . وذلك يقتضي حلول الجسم في الجسم . وإن لم تكن مختصة بالحيز والجهة ، كانت تلك الاعتبارات أيضاً أجساماً . وذلك يقتضي حلول الجسم في الجسم . وإن لم تكن مختصة بالحيز والجهة ، امتنع حلول الجسمية فيه لأن حلول ما يجب كونه مختصاً بالمكان والجهة [في شيء . يمتنع كونه مختصاً بالمكان والجهة[٢]] محال في بديهة العقل .

فهذا أقصى ما يمكن أن يقال في هذا الباب . والله أعلم .

---

(١) من (ط) .

(٢) من (ط)..

الفصل الثالث

في

الاعتراض على الدليل

المذكور في أن العالم واحد

احتج أصحاب « أرسطاطاليس » على صحة هذا القول من وجوه :

الحجة الأولى : قالوا : ثبت أن شكل العالم هو الكرة ، فلو حصل عالمان ، لكانا كرتين ، والكرتان إذا حصلتا ، لزم أن يحصل فيما بينهما خلاء متقدر بمقدار معين . والقول بالخلاء قد ثبت أنه محال . فوجب أن يكون القول بإثبات العالمين محالاً .

الحجة الثانية : قالوا : لو فرضنا عالمين ، لحصل في داخل كل واحد منهما أرض وهواء ، وماء ونار . ضرورة أن التركيب والمزاج لا يحصل إلا بهذه العناصر . والجسم الواحد لا يكون له إلا حيز واحد بالطبع . ومتى كان الأمر كذلك ، كان بقاء أحد هذه العناصر في أحد ذينك الحيزين : قسراً دائماً . والقسر الدائم محال ، فكان القول بوجود العالمين محالاً .

الحجة الثالثة : إنه ثبت أن إله العالم واحد موجب بالذات . وثبت أن الواحد لا يوجد إلا الواحد ، فوجب أن لا يكون الصادر الأول عنه ، إلا عقلاً واحداً . وأن يصدر عن ذلك العقل : عقل وفلك . كما شرحنا كيفية ترتيب الوجود على مذهبهم .

فلو فرضنا عالمين متباينين ، لزم أن يحصل هناك عقول غير هذه العقول ،

وأفلاك غير هذه الأفلاك . وحينئذ يلزم أن يصدر عن الواحد أكثر من الواحد . وهو محال .

فهذا جملة دلائل القائلين بأن العالم يجب أن يكون واحداً .

واعلم : أن الحجة الأولى في غاية الضعف . وبيانه من وجوه :

الأول : لم قلتم : إنه يجب أن يكون شكل العالم هو الكرة ؟ وذلك لأنا بينا في مسألة الجوهر الفرد : إن دلائلكم في إثبات الكرة والدائرة : ضعيفة . ودلائلكم في إثبات أن الجسم البسيط هو الكرة : ضعيفة باطلة .

السؤال الثاني : إن سلمنا صحة ذلك ، لكن ثبت في « المجسطي » أن فلك تدوير « المريخ » أعظم من كلية فلك الشمس . وإذا كان الأمر كذلك . فلم لا يجوز أن يكون الفلك الأعظم ، مع ما فيه من الأفلاك الثمانية والعناصر : تكون مركوزة في ثخن فلك آخر في غاية العظمة ، ويكون في ثخن ذلك الفلك من أمثال الفلك الأعظم الذي نعرفه ألف ألف ؟ بل نقول : ولم لا يجوز أن يكون ذلك الفلك الذي ذكرناه : مركوزاً في ثخن فلك آخر ؟ وكذا القول في الثالث والرابع . ومن الذي يمكنه أن يذكر في إبطال هذا الاحتمال خيالاً إقناعياً ، فضلاً عن البرهان اليقيني ؟ .

السؤال الثالث : سلمنا : أنه يلزم القول بالخلاء . فلم قلتم : إن القول بالخلاء باطل ؟ والكلام في الخلاء قد تقدم .

وأما الحجة الثانية : فهي أيضاً في غاية الضعف . لأنا نقول : قد ثبت أن الاستواء في الصفات واللوازم ، لا يدل على الاستواء في تمام الماهية . فلم لا يجوز أن يقال : إن نار ذلك العالم ، وإن كانت مساوية لنار هذا العالم ، في الحرارة واليبوسة ، والإشراق والصعود . إلا أنهما يختلفان بحسب الماهية الأصيلة ؟ والذي يقرر هذا السؤال : [أن[1]] مذهب الشيخ الرئيس : أن الصورة النارية صفة مغايرة للحرارة واليبوسة والإشراق والإحراق والصعود

(١) من (ط) .

مقتضية للصفات . وتلك الصورة هي الطبيعة النارية . وإذا كان كذلك . فلم لا يجوز أن تكون تلك الصورة مخالفة بالماهية لهذه الصورة ، وإن كانتا مشتركتين في هذه الآثار ؟ وعلى هذا التقدير فالإشكال زائل .

السؤال الثاني : هب أنهما مشتركان في تمام الماهية . لكن لم لا يجوز أن يقال : الجسم محتاج إلى مطلق الحيز . فأما إلى الحيز المعين فلا ؟ بدليل : أن هذا الجزء من الأرض ههنا ، وذاك الجزء هناك . واختلاف أجزاء الأرض والماء ، في الأحياز ، لا يوجب المحال . فكذا ههنا .

السؤال الثالث : ما الدليل على أن القسر الدائم محال ؟ فإن هذه المقدمة ليست بديهية ، بل لا بد في تقريرها من الحجة والبرهان .

وأما الحجة الثالثة : ففي غاية الضعف أيضاً . لأن الكلام في إبطال مذهبهم في سلسلة الوجود ، قد سبق الاستقصاء . وهذه الحجة مبنية عليها . فكانت هذه الحجة أولى بالبطلان والضعف .

فقد ظهر بهذه البيانات : أن دلائل الفلاسفة في إثبات هذه المطالب أوهى من بيت العنكبوت . وأن الحق : أن العقول البشرية ضعيفة ، والعلوم الإنسانية حقيرة . وأن الحق الصريح ما جاء في الكتاب الإلهي . حيث قال : ﴿ وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً ﴾[1] والله أعلم .

---

(١) الإسراء ٨٥ .

المقالة الرابعة

في

الكلام في الهيولى الأولى

وفي تفاريعها

المقدمة
في ماهية الأجسام

اتفق[1] جمهور العقلاء ، على أن هذه الأجسام العظيمة المحسوسة ، لا بد لها من هيولى . إلا أنهم اختلفوا في أن تلك الهيولى ما هي ؟ أما القائلون بإثبات الجزء الذي لا يتجزأ . فقد اتفقوا على أن مادة حصول هذه الأجسام هي تلك الأجزاء التي لا تتجزأ . وأما القائلون بحدوث الجواهر والأجسام ، فقد اتفقوا على أنه تعالى يخلق هذه الجواهر ، ثم يؤلفها ، ثم يركبها . فيتولد من تأليفها وتركيبها هذه الأسجام العظيمة . وأما القائلون بقدم هذه الأجزاء فقد اختلفوا . منهم من قال : إنها كانت متفرقة ، واقعة في الخلاء ، من الأزل إلى الوقت الذي جمعها الله ، وخلق منها هذا العالم . ومنهم من قال : إنها كانت مجتمعة ، ثم إنه تعالى فرقها ، وميز بعضها عن البعض . وجعل بعضها فلكاً ، وبعضها ناراً وهواءاً وغيرها . ولفظ القرآن مشعر بهذا في قوله تعالى : ﴿ أولم يرى الذين كفروا : أن السموات والأرض ، كانتا رتقاً . ففتقناهما[2]؟﴾ ولفظ أول التوراة[3] مشعر بالقول الأول . فهذا القول هو الذي اختاره كل من

(١) المقالة الرابعة في الكلام في الهيولي الأولى وفي تفاريعها . وفيه فصول . الفصل الأول . اتفق جمهور العقلاء . . . إلخ (م ، ط)

(٢) الأنبياء ٣٠ .

(٣) نص أول التوراة : « في البدء خلق الله السموات والأرض . وكانت الأرض خربة وخالية ، وعلى وجه الغمر ظلمة ، وريح الله ، يرف على وجه المياه . وقال الله : ليكن نور ، فكان نور . . الخ »[تك ١ : ١ - ٣] .

قال : إن السموات والأرض محدثة بسبب التركيب والشكل . قديمة بحسب الهيولى .

وأما « أرسطاطاليس » وجمهور أصحابه المتقدمين والمتأخرين المعتبرين . كـ «أبي نصر الفارابي» و«أبي علي بن سينا». فقد اتفقوا على أن الحجمية والتحيز ليس ذاتاً قائمة بالنفس ، بل هي صفة حالة في المحل . وذلك المحل هو هيولى . وهذا التحيز هو الصورة الحالة في ذلك المحل ، ويحصل من حلول تلك الصورة في هذه الهيولى الجسم .

والمختار عندي : أن القول بإثبات الهيولى ـ بهذا التفسير ـ باطل . فيجب علينا أن نذكر دلائل المثبتين للهيولى أولاً ، ثم نعترض عليها ثانياً ، ثم نقيم الدلائل اليقينية على القول بامتناعها ثالثاً[1] .

---

(١) ثالثاً : احتج القائلون . . . إلخ [الأصل] .

الفصل الأول
في
دلائل المثبتين للهيولى

احتج القائلون بإثبات الهيولى على صحته من وجوه :

الحجة الأولى : وهي التي عليها يعولون ، وبها يصولون : أن قالوا : ثبت بالدليل أن الجسم البسيط شيء واحد في نفسه ، كما أنه واحد عند الحس . وأن القول بتركيب الجسم من الأجزاء التي لا تتجزأ باطل . سواء كانت تلك الأجزاء متناهية أو غير متناهية . وهذا هو المراد من كون الجسم متصلاً .

إذا عرفت هذا ، فنقول : الجسم في نفسه متصل ، ولا شك أنه قابل للانفصال . فنقول : قابل هذا الانفصال . إما أن يكون هو الاتصال ، أو غيره ، والأول باطل . لأن القابل يجب أن يبقى مع القبول . والاتصال لا يبقى [البتة[1]] مع الانفصال . فامتنع أن يكون القابل للانفصال هو الاتصال . فلا بد من الاعتراف بوجود شيء سوى الاتصال ، يكون قابلاً لهذا الانفصال الطارىء ، ولذلك الاتصال الزائل ، وحينئذ ثبت : أن الجسم مركب من الاتصال ، ومن شيء آخر يقبل ذلك الاتصال . وهو المطلوب .

الحجة الثانية : ذكر الشيخ في « الشفاء » حجة أخرى . فقال : « الجسم لا شك أنه موجود بالفعل ، ولا شك أنه قابل للصور والأعراض . والشيء

---

(١) من (ط) .

الواحد لا يمكن أن يكون مؤثراً في الفعل ولا في القوة معاً . بناء على أن البسيط لا يصدر عنه أثران ، فوجب كونه مركباً من جزءين . أحدهما : عنه له القوة . والثاني : عنه له الفعل . والذي عنه له القوة هو الهيولى . والذي عنه له الفعل هو الصورة ، فوجب كون الجسم مركباً من الهيولى والصورة ، وهاتان الحجتان هما اللتان ذكرهما الشيخ « أبو علي » وعوّل عليهما في إثبات الهيولى . وأنا كنت تكلفت لهم وجوهاً أخرى . أذكرها ههنا :

الحجة الثالثة : إن العقلاء ذكروا في حد الجسم كلامين : أحدهما : قول من يقول : إنه الطويل العريض العميق . والثاني : إنه الجوهر الذي يمكن فرض الأبعاد الثلاثة فيه ـ أعني : الطول والعرض والعمق ـ وكلا هذين التعريفين لا يصح إلا مع القول بالهيولى .

أما التعريف الأول : فهو أن الطويل العريض العميق : عبارة عن الموصوف بالطول والعرض والعمق . والموصوف غير الصفة ، لا محالة . فالموصوف بالطول والعرض والعمق ، لا بد وأن يكون مغايراً لهذه الأشياء . والمغاير لهذه الأشياء : جوهر مجرد في ذاته عن الحصول في الحيز والمكان والجهة . لأن كل ما كان حاصلاً في المكان والحيز ، فلا بد وأن يكون له ذهاب في الجهات ، وامتداد في الأحياز . فلما كان الموصوف بهذه [الأوصاف[1]] والامتدادات ، خالياً عنها . امتنع كونها حاصلاً في الأحياز والجهات . وثبت : أن الطول والعرض والعمق : أمور حالة في ذلك المحل . وأنه متى حلت تلك الصفات في ذلك المحل ، فقد حصل الجسم ، فوجب كون الجسم مركباً من الهيولى والصورة .

وأما قول من يقول : الجسم هو الجوهر الذي يمكن فرض الأبعاد الثلاثة فيه . فهذا أيضاً تصريح بأن الأبعاد الثلاثة موجودة في جوهر ، وحاصلة فيه . فالأبعاد الثلاثة هي الصورة ، وذلك الجوهر هو الهيولى . فقد ثبت : أن الناس

---

(١) زيادة .

أطبقوا على صحة هذا الحد . وثبت : أن هذا الحد يوجب كون الجسم مركباً من الهيولى والصورة . وذلك هو المطلوب .

الحجة الرابعة : إنه لو لم يكن الجسم مركباً من الهيولى والصورة . لكانت الأفلاك قابلة للخرق والالتئام والكمون والفساد ، وهذا باطل . أما بطلان التالي ، فمتفق عليه بين الفلاسفة . وإنما الشأن في إثبات الشرطية . فنقول : الدليل عليه : هو أن الأجسام متساوية في الجسمية . فامتناع جسمية الفلك عن قبول الخرق . إما أن يكون للجسمية ، أو لما يحصل فيها ، أو لما يكون محلاً لها ، أو لما لا يكون حالاً فيها ولا محلاً لها . والأقسام باطلة سوى القسم الثالث . وهو أن يكون ذلك الامتناع ، لأجل ما تكون الجسمية حالة فيه . وإذا ثبت هذا ، وجب كون الجسم مركباً من الهيولى والصورة .

وإنما قلنا : إنه يمتنع أن يكون ذلك الامتناع لأجل الجسمية : لأنه لو كان الأمر كذلك ، لوجب حصول هذا الحكم في جميع الأجسام . وهو باطل . وإنما قلنا : إن ذلك الامتناع ليس لأجل شيء حال في الجسمية ، وذلك لأن ذلك الحال . إن لم يكن من لوازم الجسمية ، امتنع كونه سبباً لهذا الحكم ، الذي هو من لوازمه . وإن لم يكن من لوازمه ، عاد الطلب في أنه : لم اختص ذلك الجسم بعينه به ؟ فإن كان ذلك لصفة أخرى ، لزم التسلسل .

وإنما قلنا : إن ذلك الامتناع حصل لأجل شيء غير الجسمية ، وغير ما دون حالاً فيها ، وغير ما يكون محلاً لها . وذلك لأن نسبة ذلك المباين إلى جميع الأجسام على السوية . فامتنع أن يكون سبباً لاختصاص الجسم المعين بوجوب هذه الصفة . ولما بطلت الثلاثة ، ولم يبق إلا أن يكون ذلك الجسم لأجل ما كان محلاً لتلك الجسمية المعينة ، وجب القطع بصحته . وتقريره : إن لذلك الفعل مادة معينة ، وتلك المادة لا تقبل إلا تلك الصورة المعينة ، وإلا ذلك الشكل المعين ، فلأجل هذا السبب [كان[1]] اختصاص تلك الجسمية بذلك الشكل وبذلك الوضع : واجباً . وهو المطلوب .

---

(١) زيادة .

الحجة الخامسة : وهي : إنا قد دللنا على إثبات الخلاء ، ودللنا على أن الخلاء لا يجوز أن يكون عدماً محضاً ونفياً صرفاً . بل هو أبعاد وامتدادات . فنقول : لو كان الجسم عبارة عن مجرد الأبعاد والامتدادات ، فحينئذ يلزم كون الخلاء جسماً . فيلزم من حصول الجسم في الخلاء : تداخل الأجسام . وهو محال . فبقي : أن يقال : الجسم هو الأبعاد الحالة في المادة . والخلاء هو البعد المجرد عن المادة . وعلى هذا التقدير ، فإنه يجب أن يكون الجسم مركباً من الهيولى والصورة .

فهذه جملة الوجوه التي ذكرناها في إثبات كون الجسم مركباً من الهيولى والصورة .

الفصل الثاني
في
الاعتراض على
حجج المثبتين للهيولى

نقول : أما الحجة الأولى : فالاعتراض عليها من وجوه :

السؤال الأول : أن نقول : دليلكم بناء على نفي الجوهر الفرد . وقد سبق الاستقصاء في هذه المسألة نفياً وإثباتاً .

السؤال الثاني : سلمنا : أن الجسم في نفسه شيء واحد متصل . إلا أنا نقول : إنا لا نفهم من كونه متصلاً ، إلا أنه في نفسه شيء واحد . ولا نفهم من ورود الانفصال عليه إلا أنه صار اثنين . وعلى هذا التقدير . فالزائل هو الوحدة ، والطارىء هو التعدد والاثنينية . لكن الفلاسفة اتفقوا على أن الوحدة والعدد قائمة بالأجسام .

فهذا الدليل الذي ذكرتم يقتضي كون الوحدة والعدد عرضين قائمين بالجسم ، ولا يقتضي وقوع التركيب في ماهية الجسم وفي ذاته وفي مقوماته . والذي يؤكد هذا السؤال : هو أن الجسم عند ورود الانفصال عليه لم يبطل اتصاله . لأن كل واحد من الجزءين ، يبقى متصلاً ، كما كان . إنما الزائد هو الوحدة فقط . وذلك يؤكد ما قلناه . واعلم : أن هذا السؤال كلام معقول حق .

ولما أوردنا هذا السؤال على القوم، لم نجد عندهم جواباً شافياً في هذا الباب . ثم إنا لما وجدنا أن الذي يمكن أن يندفع به هذا السؤال وجوه ثلاثة :

الأول : وهو الذي لخصناه للقوم . أن نقول : إن عند الانفصال يعدم الجسم الأول ، ويحدث جسمان آخران . وعلى هذا التقدير ، فالجسمية يصح عليها أن تعدم بعد الوجود ، وأن توجد بعد العدم . وكل ما كان كذلك ، فلا بد له من مادة .

[أما[1]] المقدمة الأولى : فالدليل على صحتها : أن الجسم البسيط كان قبل القسمة شيئاً واحداً في نفسه ، ثم بعد القسمة حصل جسمان ، فهذان الجسمان الحادثان بعد القسمة . إما أن يقال : إنهما كانا موجودين قبل القسمة ، أو ما كانا موجودين قبل القسمة . والأول باطل . لأن هذين الجسمين ، لو كانا حاصلين قبل القسمة ، لكان ذلك الجسم مركباً عنهما ، فحينئذ لا يكون ذلك الجسم قبل ورود التقسيم عليه واحداً . لكنا فرضناه واحداً . هذا خلف . وأما القسم الثاني : هو أن يقال : هذان الجسمان ، إنما حصلا بعد القسمة ، وما كانا موجودين قبل القسمة . فهذا يقتضي أن يقال : إن ذلك الجسم الواحد ، الذي [كان[2]] موجوداً قبل القسمة ، صار معدوماً ، وحدث هذان الجسمان الحاصلان بعد القسمة .

فثبت : أن الجسم قد يوجد بعد العدم ، ويعدم بعد الوجود .

وأما بيان المقدمة الثانية : وهو أن كل [ما[3]] صح عليه الزوال والحدوث ، فلا بد له من مادة . فالدليل عليه : إن كل محدث ، فهو قبل حدوثه مسبوقة بإمكان الحدوث . وذلك الإمكان لا بد له من محل . وهو الهيولى . وتقرير هذه المقدمة : قد ذكرناه في كتاب « القدم والحدوث » في باب : أن كل محدث فلا بد له من مادة .

وهذا غاية الكلام في تقرير هذا الوجه .

ولقائل أن يقول : قد ذكرنا : أن القول بأن التفريق إعدام للجسم

---

(١) زيادة .
(٢) زيادة .
(٣) زيادة .

الأول ، وإحداث للجسمين الحاصلين بعد القسمة : في غاية البعد عن العقل . فإنه يقتضي أن من غمس إصبعه في البحر ، فقد أعدم البحر الأول ، وأحدث بحراً جديداً . وذلك لا يقوله عاقل . ومن أشار إلى جانب من جوانب الفلك ، فهذه الإشارة توجب حدوث ذلك الامتياز ، فوجب أنه لما أشار إلى الفلك ، فقد أعدم الفلك ، وأحدث هذا الفلك . وذلك لا يقوله عاقل .

الطريق الثاني في الجواب عن السؤال المذكور : ما تكلفه بعض الناس فقال : « قد ثبت أن الجسم البسيط في نفسه شيء واحد ، وشهد أنه قابل لانقسامات غير متناهية . بمعنى : أنه لا ينتهي في الصغر إلى حد ، إلا ويقبل بعده الانقسام . وثبت : أنه لا يمكن خروج تلك الانقسامات التي لا نهاية لها ، إلى الفعل . ومجموع هذه الانقسامات يقتضي : أن الجسمية مستلزمة للاتصال . بمعنى : أنه إلى أي حد وجد في الصغر ، فإن الباقي بعد ذلك متصل . فهذا الاتصال يكون من لوازم الجسمية . ولا شك أن الجسم قابل للانفصال ، والشيء الواحد لا يكون مستلزماً للشيء ، وقابلاً لنقيضه . فوجب أن يكون الجسم مركباً من شيئين . أحدهما : الجسمية التي هي مستلزمة للاتصال . والآخر : الهيولى التي هي قابلة للانفصال . فثبت : أنه لا بد وأن يكون الجسم مركباً من جزءين . أحدهما : حال في الآخر » .

واعلم : أن هذا الوجه أيضاً ضعيف : وبيانه من وجوه :

الأول : لم لا يجوز أن يقال : الجسم من حيث إنه جسم ، يقتضي كونه متصلاً ، لولا القاسر . فأما إذا ورد القاسر ، فإنه يقبل الاتصال . فلا يبعد في الشيء الواحد أن يقبل أمرين متضادين ، بحسب شرطين مختلفين . ألا ترى أن الطبيعة توجب السكون ، بشرط حصول الجسم في المكان الطبيعي ، والحركة ، بشرط كونه حاصلاً في الحيز القريب ؟ فكذا [ههنا[1]] هذا الجسم إذا نزل وحده كانت جسميته مقتضية للاتصال ، أما إذا وصل إليه القاسر ، فإنه يقبل ذلك التفريق والانقسام .

---

(١) وهكذا هذا الجسم (م) .

الوجه الثاني في الاعتراض : إن مدار كلامهم على أن الشيء الواحد لا يكون مستلزماً للشيء ، وقابلاً لنقيضه . وهذا أيضاً وارد عليهم . لأن الهيولى مستلزمة للصورة ، والصورة مستلزمة للاتصال ، ومستلزم المستلزم : مستلزم . فالهيولى مستلزمة للاتصال . وقابلة للانفصال . [فثبت : أن هذا محال ـ على قانون قولهم ـ لازم .

الثالث : إنهم يقولون : الجسمية مستلزمة للاتصال ، والهيولى قابلة للانفصال[1]] وهذا على قانون قولهم باطل . لأن الانفصال عبارة عن حصول كل واحد من القسمين ، بحيث يتخللهما حيز فارغ . وهذا المعنى إنما يعقل حصوله في الشيء [الذي[2]] يكون له اختصاص بحيز وجهة . والهيولى عندهم ليس لها حصول في حيز ، ولا اختصاص بجهة . وإذا كان الأمر كذلك ، امتنع كونها قابلة للانفصال . فإن التزموا أن الهيولى لها في حد ذاتها المخصوصة ، حصول في حيز ، واختصاص بجهة . فنقول لهم : بهذا . الهيولى هو الجسم . لأنه لا معنى للجسم إلا ما يكون حاصلاً في الحيز ، ومختصاً بالجهة .

الرابع : إنكم قلتم : « الانفصال عدم الاتصال ، عما من شأنه أن يتصل » وهذا يقتضي أن يكون الموصوف بالانفصال هو الجسمية . وإذا سلمتم أن القابل للانفصال هو الجسم ، فحينئذ يسقط أصل دليلكم . لأن مدار هذا الدليل ، على أن القابل للانفصال ليس هو الاتصال .

الطريق الثالث في دفع ذلك السؤال المذكور : أن يقال : الجسم موجود بالفعل في كونه جسماً ، وهو بالقوة في سائر الصفات والأعراض . والشيء الواحد لا يكون بالقوة وبالفعل بالاعتبار الواحد . فوجب حصول التركيب فيه . واعلم أن هذا هو الحجة الثانية التي نقلناها عن القوم .

---

(١) من (ط) .
(٢) من (ط) .

والسؤال عليه : إنه بناء على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد . وقد سبق بيان ضعفه .

ثم نقول : هذا الإشكال وارد أيضاً عليكم في مسائل :

إحداها : أن الهيولى إما أن تكون شيئاً موجوداً ، وإما أن لا تكون . فإن لم يكن لها في نفسها وجود ، امتنع كونها جزءاً من ماهية الجسم الموجود . لأن المعدوم لا يكون جزءاً من الموجود . وإن كان لها في نفسها وجود ، فحينئذ يصدق عليها أنها موجودة بالفعل ، ويصدق عليها أنها قابلة للصور والأعراض ، وحينئذ يرجع الكلام الذي ذكرتموه . فيلزم : افتقار الهيولى إلى هيولى آخر ، لا إلى غير النهاية . وهو باطل .

وثانيها : إن النفس الناطقة من الهيولى والصورة وهو باطل .

وثالثها : إن ذات الباري تعالى مؤثرة في وجود الممكنات . وهو تعالى عالم بالكليات . والعلم عندكم عبارة عن حصول الصورة المطابقة للمعلومات في ذات العالم . فيلزم كون ذات الله تعالى مؤثرة وقابلة لتلك الصور معاً . فيلزم كونه مركباً من الهيولى والصورة . وهو باطل .

ورابعها : إن القابل للحركة والسكون ، واللون والشكل ، هو الجسم لا الهيولى فقط . فنقول : الصورة الجسمية توجب تقديم الهيولى بالفعل ، وتوجب قبول هذه الأعراض . فلزم أن تكون الصورة في ذاتها مركبة من الهيولى والصورة . وأنه باطل .

فثبت بهذه الوجوه : أن هذا الكلام باطل .

وأما الحجة الثالثة : إن لفظ الطويل . وإن كان يوهم أن الطول صفة قائمة بالمحل ، إلا أن الذين يثبتون الجوهر الفرد ، يقولون : « لا معنى للطويل إلا مجموع جوهرين ، تركبا في سمت واحد » فاللفظ وإن أشعر بكون الطول صفة ، إلا أن بعد [هذا[1]] التفسير ، يزول هذا الاشتباه .

---

(1) من (م) .

ثم نقول : إن سلمنا نفي الجوهر الفرد . إلا أن هذا الكلام يدل على أن المقدار عرض زائد على ذات الجسم . وهذا مسلم . إلا أن هذا لا يقتضي وقوع التركب في ذات الجسم وفي ماهيته .

وأما الحجة الرابعة : فهي مبنية على أن الخرق والالتئام على الأفلاك : محال . وفيه الأبحاث الكثيرة المذكورة في موضعها .

وبالجملة : فهذه الحجة التي تكلفناها للقوم في إثبات هذا المطلوب : أحسن من كل ما ذكروه . وكذا القول في الحجة الخامسة .

وههنا آخر الكلام في الاعتراض على دلائل المثبتين للهيولى[1] .

---

(١) للهيولى . واحتج من قال . . . إلخ [الأصل] .

الفصل الثالث

في

الدلائل الدالة على نفي الهيولى

احتج من قال بنفي الهيولى بوجوه :

الحجة الأولى : إن الجسم لو كان مركباً في ماهيته من جزءين ، لكان لكل واحد منهما حقيقة وماهية . باعتباره يمتاز عن الآخر .

إذا عرفت هذا فنقول : إما أن يكون كل واحد منهما من حيث إنه هو : حجماً . وإما أن يكون أحدهما حجماً ، والآخر ليس كذلك . وإما أن لا يكون واحد منهما حجماً . والأقسام الثلاثة باطلة ، فبطل القول بتركب الجسم من الهيولى والصورة .

أما أنه يمتنع كل واحد منهما : حجماً وممتداً في الحيز . فلأنهما لو كانا كذلك ، لزم كون أحد البعدين داخلاً في الثاني . وذلك عندهم محال . وأيضاً : فلما كان أحدهما محلاً للآخر ، وجب أن يكون ذلك المحل جوهراً قائماً بذاته ، فيكون الحجم على هذا التقدير جوهراً قائماً بالنفس . وأما القسم الثاني وهو أن يكون أحدهما حجماً دون الثاني . فإن قلنا : إن ما هو حجم في ذاته هو المحل ـ وما هو حجم في ذاته مراتب المثلثات ـ علمنا : أن هذا الشكل يبطل القول بإثبات الجوهر الفرد .

الحجة الثانية : ثبت بالبراهين الهندسية : أن القطر مباين للضلع ، ولو كان القطر مركباً من الأجزاء التي لا تتجزأ ، والضلع ايضاً مركب من الأجزاء

التي لا تتجزأ ، فحينئذٍ تكون نسبة القطر إلى الضلع ، كنسبة عدد إلى عدد آخر . وحينئذ يكونان مشتركين لا متباينين . فثبت بهذا : أن تركيب المربع من الجوهر الفرد محال . والله أعلم .

الحجة الثالثة : إن « أقليدس » برهن في المقالة الأولى على أن السطوح المتوازية الأضلاع ، التي تكون على قاعدة واحدة ، في جهة واحدة ، وفيما بين خطوط بأعيانها متوازية . فإنه يجب أن يساوي بعضها بعضاً . وإذا ثبت هذا فنقول : إن هذا يبطل القول بالجوهر الفرد . لأنا إذا قدرنا أن أحد السطحين عشرة في عشرة ، حتى كان مجموعه مائة . وكان السطح الآخر مائة ، يلزم أن يكون مجموع الأجزاء الحاصلة في ذلك السطح ، مساوية لمائة جزء . وذلك محال .

فإن قالوا : فهذا المحال أيضاً لازم على « أقليدس » لأن أحد السطحين إذا كان ذراعاً في ذراع ، والآخر طوله من المشرق إلى المغرب . فكيف يعقل كون أحدهما مساوياً للآخر ؟ قلنا : السطحان المتوازيان إذا كان أحدهما قائماً على قاعدته ، وكان الآخر مائلاً ، وكانا جميعاً على قاعدة واحدة ، فيما بين خطين متوازيين . فإن بمقدار ما يزداد السطح المائل في الطول ، فإنه ينتقص عن العرض . والمحال إنما كان يلزم ، لو كان عرض السطح المائل بقدر القاعدة المشتركة لكنه ليس الأمر كذلك ، بل بمقدار ما ازداد في الطول ، انتقص عن العرض . فزال الإشكال . والله أعلم .

فهذه جملة الوجوه التي يمكن استنباطها من المثلثات والمربعات في إبطال الجوهر الفرد .

واعلم : أن هذه الوجوه قوية ، ولا حيلة في دفعها . إلا أن نقول : إن « أقليدس » بنى [النظريات[1]] التي قررها في كتابه على أصلين : أحدهما : إثبات الدائرة . والآخر : تطبيق أحد المقدارين على الآخر . وذلك لأن أكثر

(١) زيادة .

أشكال المقالة الأولى ينتهي تحليها إلى الشكل الرابع . وهذا الشكل برهانه غير مبني على إثبات الدائرة بل على التطبيق . إذا عرفت هذا فنقول : أما القول بالدائرة : فقد بينا أن دلائلهم في إثباته في غاية الضعف . ودلائلنا على نفيه في غاية القوة . فسقط الاعتماد على ذلك الأصل .

بقي الأصل الثاني . وهو التطبيق : فنقول : هذا الأصل يعسر الطعن فيه . وإذا ثبتت صحته [ثبت صحة[1]] ما تفرع عليه من هذه الدلائل . والذي يمكن أن يقال فيه مع الاعتراف بأنه في غاية الصعوبة أن يقال : إنا لا نسلم إمكان تطبيق خط على خط ، وسطح على سطح . والدليل عليه : أنا إذا طبقنا خطاً على خط آخر ، فإما أن يلقاه ببعضه أو بكله . والأول يقتضي انقسام الخط في الطول ، وهو محال . والثاني يوجب تفرد أحد الخطين في الآخر ، بحيث تكون الإشارة إلى الآخر ، وذلك محال . لأنه إذا حصل هذا النفوذ فههنا إما أن يبقى به الامتياز أو لا يبقى . والأول باطل . لأن الامتياز لا يمكن أن يقع بنفس الماهية . لأن الخطين مشتركان في تمام الماهية . ولا بلوازم الماهية ، لأن لوازم الماهية مشترك بين أفراد الماهية ، وما يكون مشتركاً فيه لا يكون موجباً بالامتياز ولا بالعوارض المفارقة . لأن كل عارض يفرض كونه عارضاً لأحدهما ، فإنه لا بد وأن يكون عارضاً للآخر . لأنهما لما تداخلا ولم يتميز أحدهما عن الآخر بوجه من الوجوه . فكل عارض يوجد فإنه يكون نسبته إلى أحدهما ، كنسبته إلى الآخر . فيكون ذلك العارض مشتركاً فيه . وما يكون مشتركاً فيه ، لا يكون سبباً للامتياز . فثبت : أنه يمتنع امتياز أحد الخطين عن الآخر في نفس الأمر . وإذا لم يبق الامتياز ، لزم إما اتحاد الاثنين وهو محال . أو أحدهما معاً ، وهو أشد امتناعاً . فثبت : أن القول بالتطبيق يفضي إلى هذه الأقسام الباطلة ، فوجب أن يكون القول به باطلاً .

فإن قالوا : فهذا الذي ذكرتم أن لا يماس شيء شيئاً ، وأن لا يلقى شيء شيئاً ، فنقول : قد ذكرنا في الدلائل المبنية على المماسة والملاقاة ، أنه لا معنى

---

(١) من (ط) .

لكون الشيئين متماسين ، إلا حصولها في حيزين ، بحيث لا يحصل بينهما حيز فارغ ، ولا شيء آخر . وأما ما سوى هذا المعنى في المماسة والملاقاة . فكل ذلك من الأمور الوهمية ، والقضايا الظنية . وقد ثبت : أنه لما قامت الدلائل القاطعة الموجبة لنفيها ، وجب أن لا يلتفت إلى حكم الظن والخيال . وذكرنا لهذا المعنى أمثلة كثيرة من مباحث الفلاسفة . فكذا ههنا الدلائل التي ذكرناها في إثبات الجوهر الفرد : دلائل قاطعة غير محتملة البتة . وهذه الدلائل الهندسية المذكورة ، لما كانت مبنية على هذين الأصلين . أعني إثبات الدائرة وإثبات التطبيق ، وكان الطعن فيها ، وإن كان بعيداً عن الوهم في الجملة : محتمل احتمالاً بعيداً ، وجب المصير إليه ، صوناً لتلك الدلائل القاطعة عن القدح والطعن .

فهذا منتهى ما وصل إليه بحثنا في هذا . والله أعلم .

* * * *

[إلهي] أسألك بحق مالاح من لمعان إحسانك في مقامات الكرسي ، وأسألك بحق الأنوار التي أودعتها في سر قلب النجم الثاقب ، وأسألك بحق النور الذي أجريته في بحور الغياهب . وأسألك بالألطاف [التي[1]] خصصت بها صاحب السلسبيل والزنجبيل ، وبحق الكرامات التي خصصت بها عبدك الكامل الجليل . وأسألك بحق صاحب السعادة الجسمانية ، وصاحب الكمالات الروحانية ، وأسألك بحق عبدك في مفاوز عبوديتك ، السابح في بحار تعظيم ربوبيتك . وأسألك بحق الأرواح الطاهرة المقدسة، الساكنة في كوة الأثير ، وفي منازل الزمهرير . وأسألك [بحق[2]] كل ملك وروح ، سلطنته في تلال الجبال ، ومنازل الظلمات ، والإظلال . وفي شق الصخور ، وقعور البحور ، وعند ظهور النور ، وتبدل الشرور بالسرور . وبث الظلام ، وتربية الأجنة في

---

(١) من (ط) .
(٢) من (ط) .

ظلم الأرحام . وأسألك بحق ما علمت وما لم أعلم ، وما وصل إليه خاطري وما لم يصل .

وأسألك بحق ملكوتك التي لا يعلمها إلا أنت ، وجبروتك التي لا يحيط بها إلا أنت . وأسألك بحق ما سألك به عبد فأجبته ، ودعاك مسكين فقضيت حاجته : أن تجيب دعائي ، وأن لا تخيب رجائي . وأن تخلصني من ظلمات الأخلاق الذميمة ، والعقائد الذميمة . وتسهل علي خيرات الدنيا والآخرة . مع السهولة واليسر ، وإزالة موجبات العسر . إنك أرحم الراحمين ، وأكرم الأكرمين . وأقول : شهد لك إشراق[1] العرش ، وضوء الكرسي . ومعارج السموات ، وأنوار الثوابت في السيارات على منايرها المتوغلة في العلو الأعلى ، ومعارجها المقدسة عن غبار عالم الكون والفساد . بأن أول الحق الأزلي ، لا يناسبه شيء من علائق العقول ، ومشابه الخواطر ، ومناسبات الأفكار . فالقمر بمحوه ، مقر بالنقصان ، والشمس بتغير أحواله محتاج إلى تدبير الرحمن . والطبائع مقهورة تحت قدرته القاهرة ، محرورة في عتاب المعارج العالية . فالمتغيرات تشهد بعدم تغيره ، والمتعاقبات بدوام سرمديته . فأزله مبرأ عن الانقضاء ، ودوامه منزه عن المجيء والفناء . وكل ما صدق عليه : أنه مضى وسيجيء ، فهو خالقه ، وأعلى منه . فيجوده حصل الجود والإيجاد ، وبأعلامه الفناء والفساد . وكل ما سواه فهو تائه في جبرته ، ثابر عند طلوغ نور كبريائه . وليس عند عقول الخلق ، إلا أنه شيء ، بخلاف كل الخلق . له القدس والجبروت ، والعزة والملكوت . وهو الحي الذي لا يموت .

[تم هذا الكتاب النفيس الشريف العالي ، لمصنفه ـ رحمه الله عليه ـ يوم الاثنين الثاني عشر من جمادي الآخرة ، لسنة خمس وستمائة[2]]

والحمد لله كما هو أهله[3] والصلاة على خير خلقه من الأنبياء والمرسلين ، وخصوصاً محمد ، وآله ، أجمعين .

---

(١) سرادق (م) .

(٢) من (ط) .

(٣) هوله (ط) .

[تم الكتاب السادس من كتاب « المطالب العالية من العلم الإلهي » للإمام فخر الدين الرازي . ويليه الكتاب السابع في الأرواح العالية والسافلة] .

فهرس الجزء السادس

الموضوع	الصفحة
المقدمة [في معنى الهيولَى]	٥
المقالة الأولى	
في ذاتيات الجسم	٧
الفصل الأول:	
في حد الجسم	٩
الفصل الثاني:	
في البحث عن الحد المنقول عن الفلاسفة	١٥
الفصل الثالث:	
في شرح مذاهب أهل العلم في الجزء الذي لا يتجزأ	١٩
الفصل الرابع:	
في الدلائل الدالة على إثبات الجوهر الفرد، المبنية على اعتبار أحوال الحركة والزمان	٢٩
الفصل الخامس:	
في الأدلة الدالة على إثبات الجوهر الفرد، المستنبطة من الأصول الهندسية	٤٧
الفصل السادس:	
في بيان أن الجسم المتناهي المقدار، لو كان قابلاً لانقسامات لا نهاية لها، لوجب كون ذلك الجسم المتناهي في المقدار، مؤلفاً من أجزاء، لا نهاية لها بالفعل	٦١
الفصل السابع:	
في إقامة الدلالة على أن الجسم المتناهي في المقدار، يمتنع أن يكون مؤلفاً من أجزاء لا نهاية لها بالفعل	٦٩

الفصل الثامن:
في ذكر بقية الدلائلة الدالة في إثبات الجوهر الفرد ٧٥
المقالة الثانية
في ذكر دلائل نفاة الجوهر الفرد ٨٣
الفصل الأول:
في الدلائل المفرعة على المماسة ٨٥
الفصل الثاني:
في الدلائل المذكورة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ،
المبنية على بطء الحركات وسرعتها ٩٩
الفصل الثالث:
في حكاية وجوه، احتج بها من قال بالطفرة ١٠٩
الفصل الرابع:
في أنواع أخرى من الدلائل على نفي الجوهر الفرد،
المبنية على الحركة ١١٥
الفصل الخامس:
في حكاية أنواع من الدلائل لنفاة الجزء،
متعلقة بذات الجسم، وبكونه متحيزاً ١٢٧
الفصل السادس:
في الدلائل المستنبطة من الهندسة على نفي
الجوهر الفرد ١٣١
الفصل السابع:
في النظر في أن الدلائل المذكورة في إثبات
الدائرة والكرة، هل هي صحيحة قوية، أم
ضعيفة واهية ١٣٩
الفصل الثامن:
في ذكر الدلائل الدالة على نفي الجوهر الفرد،
المبنية على القول بالمثلثات والمربعات ١٤٧

الفصل التاسع :
في الدلائل الدالة على نفي الجوهر الفرد،
المبنية على قسمة الزوايا ١٥٩
الفصل العاشر :
في الدلائل الدالة على نفي الجوهر الفرد،
المستنبطة من قسمة الخطوط ١٦٥
المقالة الثالثة
في بقية أحكام الأجسام ١٦٧
الفصل الأول :
في إقامة الدلالة على تناهي الأبعاد ١٦٩
الفصل الثاني :
في بيان أن الأجسام متماثلة في الذات والماهية ١٨٩
الفصل الثالث :
في الاعتراض على الدليل المذكور، في أن العالم واحد ١٩٣
المقالة الرابعة
في الكلام في الهيولى الأولى، وفي تفاريعها ١٩٧
المقدمة : [في ماهية الأجسام] ١٩٩
الفصل الأول :
في دلائل المثبتين للهَيولَى ٢٠١
الفصل الثاني :
في الاعتراض على حجج المثبتين للهيولى ٢٠٥
الفصل الثالث :
في الدلائل الدالة على نفي الهيولى ٢١١
فهرس مواضيع الكتاب ٢١٧

المطالب العالية

من

العلم الإلهي

وهو المسمى في لسان اليونانيين "باثولوجيا"
وفي لسان المسلمين "علم الكلام" أو "الفلسفة الإسلامية"

تأليف

الإمام فخر الدين الرازي

المتوفى سنة ٦٠٦ هـ

تحقيق

الدكتور أحمد حجازي السقا

الجزء السابع

في الأرواح العالية والسافلة

(النفس)

الناشر

دار الكتاب العربي

المطالب العالية
من
العلم الإلهي

الطبعة الأولى
١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م

دار الكتاب العربي

الرملة البيضاء - ملكارت سنتر - الطابق الرابع تلفون: ٨٠٠٨٣٢/٨٠٠٨١١/٨٠٥٤٧٨

تلكس: ٤٠١٣٩ L.E. كتاب برقيا: الكتاب ص.ب: ٥٧٦٩ - ١١ بيروت - لبنان

المقالة الأولى
في
المقدمات

الفصل الأول
في
تفصيل مذاهب الناس فيها

اعلم[1] : أن الموجود . إما أن يكون واجباً لذاته ، وإما أن يكون ممكناً لذاته . أما الواجب لذاته فهو الله جل جلاله . وأطبق المحققون على أنه يجب أن يكون ، لا متحيزاً ، ولا حالاً في المتحيز . وأما الممكن لذاته . فإما أن يكون قائماً بالنفس ، وإما أن يكون قائماً بالغير . والقائم بالنفس . إما أن يكون متحيزاً ، وإما أن لا يكون متحيزاً . والقائم بالغير . إما أن يكون قائماً بالمتحيز ، وإما أن يكون قائماً بغير المتحيز . فهذه أقسام أربعة .

فأما الذوات المتحيزة والصفات القائمة ، فهي معلومة الثبوت . وأما الذوات التي لا تكون متحيزة فهي المسماة في اصطلاح الفلاسفة بالمفارقات ، وفي اصطلاح قوم آخرين بالأرواح . وهي على قسمين . لأن هذه الذوات . إما أن يقال : كما أنها ليست أجساماً ، ولا حالة في الأجسام ، فكذلك ليست متعلقة بالأجسام على سبيل التصرف والتدبير [وإما أن يقال : إنها متعلقة بالأجسام على سبيل التصرف والتدبير[2]] والأول تسميها الفلاسفة بالعقول المجردة .

---

(١) بعد فراغ المؤلف من الجزء السادس كتب هكذا : « بسم الله الرحمن الرحيم . وبه ثقتي . الكتاب السابع في الأرواح العالية والسافلة . وفيه مقالات . المقالة الأولى في المقدمات . وفيها فصول . الفصل الأول : في تفصيل مذاهب الناس فيها . اعلم أن الموجود . . . . الخ » .

(٢) سقط (م) .

وههنا بحث . فإن عدم تعلقها بالأجسام على سبيل التدبير والتصرف ، يحتمل أن يكون لكمالات ذواتها ، واستعلائها عن الالتفات إلى الأجسام ، ويحتمل أن يكون لضعفها في ذواتها وعدم اقتدارها على التصرف في شيء من الأجسام . فهذا بحسب القسمة محتمل . ومن الذي أحاط عقله بجميع ملك الله وملكوته ؟ وإلى هذا القسم الإشارة في الكتاب الإلهي ، حيث قال : ﴿ وكم من ملك في السموات ، لا تغني شفاعتهم شيئاً[1] ﴾ .

وأما القسم الثاني . فهو الجواهر التي تكون مجردة في ذواتها عن الجسمية . والحلول في الجسمية . إلا أنها متعلقة بالأجسام على سبيل التدبير والتصرف . وهذا القسم ينقسم إلى قسمين لأنها إما أن تكون مدبرة للأجسام الفلكية ، أو الأجسام العنصرية . ولما ثبت بالدليل [أنه حصل خارج العالم خلاء لا نهاية له ، ولم يثبت بالدليل[2]] أن العالم واحد ، بل ثبت أنه لا يمتنع وجود عوالم غير هذا العالم . وبتقدير ثبوتها ، فيحصل هناك من زمر الأرواح المقدسة ، ما لا يعلمها [إلا الله تعالى ، ولا يعلمها[3]] البشر البتة .

إلا أن البحث عن تلك الأحوال غير ممكن . فلهذا السبب اقتصرت العقول على البحث عن الأرواح المدبرة للأجسام الفلكية ، أو الأرواح المدبرة للأجسام العنصرية .

أما الأرواح المدبرة للأجسام الفلكية . فالأظهر أن الأفلاك تكون لها كالأبدان ، والكواكب لها كالقلوب ، والخطوط الشعاعية الفائضة من أجرام الكواكب [النيرة[4]] جارية مجرى الأجسام اللطيفة النورانية ، الفائضة من

---

(١) النجم ٢٦ وفي تفسير « الجامع لأحكام القرآن » للقرطبي رحمه الله في تفسير هذه الآية : « هذا توبيخ من الله تعالى لمن عبد الملائكة والأصنام . وزعم : أن ذلك يقربه إلى الله تعالى . فأعلم أن الملائكة مع كثرة عبادتها وكرامتهم على الله لا تشفع إلا لمن أذن أن يشفع له . قال الأخفش : الملك واحد ، ومعناه جمع ، وهو كقوله تعالى : ﴿ فما منكم من أحد عنه حاجزين ﴾ وقيل : إنما ذكر ملكاً واحداً . لأن « كم » تدل على الجمع »

(٢) سقط (م) .

(٣) سقط (ط ، ل) .

(٤) من (ل) .

القلب والدماغ ، الواصلة إلى سائر الأعضاء . ثم كما أن لكل بدن : نفساً واحدة ، إلا أنه يفيض عنها في كل جزء من أجزاء البدن : قوة مدبرة لذلك الجزء ، فكذلك لا يبعد أن يفيض من النفس الكلية التي للفلك : نفوس مخصوصة ، كل واحد منها يكون متعلقاً بجزء معين من أجزاء الفلك ، وبجانب مخصوص من جوانبه .

وأما النفوس السفلية : فقد اتفق الأكثرون على أن النفوس الناطقة البشرية : جواهر مجردة عن الجسمية ، وعن الحلول في الجسم ، إلا أنها متعلقة بهذه الأبدان على سبيل التدبير والتصرف .

وأما نفوس سائر الحيوانات : فالأكثرون زعموا : أنها قوى جسمانية ، وليست جواهر مجردة . ومنهم من زعم : أنها من الجواهر المجردة . وهؤلاء قسمان :

الأول : القائلون بالتناسخ ، وهم الذين زعموا : أن أرواح البهائم [والسباع[1]] كانت أرواحاً بشرية ، إلا أنها بعد مفارقة الأبدان الإنسانية ، صارت متعلقة بأبدان البهائم والسباع .

والفرقة الثانية : الذين ينكرون التناسخ ، ويزعمون مع هذا : أن نفوس السباع والبهائم ، وسائر الحيوانات : نفوس مجردة عن الجسمية ، والحلول في الجسمية . فهذا هو الكلام في نفوس الحيوانات .

واختلف الناس في الجن والشياطين . وليس للمتأخرين من الفلاسفة في هذا الباب : كلام مقنع ، إلا أن الأكثرين من الأنبياء والرسل - عليهم السلام - أثبتوها ، وجزموا بوجودها .

وحاصل القول فيها :

أنهم زعموا : أن الأرواح على قسمين : أرواح فلكية . وأرواح سفلية .

---

(١) سقط (ط ، ل) .

أما الأرواح الفلكية : فهم الملائكة ، وهم معصومون عن الشرور والنقائص وأما الأرواح السفلية ، فهم فريقان :

أحدهما : الأرواح الطاهرة الخيرة ، النقية عن العقائد الذميمة ، والأفعال الرديئة . وهم مؤمنو الجن .

والثاني : الأرواح الخبيثة الشريرة المؤذية . قالوا : ولهم رئيس ، هو أقواهم قوة ، وأتمهم قدرة . وهو المسمى « إبليس » والباقون أتباعه ، وهو مع جنده ، في مقابلة [جند الملائكة . وأما المجوس : فقد بالغوا ، وزعموا : أنه . أعني « إبليس » في مقابلة(١)] « الله » تعالى وملائكته(٢) فكل ما يحصل في العالم من الخيرات والراحات ، فهو من الله تعالى ، والملائكة . وكل ما يحصل في العالم من الآلام والآفات والمكروهات فهو من إبليس والشياطين .

ثم القائلون [بوجود هذا(٣)] النوع من الأرواح ، فريقان : منهم من زعم : أنها أرواح فلكية ، إلا أن كل واحد منها يدبر لقسم من أقسام هذا العالم ، فههنا(٤) أرواح مدبرة [للجبال ، وأرواح مدبرة(٥)] للبحار ، وأرواح مدبرة للمفاوز ، وأرواح مدبرة للعمرانات . وهذا القسم أيضاً : أقسام . فبعضها مدبرة لأحوال الأمطار ، وبعضها للزروع ، وبعضها للحروب . وقال الآخرون : بل هذه الأرواح ، المدبرة لهذه الأشياء ، لا يبعد أن يكون تعلقها الأول ، بجزء من أجزاء كرة الأثير .

واعلم : أن ههنا نوعاً(٦) آخر من الأرواح ، قال بإثباته جمهور الأنبياء ، وأقرّ به أصحاب الطلسمات ، وذلك لأنه جاء في الكلمات المروية عن النبي ﷺ ، أنه كان يقول : « جاءني ملك البحار ، وملك الجبال ، وملك الأمطار ،

---

(١) سقط (م) .
(٢) ومنازعته (طا) ، (ل)
(٣) ليسوا نوعاً مستقلاً ، بل هم من الملائكة .
(٤) بهذا (م) .
(٥) فبعض الأرواح (م) .
(٦) من (ل) .

وملك الأرزاق ، وملائكة الحرب » فهذا كلام أثبته رسول الله ﷺ . وأقرّ به . وجمهور أصحاب الطلسمات يثبتون هذا النوع من الأرواح ، ويقرون به ، فيجب البحث عن وجود هذا النوع .

تلك الحرارة تشبه الحرارة الغريزية [فإذا كانت الحرارة الغريزية[1]] التي في القلب مع قلتها ، لم تخل من نفس تدبرها ، وتتعلق بها ، فالحرارة اللطيفة الموجودة تحت فلك القمر ، كيف يمكن خلوها عن نفوس تتعلق بها وتدبرها ؟ ومنهم من قال : لا يمتنع أيضاً تعلق الأرواح الكثيرة [بها[2] ، و] بكرة النسيم ، وبكرة الزمهرير . فإنا نشاهد أن الجبال التي تكثر فيها الثلوج ، قد يتولد فيها ديدان عظيمة ، تشبه زقاقاً رقيقة مملوءة من الماء العذب البارد ، فإذا لم يمتنع تعلق الأرواح بها ، فكذلك لا يمتنع تعلق الأرواح بهذه الكرات . فهذا تفصيل الكلام في هذا الباب .

والحاصل : أن مراتب المفارقات عند الفلاسفة المتأخرين كـ « أبي نصر الفارابي » و « أبي علي بن سينا » أربعة . فأعلاها وأشرفها : واجب الوجود لذاته ، ثم العقول ، ثم النفوس السماوية ، ثم النفوس البشرية . ولا يعترفون بالجن والشياطين . وأما أرباب الملل والنحل ، وأصحاب الطلسمات . فإنهم يثبتون الجن والشياطين ، وسائر الأقسام . والله أعلم .

---

(١) من (ل) .
(٢) من (م) .

الفصل الثاني

في

ذكر شرح آخر في تقسيم الأرواح

اعلم : أن الموجودات بحسب القسمة العقلية ، على أربعة أقسام : لأنها إما أن تؤثر[1] ولا تتأثر ، بوجه من الوجوه . وإما أن تقبل الأثر ، ولا تمكنه أن يؤثر البتة . وإما أن تؤثر وتتأثر معاً . وإما أن لا تؤثر ولا تتأثر البتة . فهذه أقسام أربعة ، لا مزيد عليها .

أما القسم الثاني : وهو الذي يؤثر ولا يتأثر البتة ، فهو الله سبحانه وتعالى . والدليل عليه : أنه واجب الوجود لذاته ، وكل ما كان واجباً لذاته[2] كان واجب الوجود في جميع صفاته السلبية[3] والثبوتية . والدليل عليه : أن ذاته المخصوصة ، إن كانت كافية في حصول ذلك الأيجاب ، أو ذلك السلب ، يلزم أن يدوم ذلك الإيجاب . وذلك السلب بدوام ذاته . فحينئذ يمتنع وقوع التغير في شيء من صفاته ، وإن لم تكن ذاته كافية في حصول ذلك الإيجاب وذلك السلب ، فحينئذ يتوقف حصول ذلك الإيجاب ، وذلك السلب [على اعتبار حال الغير ، ولا شك أن هويته موقوفة على حصول ذلك الإيجاب أو ذلك السلب[4]] والموقوف على الموقوف على الغير . موقوف على الغير . [والموقوف

---

(١) تكون مؤثرة (م) .

(٢) واجب الوجود لذاته (م ، ط) .

(٣) السلبية والإضافية والثبوتية (م ، ط) .

(٤) من (طا ، ل) .

على الغير[1]] : ممكن لذاته [فواجب الوجود لذاتـه ، ممكن الوجـود لذاتـه[2]] هذا خلف . فثبت : أن الحق سبحانه وتعالى ؛ واجب الوجود لـذاته ، وواجب الوجود في كل صفاته الإيجابيـة [والسلبية[3]] وكـل ما كـان كـذلـك ، فهو لا يقبل الأثر من الغير البتة .

وأما بيان أنه مؤثر في غيره ، فهو أنـه ثبت : أن كل مـا عـدا المـوجـود الواحد الواجب ، فإنه ممكن لذاته ، وكل ممكن لذاته ، فإنه لا يـوجد إلا بـإيجاد الواجب لذاته . إما بواسطة أو بغير واسطة . فثبت : أن الحق سبحانه وتعالى : مؤثر في كل مـا سواه ، وأنـه لا يقبل الأثـر البتة عن شيء ممـا سواه . فهـو من حيث أنه مستقل في وجوده ، وفي جميع صفاته الثبوتية والسلبيـة . قائم بنفسـه . ومن حيث إن كل ما سـواه [قائم بـه[4]] فإنـه يوجـد بإيجـاده . وإن ما يتقـوم بتقويمه ، فهو مقوم بغيره . والكامل في كونه قائماً بذاته ، مقومـاً لغيره : هـو الله القيـوم . فواجب الـوجـود : هـو القيـوم الحق . فلهـذا السـر قـال في الكتـاب الإلهي : ﴿ الله لا إله إلا هو ، الحي القيوم[5] ﴾ .

وأما القسم الثاني : وهو الموجود الذي يتأثر ولا يؤثـر فهو « الهيـولى » وقد عرفت في كتاب « الهيـولى » : أن هيولى العـالم الجسماني ، هي الأجـزاء التي لا تتجـزأ وعند الفـلاسفة : هيـولى عالم الأجسـام [موجـود[6]] ليس بمتحيـز ، وصورتها هي الحجمية والتحيز .

إذا عـرفت هذا فنقـول : تلك الأجزاء من حيث هي هي ، ليست حـارة ولا باردة ، ولا رطبة ولا يـابسة ، ولا مجتمعـة ولا مفترقـة ، بل هي قـابلة لهذه

---

(١) سقط (طا) ، (ل) .
(٢) سقط (م) .
(٣) سقط (طا) ، (ل) .
(٤) سقط (ل) .
(٥) البقرة ٢٥٥ .
(٦) من (طا) ، (ل) .

الصفات ، ولهذه الأحوال ، وتلك الأحوال[1] تسمى عند بعضهم : بالهباءات وليس فيها إلا مجرد القبول والطاعة والانقياد . ولما كان الجود بإعطاء الوجود ، لا يصح إلا من الموجود ، وكان القبول والتأثر لا يحصل إلا عند حصول العدم ، لا جرم قيل في الكتاب الإلهي : ﴿ والله الغني ، وأنتم الفقراء[2] ﴾ .

إذا عرفت هذا ، فنقول : [من الظاهر[3]] أن الوجود أشرف من العدم ، ولهذا السبب كان أشرف الموجودات : المؤثر الذي لا يتأثر ، وهو الله سبحانه وتعالى وأخسها : المتأثر الذي لا يؤثر ، وهو الهيولى .

وأما القسم الثالث من أقسام الموجودات : وهو الذي يؤثر ويتأثر معاً . فهو عالم الأرواح والنفوس ، ويجب البحث ههنا عن أمرين :

الأول : إثبات أنها متأثرة . والدليل عليه : أن واجب الوجود لذاته : واحد ، فيكون كل ما سواه : ممكناً لذاته . فهذه الأرواح والنفوس ممكنة لذواتها . والممكن لذاته لا يوجد إلا بمؤثر ، فثبت أن هذه الأرواح قابلة للأثر .

الثاني : إثبات أنها مؤثرة ، وههنا [يحصل[4]] البحث العظيم .

فمن الثاني : من زعم : أنه لا يؤثر إلا الواحد ، الذي هو واجب الوجود لذاته . واحتج[5] عليه بوجوه :

الحجة الأولى : إن كل ما كان ممكناً لذاته ، فإن ماهيته مقتضية للإمكان ، فلو كانت مؤثرة في وجود غيرها ، لكانت الماهية الواحدة اقتضت أثرين ، وهذا محال . وهذه الحجة مستقيمة على أصول الفلاسفة من وجهين :

الأول : إن عندهم الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد .

---

(١) الأجزاء (م) . الأحوال (طا) .
(٢) محمد ٣٨ .
(٣) من (ل) .
(٤) من (ل) .
(٥) واحتجوا (طا) ، (ل) .

الثاني : إن عندهم البسيط لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً .

الحجة الثانية : أن نقول : إن الشيء الواحد . إما أن لا يمتنع كونه مصدراً للأثرين[1] أو يمتنع . فإن لم يمتنع ذلك ، فنقول : لا شك أن واجب الوجود لذاته : موجود . ولا شك أنه مؤثر في وجود غيره . والتقدير في هذا القسم : أنه لا يمتنع صدور الآثار الكثيرة عن المؤثر الواحد . وإذا كان كذلك ، لم يمتنع إسناد جميع موجودات العالم إليه . وعلى هذا التقدير ، فإثبات المؤثر الواحد : معلوم ، وإما إثبات ما عداه : فمشكوك فيه . والتمسك بطاعة المعبود المعلوم ، أولى من التمسك بطاعة المعبود المجهول . فثبت : أن العقل يقتضي التوجه إلى عبادة الله تعالى ، والإعراض عن كل ما سواه .

وهذا الدليل هو المذكور في الكتاب الإلهي ، حيث قال تعالى : ﴿ ومن يدع مع الله إلهاً آخر ، لا برهان له به . فإنما حسابه عند ربه[2] ﴾ والمعنى : أن المعبود الأول معلوم الثبوت ، وما سواه غير معلوم . والاقتصار على المعلوم أولى من الذهاب إلى غير المعلوم .

وأما القسم الثاني : وهو أن يكون التقدير ، هو أنه يمتنع صدور الآثار الكثيرة عن المؤثر الواحد ، فنقول : فعلى هذا التقدير ، يمتنع كون الممكن لذاته ، مصدراً للأثر ، لأن للممكن لذاته ماهية ، تقتضي الإمكان فلو اقتضت تلك الماهية أثراً آخر ، لزم صدور الآثار الكثيرة عن المؤثر الواحد ، وهو محال .

الحجة الثالثة : إن علّة الحاجة إلى المؤثر ، هي الإمكان . والدليل عليه : إنا إذا رفعنا الإمكان عن الوهم ، بقي الوجوب بالذات ، أو الامتناع بالذات ، وكل واحد منهما ، يحيل الحاجة إلى المؤثر . فثبت : أن علة الحاجة ليست إلا الإمكان . والمفهوم من الإمكان أمر واحد ، فعلة الحاجة إلى المؤثر أمر واحد . وذلك الأمر الواحد ، إما أن يكون علة للحاجة إلى مؤثر معين ، أو

---

(١) للاثنين (م) .

(٢) المؤمنون ١١٧ والآية كاملة في (ل) .

إلى مؤثر غير معين . والثاني باطل ، لأن المؤثر الذي لا يكون معيناً في ذاته امتنع وجوده في نفسه [لأن كل ما كان موجوداً في نفسه[1]] فهو معين في ذاته ، وما لا يكون معيناً في ذاته ، امتنع كونه موجوداً في ذاته ، وما لا وجود له في ذاته ، امتنع احتياج غيره في الوجود إليه . فثبت : أن الإمكان[2] لا يحوج إلا إلى شيء معين . فوجب إسناد كل ممكن إليه . فثبت : أنه لا مؤثر إلا الواحد .

فهذا تقرير هذا القول .

وأما الجمهور الأعظم من أهل العالم . فقد أثبتوا مؤثرات كثيرة . قالوا : وكيف يمكننا إنكار ذلك ، ونرى النار [مؤثرة[3]] في الإحراق ، والشمس في الإشراق ، والخبز في الشبع ، والماء في الري ؟ ثم قالوا : والأرواح مؤثرة في عالم الأجسام ، ومدبرة لها ، ومتصرفة فيها . وأكدوا أقوالهم تارة بوجوه فلسفية ، وأخرى برموز نبوية . ألا ترى : أنه جاء في الكتاب الإلهي في صفات الملائكة : ﴿ فالمقسمات أمراً[4] ﴾ ؟ وقال أيضاً : ﴿ فالمدبرات أمراً[5] ﴾ وإذا ثبت هذا ، فقد ظهر أن عالم الأرواح متوسط بين العالم الإلهي ، وبين العالم الجسماني ، لا توسطاً بالحيز والمكان ، بل توسطاً بالشرف والرتبة . فهي من حيث إنها متأثرة[6] عن العالم الإلهي ، كانت أدون منه ، ومن حيث إنها مؤثرة في عالم الأجسام ، كانت أعلى وأجل منها ، فلا جرم كانت درجة الأرواح متوسطة بين الدرجتين .

إذا عرفت هذا فنقول : الروحانيات لها مراتب ودرجات :

فالمرتبة الأولى : وهي أعلى مرتبة ، وأجلها رتبة : الذين يكونون

---

(١) من (ل) .
(٢) الإمكان يحوج إلى (م) .
(٣) سقط (طا) .
(٤) الذاريات ٤ .
(٥) النازعات ٥ .
(٦) مؤثرة من (ل) .

مستغرقين في نور جلال الله تعالى ، استغراقاً تاماً ، بحيث لا يتفرغون مع ذلك الاستغراق ، لتدبير عالم الأجسام ، فطعامهم التوحيد ، وشرابهم التقديس ، وأنسهم التنزيه . استغرقوا في نور جلال الله تعالى ، ولم يتفرغوا إلى شيء سوى الله تعالى . وهؤلاء هم الملائكة المقربون .

وقد عبر الكتاب الإلهي عن هذه المرتبة بقوله : ﴿ ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون ، يسبحون الليل والنهار ، لا يفترون(١) ﴾ .

ثم إن لهذا القسم من الروحانيات : درجات لا نهاية لها في الكمال والنقصان وذلك لأن أنوار جلال الله سبحانه وتعالى ، غير متناهية . فدرجات العارفين في العرفان أيضاً : غير متناهية . ثم إنه لما كان لا صفة لهذا القسم من الروحانيات ، إلا الاستغراق في المعارف الإلهية ، والفناء في تلك الجلالة الصمدية ، لا جرم سمى الحكماء الإلهيون هذا القسم من الأرواح : بالعقول المحضة ، لأنها [وإن كانت جواهر قائمة بأنفسها ، إلا أنها(٢)] لكثرة تعقلاتها ، وقوة معارفها ، صاروا كأنهم [عين(٣)] تلك التعقلات ، ونفس تلك الإدراكات .

فإن قال قائل : فعلى ما تقولونه أنتم ، لم يبق لهذا القسم من الروحانيات ، إلا قبول الوجود عن الحق ، وقبول الأضواء القدسية عن إشراق جلال الحق ، وكل ذلك انفعال وتأثر ، فأين التأثير والفعل ؟ فنقول في الجواب : إنها وإن كانت مستغرقة في تلك التعقلات الإلهية ، والتعقلات القدسية ، إلا أنه لا يبعد أن يفيض عنها : آثار عظيمة ، إما على الأرواح الفلكية ، أو على الأجرام الفلكية(٤) فيضان النور عن الشمس ، والحياة عن

---

(١) الأنبياء (١٩ - ٢٠) ، والنص كامل في (طا) .
(٢) سقط (طا) ، (ل) .
(٣) من (م ، ط) .
(٤) الفلكية ، فتفاض عنها الانوار ، فيضان . . . الخ (م ، ط) .

الروح ، وبهذا التقدير تكون فعالة . وأيضاً : فلا يبعد أن يقال : إن تلك العقول ، يكون بعضها أدنى حالاً من البعض ، فيستكمل الناقص منها بالكامل ، كما أن الشمس والقمر ، وإن كانا في العالم الجسماني جوهرين علويين شريفين ، إلا أن القمر ، لما كان أضعف حالاً من الشمس لا جرم صار يقبل النور عن الشمس . ثم إنه بعد قبول النور عن الشمس ، يصير فياضاً ، لتلك الأنوار على العالم السفلي ، فلا يبعد أن يكون حال الروحانيات كذلك .

وأما القسم الثاني من أقسام الأرواح : فهم الذين التفتوا إلى تدبير عالم الأجسام . وما بالغوا في الاستغراق في خدمة الجانب الأعلى إلى حيث يمنعهم عن التعلق بالجانب الأسفل ، وهؤلاء هم الملائكة العملية . وفي مصطلحات الفلاسفة هم المسمون بالنفوس .

ثم إن هذا القسم متفاوتون أيضاً في درجات الشرف والكمال . فكل من كان تعلقه بجسم أشرف وأعلى ، كان هو في ذاته أشرف[1] وأعلى . ولما كان أعظم الأجسام هو العرش ، لا جرم كان أعظم الأرواح المتعلقة بعالم الأجسام هو الروح المتصرف في العرش ، ولا يبعد أن يكون المسمى بالروح الأعظم هو ذلك الروح ، وهو المسمى أيضاً : بالنفس الكلية في مصطلحات الفلاسفة ، لأن تلك النفس بدنها العرش[2] ، وكل ما حصل في داخل العرش ، فكأنه جزء من أجزائه ، وشعبة من شعبه . وكذلك النفوس المدبرة لتلك الأجسام تكون شعبة من شعب تلك النفس ، ونتيجة من نتائجها .

ثم المرتبة الثانية من مراتب النفوس : النفس المدبرة للكرسي ، كما قال في الكتاب الإلهي : ﴿ من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه ﴾ ؟ إلى قوله تعالى : ﴿ وسع كرسيه السموات والأرض[3] ﴾ والسبب في تسمية الفلك الثامن بالكرسي : أن الكرسي جسم حصل فيه درجات متفاوتة بالدنو والعلو ، لأن

---

(١) أعلى وأبهى (طا) ، (ل) .
(٢) بنفس الكل (ل) .
(٣) البقرة ٢٥٥ .

الكواكب المركوزة في الفلك الثامن : أجرام مختلفة بالصغر والكبر ، والتي أدركتها أبصار الخلق من تلك الكواكب مرتبة على سبع مراتب في العظم ، فأصغرها جرماً ، ما يكون في العظم السابع ، وهو يكون في أدنى المدرجات ، وفوقها ما يكون في العظم السادس . وهكذا تترقى مرتبة فمرتبة ، ودرجة فدرجة ، إلى أن تصل إلى العظم الأول . ولهذا [السبب[1]] حصل في ثخن الفلك الثامن : درجات متفاوتة . ولهذا سمي بالكرسي . ولما كانت «الشعرى اليمانية» أكبرها قدراً ، وجب أن يكون مكانه في الدرجة الأعلى ، والمرتبة الأسمى والأسنى . وأقول : لا شك أن لكل واحد من تلك الكواكب خواص وآثار ، لا يعلمها إلا الله ـ سبحانه وتعالى .

والمرتبة الثالثة من النفوس : الأرواح المدبرة لفلك[2] «زحل» وهكذا القول في سائر أطباق السموات ، وأجرام الكواكب على اختلاف درجاتها ، وتباعد مراتبها ، حتى تنتهي إلى الروح المدبرة لكرة «القمر» .

ثم بعد هذه المراتب : الأرواح المدبرة لكرة الأثير [ثم لكرة الهواء[3]] ثم الأرواح المدبرة لأقسام هذا العالم ، وذلك لأن كرة الأرض مقسومة بأربعة أقسام ، وأعظم الأقسام الأربعة : البحار . والقسم الثاني : المفاوز ، والبيانات . والقسم الثالث : الجبال . والقسم الرابع : العمرانات ، ولا يبعد في العقل أن يحصل لكل قسم من هذه الأقسام : روح واحدة ، أو أرواح كثيرة مدبرة لها . وكل ما ذكرناه ، مما نطق به أصحاب الوحي والتنزيل فإنه [عليه السلام كان يقول[4]] : «جاءني ملك البحار ، فقال : كذا وكذا . وجاءني ملك الجبال ، فقال : كذا وكذا ، وجاءني ملك الأمطار ، فقال : كذا وكذا . وجاءني ملك الحروب» . و«خازن الجنة فلان ، وخازن النار فلان» وإذا كان كل واحد من هذه الأقسام أمراً محتملاً في العقل ، ولم يوجد دليل على نفيه ،

---

(١) من (طا) ، (ل) .
(٢) لكرة (م ، ط) .
(٣) من (طا) ، (ل) .
(٤) من (طا) ، (ل) .

وأصحاب [الوحي[1]] والمكاشفات أخبروا عن وجودها ، وجب الاعتراف بها .

ثم ههنا مباحث :

المبحث الأول : إن الحكماء بينوا : أن لكل فلك عقلاً ونفساً . وبينوا أيضاً : أن كل فلك فإنه ينقسم أيضاً بحسب الجهات الست إلى أقسام ستة . فللفلك يمين وشمال ، وقدام وخلف ، وفوق وتحت . فلا يبعد أن يحصل له بحسب كل قسم من هذه الأقسام الستة : روح يدبره . والفلاسفة أثبتوا لمجموع كل فلك عقلاً ونفساً [وبينوا أيضاً : أن كل فلك ، فإنه ينقسم أيضاً بحسب الجهات الست ، إلى أقسام ستة[2]] فيكون المجموع : ثمانية . وإليه الإشارة بقوله تعالى : ﴿ ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية[3] ﴾ ثم لا يبعد أيضاً : أن يتولد عن كل واحد من تلك الأرواح القوية القاهرة : شعب ونتائج . الله أعلم بعددها . وإليه الإشارة بقوله تعالى : ﴿ وترى الملائكة حافين من حول العرش ، يسبحون بحمد ربهم[4] ﴾ الآية[5] .

المبحث الثاني : إن من الناس من قال : كما بينا : أن الموجودات على ثلاثة أقسام : المؤثر الذي لا يتأثر ، وهو أشرف الأقسام . ومتأثر لا يؤثر ، وهو أخط الأقسام . والموجود الذي يكون مؤثراً باعتبار ، ومتأثراً باعتبار آخر ، وهو

---

(١) من (طا) ، (ل) .

(٢) سقط (ط) ، (ل) .

(٣) الحاقة ١٧ واعلم : أن المؤلف قد ابتعد عنه الصواب في هذه المسألة . فإن أي فلك لا عقل له ولا نفس له . بل هو جماد يتحرك بالقوة التي أودعها الله فيه . ولو أنه قال : إن لكل فلك ملائكة موكلون به ، كما توكل بالبحار ملك ، وبالجبال ملك . لكان الحق معه وقوله إن حملة العرش هم عقل الفلك ونفسه وجهاته الستة قول باطل . لأنه لم يذكر نصاً قرآنياً على إثبات عقل ونفس للفلك . وليس في القرآن من نص على ذلك . فكيف يصح له أن يطوع القرآن للفلسفة بدون دليل من حقيقة أو من مجاز ؟ والتفسير الصحيح : أن حملة العرش ثمانية من الملائكة .

(٤) الزمر ٧٥ واعلم أن الملائكة الحافين هم خلق الله ، وليسوا متولدين عن الأفلاك . بل هم الموكلون بالأفلاك .

(٥) « وقضي بينهم بالحق . وقيل : الحمد لله رب العالمين » .

مرتبة متوسطة بين المرتبتين المتقدمتين ، فكذلك أجسام العالم [السفلي[1]] منقسمة إلى هذه الأقسام الثلاثة .

فالقسم الأول : أجسام تؤثر ولا تتأثر عن سائر الأجسام [وهو طبقتان : العرش والكرسي . والقسم الثاني : الأجسام التي تقبل الأثر عن سائر الأجسام[2]] ولا تؤثر في غيرها ، وهما الطبقتان السافلتان . فأعلاهما كرة اللطيف ، وهي كرة النار [والهواء] ، وأدونها كرة الكثيف ، وهي كرة الماء والأرض . والقسم الأول أشرف الأقسام . وهذا الثاني أخسها وحصل فيها بين هذين القسمين قسم ثالث ، وهو الذي يقبل الأثر عن الكرتين العاليتين ، ويؤديه إلى الكرتين السافلتين ، وهي السموات السبع التي حصلت الكواكب السبعة فيها . وذلك لأن هذه الكواكب مركوزة في أفلاك التدوير . وهذه التداوير مركوزة في الأفلاك الحاملة ، فإذا وصل فلك التدوير من حضيض الفلك الحامل إلى أوجه ، ثم وصل الكوكب من حضيض فلك التدوير إلى أوجه . فحينئذ يصير الكوكب مماساً للفلك الذي فوقه بنقطة واحدة ، ويستفيد القوى العالية من الفلك الأعلى ، ثم إذا نزل الكوكب من أوج فلك التدوير إلى حضيضه ، ونزل فلك التدوير من أوج الفلك الحامل إلى حضيضه ، فحينئذ يصير الكوكب ملاقياً للفلك الذي تحته بنقطة واحدة ، فتؤدي تلك القوى المأخوذة من الفلك الفوقاني إلى الفلك التحتاني . فأول هذه الحالة ، إنما تظهر في « زحل » حيث يماس الفلك الكوكب بنقطة واحدة . [وآخرها حيث يماس القمر فلك الأثير بنقطة واحدة[4]] فثبت : أن هذه الأفلاك السبعة كالأسباب السبعة[5] بين العرش والكرسي ، وبين عالم العناصر .

المبحث الثالث : وهو أنك عرفت بالبيان الذي ذكرناه : أن عالم

---

(١) سقط (طا) ، (ل) .
(٢) من (طا) ، (ل) .
(٣) من (طا ، ل) .
(٤) من (طا) ، (ل) .
(٥) كالأشياء المتوسطة (م) .

الأرواح ، ابتدأ بالأشرف فالأشرف ، منحطاً إلى الأدون فالأدون ، حتى بلغت في آخر المراتب إلى الأرواح الأرضية . وهي بالنسبة إلى الأرواح الفلكية ، كنسبة أجساد الناس إلى أجساد الأفلاك ، وكنسبة القلوب المودعة في هذه الأجساد إلى الكواكب ، التي هي جارية مجرى القلوب لتلك الأفلاك ، ولما كانت نسبة الأجساد إلى الأجساد ، والقلوب إلى القلوب ، كالعدم بالنسبة إلى الوجود ، فكذلك نسبة الأرواح السفلية إلى الأرواح العلوية .

ثم إن الأرواح البشرية فيما بينها تفاوت شديد في الشرف والدناءة . وبعد الأرواح البشرية : النفوس الحيوانية ، وبعدها : النفوس النباتية .

وههنا آخر مراتب النفوس والأرواح .

والقسم الرابع من أقسام الموجودات : الموجود الذي لا يؤثر ولا يتأثر البتة :وهذا القسم ممتنع الوجود في العقول . فإنا لما دللنا على أن الموجود ، إما واجب ، وإما ممكن . ودللنا على أن الواجب : واحد . ودللنا على أن كل ممكن : فهو معلول . فحينئذ يكون ذلك الواجب الواحد مؤثراً فيه . وإذا ثبت هذا ، ظهر أن الموجود ، إن كان واجباً لذاته ، فهو مؤثر . وإن كان ممكناً لذاته ، فهو متأثر . فالقول بإثبات موجود لا يكون مؤثراً ولا متأثراً : محال .

الفصل الثالث
في
حكاية شبهات المنكرين
للموجودات الروحانية والجواب عنها

زعم أكثر المتكلمين : أن إثبات موجود ممكن الوجود ، لا يكون متحيزاً ، ولا حالاً في المتحيز : محال . واحتجوا عليه بوجوه :

الحجة الأولى : قالوا : ثبت بالدليل : أن إله العالم [يجب أن[1]] لا يكون متحيزاً ، ولا حالاً في المتحيز . فلو فرضنا موجوداً آخر بهذه الصفة ، لكان الموجود : مساوياً لذات الله تعالى في أنه غير متحيز ، ولا حال في المتحيز . والإستواء في هذا الحكم ، يوجب الإستواء في الماهية . بدليل أنا إذا أردنا أن نذكر في ذات[2] الله تعالى : صفة ، بإعتبارها تمتاز ذاته عن سائر الذوات ، لم نقدر إلا على ذكر هذه الصفة . وهي : أنه ذات ليست بمتحيزة ، ولا حالة في شيء من المتحيزات . والصفة إذا كانت كاشفة عن الحقيقة ، كان الإشتراك فيها ، يوجب الإشتراك في الحقيقة . فثبت : أنه لو حصل موجود بهذه الصفة ، لكان ذلك الموجود مثلاً لذات الله تعالى . والمثلان يجب استواؤهما في جميع اللوازم . فيلزم : إما القول بكون الكل : آلهة واجبة الوجود ، أو بكون الكل عبيداً ممكنة الوجود . ولما كان الكل محالاً . ثبت : أن إثبات موجود بهذه الصفة . محال .

---

(١) من (طا) ، (ل)
(٢) صفات (م)

الحجة الثانية لهم : قالوا : الحس دل على وجود المتحيز ، وعلى وجود الصفات القائمة به . وأما القسم الثالث ، فلا يمكن إثباته ، إلا لأجل افتقار أحد هذين القسمين إليه . لأن ما لا يكون العلم بوجوده بديهياً ، لم يجز المصير إلى إثباته ، إلا إذا قضى العقل باحتياج ما علم وجوده إليه . إلا أنا لما اعترفنا بأن الإله تعالى غير متحيز ، ولا حال في المتحيز ، كان وجوده كافياً في وجود هذه المتحيزات ، وفي وجود الأعراض القائمة بها . وإذا كان كذلك ، فلم يبق على وجود موجود [آخر[1]] غير متحيز ، ولا حال في المتحيز : دليل . وما لا دليل عليه أصلاً ، كان القول بإثباته موجباً للجهالات .

الحجة الثالثة : وهي مختصة بنفي العقول والنفوس ـ قالوا : هذه العقول والنفوس التي تثبتها الفلاسفة . يزعمون : أنها قديمة [فهي غير متحيزة عن ذات الله تعالى ، لا بالزمان ولا بالمكان ، ولا بالوجود والعدم . لأن التقدير تقدير أنها قديمة[2]] وإذا كان كذلك ، امتنع امتياز بعضها عن بعض في نفس الأمر ، وهذا يقتضي اتحاد الإثنين ، وهو محال .

واعلم : أن هذه الوجوه ضعيفة :

أما الحجة الأولى : فالجواب عنها : أن المساواة في كونه غير متحيز ، ولا حال في المتحيز : مساواة في الصفة السلبية ، لا توجب المساواة في تمام الماهية . والدليل عليه وجوه :

الأول : إن كل حقيقتين ، فلا بد وأن يشتركا في سلب كل ما عداهما عنهما ، وذلك برهان قاطع على أن المساواة في السلوب ، لا توجب المساواة في تمام الماهية .

الثاني : إن كل نوعين داخلين تحت جنس واحد ، فهما مشتركان في طبيعة ذلك الجنس ، ولم يلزم من حصول تلك المشاركة ، حصول المماثلة المطلقة .

---

(١) من (ل)
(٢) سقط (م)

الثالث : إن ماهيات الأعراض مختلفة ، ثم إنها مع اختلافها في ماهياتها : متساوية في كونها أعراضاً واجبة الحصول في المحل ، وكذلك جميع الممكنات والمحدثات : متساوية في الإمكان والحدوث .

الرابع : إن المختلفين يتشاركان في كونهما مختلفين . والضدين يتشاركان في كونهما ضدين .

الخامس : إن طبائع الأعداد الكثيرة ، مع اختلافها في ماهياتها ، متشاركة ، إما في الزوجية وإما في الفردية .

السادس : إن العقلاء أطبقوا على أن الموجبتين في الشكل الثاني : لا ينتجان . ولا سبب فيه ، إلا أن الإستواء في بعض الثفات ، لا يدل [على المماثلة المطلقة . فثبت بهذه الوجوه : أن الإستواء في بعض الصفات لا يدل[1]] على التماثل في تمام الماهية .

أما قوله : « هذه الصفة : صفة كاشفة عن حقيقة ذات الله تعالى . والإستواء في الصفة الكاشفة يوجب المماثلة » أما المقدمة الأولى فممنوعة . والدليل عليه : أن الصفة الكاشفة عن حقيقة ذات الله تعالى : هي الوجوب بالذات . وأما المقدمة[2]] الثانية : وهي الإستواء في الصفة الكاشفة يدل على التماثل . فهذا أيضاً : ممنوع . لأنا لا نجزم ههنا بالمماثلة المطلقة ، وإنما نجزم بأنا لا نعرف فيه ما يدل على المخالفة . والفرق بين عدم الجزم [بالمخالفة ، وبين الجزم بالمماثلة : معلوم .

وأما الحجة الثانية : فجوابها : أن حاصلها[3]] يرجع إلى المطالبة بالدليل الذي يدل على ثبوت هذا القسم ، لأن المطالبة بدليل الثبوت غير ، وإقامة الدليل على النفي غير . فأين أحد البابين من الآخر ؟

---

(١) سقط (م)
(٢) من (طا) ، (ل)
(٣) سقط (م)

وأما الحجة الثالثة : فهي قريبة من الحجة الأولى . فلم قلتم : إنه لما لم يتميز أحدهما عن الآخر ، لا في الزمان ، ولا في المكان ، ولا في العدم ، ولا في الوجود[1] فإنه يلزم عدم التمييز في نفس الأمر . فلم لا يجوز أن يقال : بأن بعضها يتميز عن البعض بحقيقته المخصوصة ، وماهيته المعينة ؟ والدليل عليه : أن العلم والقدرة إذا حصلا في محل واحد ، فههنا لم يتميز أحدهما عن الآخر ، لا بالزمان ولا بالمكان ولا بالوجود ولا بالعدم ، مع أن الإمتياز حاصل في نفس الأمر [فكذا ههنا[2]]

(١) الحدوث (م)

(٢) من (ل ، طا)

الفصل الرابع
في
ذكر الدلائل الدالة على ثبوت
هذا القسم من الموجودات على سبيل الإجمال

اعلم : أنا قد استقصينا في إثبات هذا المطلوب في أول كتاب « تنزيه الله تعالى » ولا بأس بإعادة بعض الدلائل ههنا :

الحجة الأولى : إنا أقمنا الدلائل القاهرة في كتاب « الزمان والمكان » على أن المدة : موجود من الموجودات . ثم بينا : أنه لا يجوز أن تكون المدة عبارة عن مقدار الحركة الفلكية . وبينا : أن المدة جوهر قائم بذاته[1] غني عن وجود الحركة ولواحقها . ثم إنا نعلم : أن ذلك الجوهر يمتنع أن يكون جسماً ، لأن كل ما كان جسماً فإنه يكون قريباً من جسم ، وبعيداً من جسم آخر . وبديهة العقل شاهدة بأن نسبة المدة إلى جميع الأشياء على السوية . ويمتنع أن يقال : إن هذه النسبة قريبة من فلان ، وبعيدة من فلان آخر . وعند هذا ينعقد قياس من الشكل الثاني ، وهو أن كل ما كان مدة ، فإن نسبته إلى جميع الأجسام بالقرب والبعد على السوية ، ولا شيء مما يكون جسماً كذلك . ينتج : فلا شيء من المدة بجسم . فثبت : أن المدة : جوهر . وثبت : أنه ليس بمتحيز ، فهو جوهر مجرد ، مغاير للجسم ، وغير حال فيه . وهو مطلوب .

وهذا المطلوب إنما يتم بالبناء على أصلين :

---

(١) بنفسه (م)

أحدهما : إثبات المدة . والثاني : إثبات أنه ليس بجسم ، ولا حال في الجسم[1] وقد أحكمنا هذين الأصلين في كتاب « الزمان »

الحجة الثانية : إن الدليل دل على وجود الخلاء ، وهو البعد المجرد القائم بالنفس . فنقول : هذا البعد ليس بجسم . لأن المراد من الجسم : الجوهر الذي يقبل الحركة من حيزاً إلى حيز . ونفس الحيز لا يقبل الحركة من حيز إلى حيز ، وإلاّ لحصل للحيز : حيز آخر إلى غير النهاية . وهو محال ، فثبت : أنه جوهر مجرد .

الحجة الثالثة : وهي مبنية على إثبات المثل التي كان يثبتها القدماء . وتقريرها : إن أشخاص الناس مشتركون في معنى الإنسانية ، ومختلفون في الطول والقصر ، والسواد والبياض . وما به المشاركة غير ما به المخالفة ، فكونه إنساناً : أمر ، مغاير لهذه الصفات والأحوال . وإذا ثبت هذا ، فنقول : ذلك المعنى من حيث إنه هو ، امتنع أن يكون له قدر معين أو شكل معين ، وإلا لما كان مشتركاً فيه بين الموجودات ، ذوات الأقدار المختلفة ، والأشكال المختلفة .

ثم نقول : هذا الموجود ، إما أن يكون موجوداً في الأذهان فقط ، ولا وجود له في الأعيان . وإما أن يكون موجوداً في الأعيان . والأول باطل ، لأن القدر المشترك بين الأشخاص الموجودة في الأعيان أجزاء مقومة لتلك الموجودات وما يكون جزءاً من ماهيات الأشياء الموجودة في الأعيان : يجب كونه موجوداً في الأعيان ، إذ لو حصلت تلك الأشياء في الأعيان [مع أن الأجزاء المقومة لماهيتها غير موجودة في الأعيان ، فحينئذ قد حصل الشيء في الأعيان[2]] مع أن أجزاء قوامه غير حاصلة في الأعيان . وذلك محال في صريح العقل . فثبت : أن هذه الماهية التي هي القدر المشترك بين الكل : موجود في الأعيان .

وإذا ثبت هذا ، فنقول : إما أن يكون كونه موجوداً في الأعيان ، موقوفاً

---

(١) فيه (ل)
(٢) من (ل)

على قيام هذه الصفات [به . أعني : الطول والقصر والشكل والأين[1]] وإما أن لا يكون موقوفاً . والأول باطل . لأن قيام تلك الصفات متوقف على تحقق تلك الماهية . فلو كان تحققها متوقفاً على قيام تلك الصفات بها ، لزم الدور . وهو محال .

فثبت بهذا البرهان : وجود موجودات مجردة في الأعيان . وهي التي كان [يقول بها الإمام « أفلاطون » وكان[2]] يسميها بالمثل المجردة [الله أعلم[3]]

---

(١) من (ل)

(٢) من (م)

(٣) من (ط ، ل) .

المقالة الثانية

في

بيان أن النفس الانسانية
هل هي جوهر مجرد عن الحجمية
والحلول في الحجمية. أم لا؟

الفصل الأول
في
تفصيل مذاهب الناس فيه

اعلم : أنا نعلم بالضرورة : أن ههنا شيئاً يشير إليه كل أحد منّا ، بقوله : « أنا » وبالحقيقة : أعرف المعارف ، وأظهر الظاهرات : هو ما يشير إليه كل أحد بقوله : « أنا »

إلا أن العقلاء اختلفوا في [أن ماهية(١)] ذلك الشيء ، ما هو ؟

وضبط المذاهب فيه : أن يقال : إنه إما أن يكون جسماً ، أو عرضاً سارياً في الجسم ، أو لا جسماً ولا عرضاً(٢) سارياً في الجسم .

أما القسم الأول : وهو أنه جسم . فذلك الجسم ، إما أن يكون هو هذا البدن ، وإما أن يكون جسماً مشابكاً لهذا البدن ، وإما أن يكون جسماً خارجاً عنه [فأما القسم الثالث وهو أن تكون نفس الإنسان عبارة عن جسم خارج عن هذا البدن ، فهذا لم يقل به أحد(٣)] **وأما القسم الأول** : وهو أن نفس الإنسان عبارة عن هذا البدن المعين ، والهيكل المخصوص . فهو قول جمهور الخلق ، وهو المختار عند أكثر المتكلمين . وأما القسم الثاني : وهو أن الإنسان(٤) عبارة عن جسم مخصوص موجود في داخل هذا البدن . فالقائلون

---

(١) سقط (م)
(٢) جوهراً (ل)
(٣) من (طا) ، (ل)
(٤) لو عبر بكلمة النفس ، لكانت العبارة واضحة .

بهذا القول اختلفوا في تعيين نفس ذلك الجسم على وجوه :

الأول : قال بعضهم : إنه عبارة عن الأخلاط الأربعة التي يتولد منها هذا البدن .

والثاني : قال بعضهم : إنه هو الدم . وهذا الإختلاف مبني على أصل آخر ، وهو أن الأطباء اختلفوا . فقال كثير منهم : إن هذا البدن متولد من مجموع الأخلاط الأربعة . وقال قوم من المحققين : إنه متولد من الدم فقط ، ثم تولد من هذا الأصل : الإختلاف في أن الإنسان . هل هو عبارة عن مجموع الأخلاط الأربعة ، أو عن الدم ؟

والقول الثالث : إنه عبارة عن الدم[1] اللطيف ، الذي يتولد من الجانب الأيسر من القلب ، وينفذ في الشريانات إلى سائر الأعضاء .

والقول الرابع : إنه هو الروح الذي يصعد من القلب إلى الدماغ ، ويتكيف بالكيفية الصالحة لقبول قوة الحفظ ، والفكر ، والذكر .

والقول الخامس : وهو قول « ابن الراوندي » - إنه جزء لا يتجزأ في القلب .

والقول السادس : وهو أنه جسم مخالف بالماهية للجسم ، الذي يتولد منه الأعضاء ، وذلك الجسم جسم نوراني علوي خفيف ، حيّ لذاته ، متحرك ، ينفذ في جواهر الأعضاء ، ويسري فيها [سريان النار في الفحم[2]] وسريان ماء الورد في الورد ، وسريان الدهن في السمسم . فما دامت هذه الأعضاء تبقى صالحة لقبول الآثار الفائضة عن هذا الجسم اللطيف الشريف ، وهو قوة الحس والحركة بالإرادة [بقي[3]] مع ذلك الجسم ، مشابكاً لهذه الأعضاء ، وأفادها هذه الآثار الشريفة ، والقوى النورانية . وإذا فسدت هذه

---

(١) الدم (م) الروح (ل ، ط)
(٢) من (ل)
(٣) من (ط)

الأعضاء بسبب استيلاء الأخلاط الغليظة عليها ، وخرجت عن قبول تلك الآثار[1] فارق الروح والبدن ، وانفصل إلى عالم الأرواح . ثم قال أصحاب هذا القول : « هذا القول أولى من غيره ، لأنه لما لم يكن هذا الجسم من جنس الأجسام التي تولدت الأعضاء منها ، لا جرم صح القول بأنه لا يلزم من وقوع الذوبان والتحلل في البدن ، وقوع الذوبان والتحلل في هذا الجسم الشريف ، بل يكون باقياً بحالة واحدة من أول العمر إلى آخره . وأيضاً : فلما كان جسماً ، صح عليه المجيء والذهاب والرجوع . وآيات القرآن ناطقة بهذه الأحوال[2] قال الله تعالى : ﴿ ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق[3] ﴾ وقال : ﴿ يا أيتها النفس المطمئنة ، إرجعي إلى ربك[4] ﴾

والقول السابع : إن الإنسان عبارة عن أجزاء أصلية باقية من أول العمر إلى آخره ، مصونة عن التبدل والتغير ، والفرق بين هذا القول وبين ما قبله :

أن في القول الذي قبله[5] كان الجسم الذي هو عبارة عن النفس جسماً مخالفاً بالماهية للجسم الذي تولّد عنه البدن ، وفي هذا القول ليس كذلك .

والقول الثامن : إن الإنسان عبارة عن الأعضاء الرئيسية التي لا يمكن بقاء الحياة مع فقدانها .

فهذا كله تفصيل قول من يقول : إن الإنسان عبارة عن جسم مشابك لهذا البدن .

وأما القسم الثاني من الأقسام المذكورة في أول هذا التقسيم . وهو أن يقال : إن الإنسان عبارة عن [عرض] حال في الجسم ، فهذا لا يقول به عاقل ، لأن كل إنسان يجد من نفسه علماً ضرورياً ، بأنه جوهر قائم بنفسه ،

---

(١) الأخلاط (م)
(٢) بذلك (م)
(٣) الأنعام ٦٢
(٤) الفجر ٢٧ ـ ٢٨
(٥) الأول (م)

غير حال في محل ، فمع هذا العلم ، يستحيل أن يقال : الإنسان عبارة عن عرض حال في جسم من الأجسام . وأما القسم الثالث وهو أن يقال : الإنسان عبارة عن[1]] جوهر مجرد ، ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز . فهذا قول أكثر الحكماء الإلهيين ، وقال به قوم كثير من أهل الملة . أما من الشيعة فقد كان يقول بهذا القول « أبو سهل النوبختي » صاحب كتاب « الآراء والديانات » وكان يقول به « محمد بن النعمان » الملقب عندهم بالشيخ المفيد . وأما من المعتزلة ، فهو قول معمر بن عباد السلمي » وأتباعه [وأما من أهل السنة ، فكان الشيخ « أبو حامد الغزالي » جازماً بهذا المذهب ، شديد الإعتقاد فيه[2]] وأما أكثر المحققين من الصوفية فيقولون بهذا القول .

فإن قال قائل : أعرف المعارف ، وأظهر الظاهرات عند كل أحد : علمه بالشيء المشار إليه بقوله : أنا ، وهو نفسه المعينة ، وذاته المخصوصة ، ولما كان هذا أعرف المعلومات وأظهر المفهومات ، فكيف وقعت فيه هذه الإختلافات العظيمة ، والشبهات الغامضة ؟ ورأيت في الرسالة الموسومة بالتفاحة . وهي الرسالة المشتملة على المباحثات التي جرت عند « أرسطاطاليس[3] » عند قربه من الموت . فقيل له : كيف يعقل أن يسأل الإنسان غيره عن حال نفسه ؟ فأجاب الحكيم : بأنه مثل سؤال المريض : الطبيب عن دائه ، وسؤال الأعمى من حوله : عن لونه .

وأقول : نحن نذكر تقرير هذا الإشكال كما ينبغي ، ثم نطلب الجواب عنه .

أما تقرير الإشكال فهو أن نقول : أعرف الأشياء للإنسان نفسه . والدليل عليه : أن علمه بغيره يتوقف على علمه بنفسه [فإني إذا قلت في شيء من الأشياء : إني أعرفه . فهذا حكم على نفسي بكونها عارفة بذلك الشيء[4]]

---

(١) من (طا) ، (ل)
(٢) من (طا ، ل)
(٣) أرسطو (م)
(٤) من (طا ، ل)

وكـل تصديق فهـو مسبوق بتصـوّر الطرفـين . ينتج : إني كـل ما حكمت عـلى نفسي بـأني أعرف شيئاً من الأشياء ، فـإن معرفـة نفسي بنفسي ، سابقـة عـلى معرفة ذلـك الحكم . فثبت : أن علمي [بنفسي ، سابق عـلى علمي[١]] بكل ما يغايرني . وإذا ثبت هذا ، ظهر أن علمي بنفسي ، أظهر من علمي بكـل ما سـواها . فلو تـوسلنا بمعرفة شيء آخـر إلى معرفـة النفس ، كان هـذا من باب تعريف الأظهر الأجلى ، بالأعمق الأخفى . وإنه محال .

وأيضاً : لما كان العلم بغير النفس ، مشروطاً بالعلم بالنفس ، فلو كـانت معرفة النفس مستفادة من شيء آخر ، لزم الدور . وهو محال .

والجواب : إن العلم بوجـود النفس من حيث إنها شيء ما غـير . والعلم بأنها ما هي على التفصيل والتعيين شيء آخر . والظاهر الجلي هو القسم الأول ، وهو غير المطلوب بالبرهان البتة .

وأما القسم الثاني فهو المطلوب بالبرهان [ومعرفـة سائـر الأشياء[٢]] غـير موقوفة على معـرفة النفس ، بحسب هـذا الإعتبار[٣] فـزال السؤال . فإن قـال قائل : السؤال باق . وبيانه من وجهين :

الأول : وهـو أن علمي بـالحقيقـة المخصـوصـة التي لي يمتنـع أن يكــون مستفـاداً من البـرهـان ، لأن البـرهـان عبـارة عن إثبـات الحـد الأكبـر [للحـد الأصغر[٤]] بواسـطة الحد الأوسط ، ويجب أن يكـون ثبوت الحـد الأكبر للحـد الأوسط [وثبوت الحد الأوسط[٥]] للحد الأصغر ، أعرف من ثبوت الحد الأكبر للحد الأصغر ، إلا أن هـذا المعنى في علم النفس بحقيقته نفسهـا : محال . لأن من المحـال أن يحصل بـين الشيء وبين حقيقتـه المخصوصـة : متـوسط يتـوسط

---

(١) من (ل)
(٢) من (ل)
(٣) القسم (طا) ، (ل)
(٤) من (ل)
(٥) من (ل)

بينهما ، أو ثالث يتخللهما . وإذا كان حصول الحد الأوسط ههنا ممتنعاً : كان طلب هذا البحث ممتنعاً .

وأيضاً : فبتقدير أن يحصل بين الشيء وبين عين ذاته متوسطاً ، إلا أنه من المحال أن يكون ثبوت ذلك المغاير لذلك الشيء ، أعرف من ثبوت ذاته لذاته .

فثبت بهذين الوجهين : أنه يمتنع أن يكون هذا المطلوب : مطلوباً بالدليل . فبقي فيه أحد الأمرين . إما أن يكون مأيوساً من إثباته مطلقاً . وإما أن يكون معلوماً بالضرورة . وأيضاً : فإذا سلمتم أن علمي بأني موجود : علم ضروري . فقول القائل : أنا موجود : قضية . موضوعها : قولنا أنا . ومحمولها : قولنا موجود . والتصور سابق على التصديق ، فوجب أن يكون علمي بالمعنى المشار إليه بقولي : « أنا » : حاصلاً . وذلك المعنى ليس إلا الماهية المخصوصة ، التي هي « أنا » وإذا كانت هذه الماهية المخصوصة معلومة ، من حيث إنها هي ، امتنع كونها مطلوبة بالبرهان . وأيضاً : فالمشار إليه بقولي : « أنا » إما أن يكون [تمام تلك الماهية . وإما أن يكون جزء من أجزاء هذه الماهية . وإما أن يكون أمراً[1]] مغايراً لها خارجاً عنها . فإن كان الأول ، كان العلم بماهية نفسي ، علماً بديهياً ، فيمتنع كونه مطلوباً بالبرهان . وإن كان الثاني فهو باطل . لأنه يلزمه أن يكون المشار إليه بقولي : « أنا » : جزء من أجزاء ماهيتي . فيكون تمام حقيقة الشيء : جزءاً من أجزاء حقيقته ، وهو محال .

وبهذا البيان : يظهر أن المشار إليه بقولي : « أنا » : يمتنع أن يكون خارجاً عن الماهية لازماً لها . وأيضاً : فهب أن هذا القسم معقول في الجملة . إلا أني إن علمت كونه من لوازم نفسي ، كان العلم بنفسي سابقاً على هذا العلم ، وإن لم أعلم كونه من لوازم نفسي ، كان علمي بنفسي ، علماً بشيء مغاير لنفسي ، ولا تعلّق له بنفسي . وذلك محال .

---

(١) من (طا) ، (ل)

السؤال الثاني : إن مذهب الحكماء : أن علم الشيء بذاته ، هو نفس ذاته .

وفي هذه الصورة يقولون : العقل والعاقل والمعقول : واحتجوا عليه : بأنه : لما ثبت أن تعقل الشيء عبارة عن صورة مساوية للمعقول في ذات العاقل . فنقول : علم الشيء بذاته . إما أن يكون صورة مغايرة لذاته ، حاصلة في ذاته . وإما أن يكون عين ذاته . والأول باطل . وإلا لزم اجتماع المثلين . وذلك محال . ولأن على هذا التقدير لم يكن أحدهما بالحالية ، والآخر بالمحلية أولى من العكس . ولما بطل هذا القسم ، ثبت أن علم النفس بحقيقتها المخصوصة : عين ذاتها . ولما كانت [ذاتها[1]] حاضرة في جميع أوقات دوام تلك الذات ، وجب أن يكون علمها بذاتها المخصوصة ، دائماً بدوام ذاتها . وإذا كان الأمر كذلك ، امتنع أن يكون هذا العلم مطلوباً بالبرهان . لأن الحاصل لا يمكن تحصيله ثانياً .

فيثبت بهذه المباحث القوية : أن معرفة جوهر النفس يجب أن تكون معرفة بديهية أولية ، غنية عن [التعريف[2]] والكسب والطلب . وأنتم قد جعلتموه من المباحث البرهانية ، فكان الإشكال لازماً .

والجواب : إن المطلوب بالبرهان : هو أن جوهر النفس : جوهر ليس بمتحيز ، ولا حال في المتحيز . فالمطلوب بالبرهان هو هذا القيد السلبي ، والقيود السلبية أمور مغايرة للذات المخصوصة .

فإن قالوا : هب أن الأمر كذلك ، إلا أن المقتضي لذلك السلب المخصوص هو تلك الحقيقة المخصوصة . فإذا كان العلم [بتلك الحقيقة المخصوصة حاصلاً كان العلم[3]] بعلة ذلك السلب حاصلاً [والعلم بالعلة

---

(1) سقط (م)
(2) سقط (ط) ، (ل)
(3) من (طا) ، (ل)

يوجب العلم بالمعلول ، فوجب أن يكون العلم بذلك السلب حاصلاً[1]] على سبيل الدوام . قلنا : السلب نفي محض ، فلا يمكن جعله من مقتضيات الماهية .

فإن قالوا : إذا كان الأمر[2] كذلك ، امتنع كون الحد الأوسط موجباً له ، فوجب أن تتعذر معرفته بواسطة البرهان .

فنقول : الجواب الأولى هو أن يقال : إنا نجد بالضرورة اختلاف الناس في هذا المطلوب[3] ونعلم بالضرورة أنه بحث غامض . فما ذكرتموه من السؤال تشكيك في البديهيات .

---

(١) سقط (م)
(٢) المنقول (م)
(٣) القول والمطلوب (م)

الفصل الثاني
في
حكاية دلائل القائلين
بأن النفس يجب أن تكون جوهرا جسمانيا

وقبل الخوض في المقصود لا بد من تقديم مقدمة .

وهي : إن العلوم على قسمين : منها بديهية . ومنها : كسبية . والكسبيات موقوفة على البديهيات ، إذ لو كان كل علم كسبياً ، لزم إما الدور ، وإما التسلسل . وهما محالان . لأن الموقوف على المحال : محال .

فوجب أن لا يحصل شيء من العلوم أصلاً . فثبت : أن القول بأن جميع العلوم كسبية ، يوجب القول بنفي العلوم أصلاً ، وما أفضى إثباته إلى نفيه ، كان إثباته باطلاً . فثبت : أن الإعتراف بحصول العلم ، يوجب الإعتراف بحصول العلم البديهي ، وإذا ثبت هذا فنقول : إنه لا معنى للعلم البديهي ، إلا العلم الذي تحكم بصحته فطرة عقول العقلاء ، من غير حاجة فيه إلى بحث ونظر وتأمل .

إذا عرفت هذه المقدمة ، فنقول : الذي يدل على أن النفس جسم مخصوص وجوه :

الحجة الأولى : إن العلم بصفات النفس : بديهي ، ومتى كان كذلك[1]

---

(1) ومتى كان العلم بالصفة بديهياً ، كان العلم بالذات بديهياً (ط) .

كان العلم بالذات بديهياً ، وهذا يقتضي أن يكون علمنا بذاتنا المخصوصة علماً بديهياً ، وإذا ثبت هذا وجب أن تكون ذاتنا عبارة عن هذا البدن . فهذه الحجة مبنية على مقدمات [ثلاث[1]] :

المقدمة الأولى : إن علمنا بصفات نفوسنا : علم بديهي . والذي يدل عليه : أني أعلم بالضرورة : أني[2] أبصرت وسمعت وقلت وعرفت ، وتفكرت ، واشتهيت ، وغضبت [ودخلت الدار وخرجت وسافرت إلى البلدة الفلانية ورجعت منها[3]] ومن نازع في كون هذه العلوم ، علوماً بديهية ، فقد نازع في أجلى العلوم البديهية وأقواها . فثبت : أن علمنا بصفات أنفسنا : علم بديهي .

والمقدمة الثانية : وهي قولنا : إن العلم بصفة النفس إذا كان بديهياً ، كان العلم بذات النفس ، يجب أن يكون بديهياً . فالدليل عليه[4] : أن علمي بأني أبصرت وسمعت وعقلت ونظرت : حكم على نفسي بثبوت هذه الصفات لها . والحاكم بشيء على شيء ، لا بد وأن يكون قد سبق له تصور الطرفين أولاً ، فلو كان علمي بوجود نفسي علماً كسبياً ، فقبل ذلك الكسب : أكون شاكاً في وجود نفسي . ومن كان شاكاً في وجود النفس يمتنع أن يكون عالماً بحصول الصفات المخصوصة بها . ولما دللنا على أن هذا العلم علم بديهي ، وجب أن يكون العلم بوجود النفس بديهياً . وهذا هو المسألة المشهورة عند العقلاء بأنه متى كان العلم بصفة الشيء بديهياً ، وجب أن يكون العلم بأصل الذات بديهياً .

والمقدمة الثالثة : إنه لما ثبت : أن علم كل أحد بنفسه المخصوصة ، علم بديهي . وجب أن تكون النفس هو هذا البدن ، أو شيء داخل فيه . والدليل

---

(١) سقط (ل) .
(٢) بالضرورة عند قولي أنا أبصرت . . . إلخ (م) .
(٣) من (طا ، ل) .
(٤) على ذلك (م) .

عليه : أن إثبات شيء سوى هذا البدن وسوى أجزاء هذا البدن : أمر استدلالي لا ضروري . وذلك مما لا نزاع فيه بين العقلاء . وعند هذا ينعقد قياس من الشكل الثاني . وهو أن يقال : نفس كل واحد : معلوم له بالبديهة . والشيء المجرد الذي لا يكون جسماً ولا جسمانياً : غير معلوم بالبديهة . ينتج : أن النفس يمتنع أن تكون عبارة عن الموجود الذي ليس بجسم ولا بجسماني . وهو المطلوب .

الحجة الثانية لمنكري هذا الجوهر المجرد : إنه لو كانت النفس عبارة عن جوهر مجرد ، ليس بجسم ولا حال في الجسم ، لكان قول القائل : تحركت وسكنت ودخلت الدار وخرجت منها ، وذهبت إلى السوق ، ورجعت منه إلى المسجد . كل ذلك [يوجب أن[1]] تكون أقوالاً باطلة . لأن هذه الصفات ممتنعة الثبوت في حق الجوهر المجرد عن الجسمية . إلا أن هذه الأقوال معلومة الصحة بالبديهة . لأن كل عاقل قبل خوضه في هذه المضائق يعلم بالضرورة صدق قوله : دخلت الدار ، وخرجت منها . كما يعلم صدق قوله : علمت كذا ، وفهمت كذا . فالقدح فيه يكون قدحاً في أظهر البديهيات .

فإن قالوا : حاصل هذا الدليل يرجع إلى التمسك بألفاظ الناس وإطلاقهم ، والألفاظ تحتمل الحقيقة والمجاز . فلعل مرادهم بقولهم : دخلت الدار وخرجت منها : أن « بدني » دخل الدار ، وخرج منها . وعلى هذا التقدير تسقط هذه الحجة .

فنقول في الجواب : إنا لا نمسك باللفظ المحض الذي يحتمل الحقيقة والمجاز ، بل نتمسك بشهادة صريح عقل كل أحد : بأنه هو الذي دخل في الدار وخرج منها ، [فشهادة العقل بمعاني هذه الألفاظ غير ، وشهادة العقل بذكر هذه الألفاظ غير[2]] واعتمادنا في هذه الحجة : على القضية العقلية المعنوية ، لا على مجرد الإطلاقات اللفظية .

---

(١) من (م) .
(٢) من (طا) ، (ل) .

والدليل القاطع عليه : أنه إذا كان الإنسان عبارة عن جوهر النفس ، كان البدن مركباً له ، ومحلاً لتصرفه . فكان دخول بدنه في الدار وخروجه منها ، جارياً مجرى دخول فرسه في الدار ، وخروجه منها . لكن كل عاقل يدرك تفرقة [بديهية[1]] بين قوله : دخلت في الدار وخرجت منها ، وبين قوله : دخل فرسي الدار ، وخرج منها .

ولما كان القول بأن النفس جوهر مجرد ، يوجب زوال هذه التفرقة المعلومة بالبديهة ، وجب أن يكون القول بإثبات النفس : باطلاً .

الحجة الثالثة : لو كانت النفس عبارة عن جوهر مجرد ، له تعلق بهذا البدن بالتصرف والتدبير ، لم يبعد في أول[2] العقل أن ينقطع تعلق هذه النفس بهذا البدن ، وتصير متعلقة بالبدن الثاني ، وبالعكس . وعلى هذا التقدير ، فإذا رأينا بدن « زيد » ثم رأيناه بعد ذلك وجب أن نبقى شاكين في أن هذا الإنسان . هل هو الإنسان الأول ؟ لأن بتقدير أن يتبدل المدبر الأول لهذا البدن ، بمدبر آخر ، فقد تبدل ذلك الإنسان بغيره . كما أنا لما رأينا بيتاً وجوزنا أن ملك ذلك البيت قد انتقل إلى مالك آخر ، فحينئذ لا نقطع عند رؤية ذلك البيت في المرة الثانية ، بأن مالكه هو المالك الأول . بل نبقى شاكين فيه . فكذا ههنا وجب أن يبقى الشك في أن هذا الإنسان الذي نراه الآن ، هل هو الإنسان الذي رأيناه أولاً ؟

ولما لم يحصل هذا الشك لأحد من العقلاء ، وثبت : أن على تقدير أن يكون الإنسان شيئاً آخر ، غير هذا البدن ، وجب حصول هذا الشك ، علمنا : أن القول بأن الإنسان شيء غير هذا البدن ، قول باطل .

فإن قالوا : التجويز الذي ذكرتم قائم على كل التقديرات ، لاحتمال أن الشخص الأول فني ، وحدث شخص آخر يساوي الأول في الصورة والخلقة .

---

(١) من (طا) ، (ل) .
(٢) ثانياً (م) .

إما بإيجاد الفاعل المختار ، وإما لأجل حدوث شكل غريب في الفلك ، اقتضى حدوث هذا المعنى .

فنقول : موضع الإلزام : إنا مع القطع بأن هذا الجسد [هو الجسد[1]] الذي رأيناه أولاً لم يبق الشك في أن هذا الإنسان هو الإنسان الأول .

ومعلوم : أن السؤال المذكور ، لا يتوجه على هذا الكلام .

الحجة الرابعة : إن نفسي جوهر ، موصوف بأنه علم وتفكر وتذكر وأبصر وسمع وذاق وشم واشتهى وغضب وتحرك وسكن . ثم إن الموصوف بهذه الصفات ليس إلا هذه البنية[2] أو ما يكون داخلاً فيها فوجب أن تكون نفسي عبارة عن هذا البدن أو ما يكون داخلاً فيه . ولا بد في تقرير هذه الحجة من تقرير أمرين :

الأول : إن نفسي عبارة عن الجوهر الموصوف بهذه الصفات . والدليل عليه : أني لا أشك أني إذا رأيت المبصرات ، فأنا أبصرتها . وإذا سمعت الحروف والأصوات ، فأنا سمعتها . لأن التاء في قولي أبصرت وسمعت وفهمت وعرفت : ضمير النفس . ولا فرق بين قولك : أبصرت وسمعت ، وبين قولك : أنا موصوف بإبصار كذا ، وسماع كذا . ولما كانت بديهة العقل حاكمة بأني [أبصرت وسمعت ، كانت تلك البديهة حاكمة بأني أنا[3]] الموصوف بهذه الصفات .

وأما الثاني : فهو في بيان أن الموصوف بهذه الصفات هو هذه البنية . فالدليل عليه : أني كما أعلم بالضرورة أن ذوق الطعام[4] غير حاصل في أخمص الرجل ، وفي الساق .

---

(١) من (م) .
(٢) إلا هذا البدن ، وهذه البنية . . . إلخ (م) .
(٣) المقدمة الأولى (م ، ط) .
(٤) الأطعمة (م ، ط) .

[اعلم بـالضرورة : أن ذوق الطعام حـاصل في اللسـان[1]] وأن سماع الصوت حاصـل بالأذن ، وكـذا القول في سـائـر الإحسـاسـات . وأيضاً[2] : الإنسان يعلم بالبديهة أنه يجد الفكـر والتخيل من جـانب الدمـاغ ، ويجد العلم والإدراك من ناحية القلب . وجميع هذه الشـواهد دالـة على أن هـذه الإدراكات مختصة بهذه الأعضاء .

فثبت : أن جوهر النفس [جوهر مخصوص[3]] موصوف بهذه الصفات ، وثبت : أن الموصوف بهـذه الصفات : هـو هذه الأعضـاء ، فوجب القـطع بأن جوهر النفس إما هذه البنيـة ، وإما أجسـام ساريـة في هذه البنيـة مشابكـة لها . مداخلة فيها .

الحجة الخامسة : إن النفس لو كانت جوهراً مفارقاً للبدن ، ولا تعلق لها بـالبدن ، إلا تعلق التـدبـير والتصـرف ، كتعلق الملاح بالسفينـة ، والجمـال بالمحمول، فكما أن الملاح يمكنـه أن يترك تـدبير هـذه السفينة ، ويشتغـل بتدبـير سفينة أخرى ، وجب أن تتمكن النفس من أن تترك تدبير هذا البدن ، وتشتغل بتدبير بدن آخر . يعني : أن مدبر هـذا البدن ، ينتقـل إلى تدبـير ذلك البـدن ، ومدبر ذلك البدن ينتقل إلى تدبير هذا البدن . ولما كان ذلك ممتنعاً ، علمنا : أن النفس ليست إلا هذا البدن . فإن قالوا : لِمَ لا يجوز أن يقال : هذه النفس لها عشق طبيعي ، وشوق ذاتي ، إلى تدبير هذا البدن ، فلهذا السبب يمتنع انتقالها إلى تدبير بدن آخر .

والجواب عن الأول : إن القول بالإتحاد باطل ، مشهـور البطلان . لأنها بعد الإتحاد إن بقيا[5] معاً . فهما اثنان لا واحد ، وإن عدما معاً ، وحدث ثالث فهذا ليس من الإتحاد في شيء وإن بقي أحدهما وعدم الآخر . فهـذا أيضاً ليس

---

(١) سقط (ل) .
(٢) وأيضاً : أعلم (م) ، (ط) .
(٣) وكذلك (م ، ط) .
(٤) من (طا ، ل) .
(٥) فبدأ معاً (ل) . فنيا (طا) .

بإيجاد ، لأن الموجود ليس[1] نفس المعدوم . وأيضاً : البدن جسم مركب من الأخلاط المتضادة ، والأجزاء المتكاثرة ، والنفس جوهر مجرد عن الحجمية والعرضية ، فكيف يعقل أن يصير أحدهما عين الآخر ؟

والجواب عن الثاني: وهو قولكم : النفس المعينة لها عشق طبيعي ، وشوق ذاتي ، إلى تدبير هذا البدن . فنقول : هذا أيضاً ضعيف . لأن عشق البدن[2] لا يصح إلا [ممن يقدر[3]] على الإلتذاذ بالمحسوسات ، وإلا على الإنتفاع بما في عالم الجسمانيات من المنافع والراحات . فأما أن تكون النفس عاشقة لهذه الآلة بعينها ، مع أنه يمكنها تحصيل المقصود بسائر الآلات . فهذا محال . والدليل القاطع عليه : أن النفس متى جزمت وقطعت بأن تحصيل هذه اللذات والطيبات بهذا الطريق : ممكن . وبالطريق الثاني أيضاً : ممكن . وأنه لا رجحان لأحد الطريقين على الثاني في كثرة الفوائد والمنافع . فههنا[4] يمتنع أن يكون للنفس ميل إلى أحد الطريقين بعينه دون الثاني . فكذا ههنا ، مطلوب النفس هو الإنتفاع باللذات الجسمانية والراحات الشهوانية . ولما كانت الأبدان بأسرها متساوية في الإفضاء إلى هذا المطلوب ، وجب أن تكون نسبة النفس إليها بأسرها على السوية . ومتى كان الأمر كذلك ، كان قولهم : إن النفس المعينة عاشقة لهذا البدن المعين عشقاً طبيعياً : قول[5] باطل .

الحجة السادسة : إن علمي بنفسي أظهر العلوم وأقواها .

والدليل عليه : أن علمي بما يغاير نفسي ، تابع لعلمي بنفسي ، والتابع يمتنع أن يكون أقوى من المتبوع . وإذا ثبت هذا فنقول : لو كانت نفسي موجوداً مجرداً ، لا داخل العالم ، ولا خارج العالم ، ولا متصلاً بالعالم ولا منفصلاً عنه .

---

(١) لا يكون (م) .
(٢) النفس (ل) .
(٣) سقط (ل) .
(٤) فههنا يستحيل (م) .
(٥) امرأ (ل) .

[كما أن الباري سبحانه وتعالى ـ موجود[1]] لا داخل العالم ، ولا خارجاً عنه ، ولا متصلاً بالعالم ، ولا منفصلاً عنه ، لكنت أعلم بالضرورة : أني موجود وموصوف بهذه الصفة . ومعلوم أن ذلك باطل . لأن كثيراً من العقلاء زعموا : أن إثبات هذا الموجود [بهذه الصفة[2]] : محال في العقول ، حتى قالوا : إن إله العالم يجب أن يكون متحيزاً ، ومختصاً بالحيز والجهة .

وأما العقلاء الذين سلموا ثبوت هذا المعنى في حق الله تعالى ، فلم يخطر ببال أحد منهم : أنه في نفسه موصوف بهذه الصفة . فثبت : أن نفس الإنسان ، لو كان موصوفاً بهذه الصفة ، لكان العلم بكونه كذلك ، علماً ضرورياً ، وثبت : أن التالي باطل ، فكان المقدم[3] باطلاً .

وللمجيب أن يجيب عنه ، فيقول : هذه القيود سلبية ، والعلم بالماهية ، مغاير للعلم بقيودها السلبية ، وغير موجب له .

الحجة السابعة : هذا الجسد محل للإدراكات الجزئية والكلية ، ومحل للقدرة على [الإدراكات[4]] والتحريكات الإرادية . ومتى كان الأمر كذلك ، وجب أن يكون هذا الجسد وما فيه هو الإنسان . فهذه الحجة مبنية على مقدمات .

المقدمة الأولى : وهي [إن هذا الجزء محل للإدراكات . فالدليل عليه[5]] أن هذا أن هذا الجسد . إما أن يقال : حصل فيه قوة شعور وإدراك ، أو لم يحصل فيه البتة قوة الشعور والإدراك .

والقسم الثاني : باطل . لأن كل جسم يكون خالياً عن قوة الشعور والإدراك ، يكون جماداً محضاً ، فإنا لا نعقل بين الجماد وبين الحيوان : فرقاً .

---

(١) سقط (طا ، ل) .
(٢) سقط (ط) ، (ل) .
(٣) فالمقدم باطل (م) .
(٤) من (م) .
(٥) سقط (طا ، ل) .

إلا هذا المعنى ، وهو أن الجماد لا شعور له البتة ، ولا إدراك له البتة ، فلو كان جسم البدن خالياً عن الشعور والإدراك ، لكان جماداً محضاً . لكنا نعلم بالضرورة : أن أبدان الحيوانات حال كونها أحياء ، ليست جمادات [محضة[1]] وكيف لا نقول ذلك ، وإن من وضع إصبعه على الجمر فإنه يحس بالألم في ذلك الموضع ؟ ولو وضع إصبعه على الجمر ، فإنه يحس بنوع آخر من الألم في ذلك الموضع . فالقول بأن البدن جماد محض لا شعور فيه ، ولا إدراك : إنكار لأعظم البديهيات .

فثبت : أنه حصل في أبدان الحيوانات : قوة شعور وإحساس بالأشياء المخالفة [والموافقة[2]] ولا نريد من قولنا : إن النفس مدركة للجزئيات إلا ذلك .

والمقدمة الثانية : في بيان أن هذا البدن مدرك للكليات . فنقول :

الدليل على صحة هذه المقدمة : إنا بينا : أن البدن مدرك للجزئيات ، وكل ما كان مدركاً للجزئيات ، فإنه يجب أن يكون مدركاً للكليات . والدليل عليه : إن هذا الألم عبارة عن الألم مع قيد كونه هذا ، ومدرك المركب ، لا بد وأن يكون مدركاً لمفرداته ، لما ثبت في المنطق في باب الذاتي المقوم : إن تصور المركب ، مسبوق بتصور مفرداته . فثبت : أن مدرك هذا الألم مدرك للألم ، والألم ماهية كلية ، فثبت : أن مدرك الجزئيات ، يجب أن يكون مدركاً للكليات . وأيضاً : قد بينا أن البدن يبصر هذا الإنسان ، وهذا الإنسان عبارة عن الإنسان مع قيد كونه هذا . فمبصر هذا الإنسان يجب أن يكون قد أبصر الإنسان . وأبصر كونه هذا . لكن الإنسان من حيث إنه إنسان ماهية كلية . فالقوة الباصرة قد أدركت الماهية الكلية .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : إن القوة الباصرة لما أدركت هذا الإنسان ، فهي ما أدركت إلا مجرد كونه هذا ، فأما الإنسان فهو غير مبصر .

---

(١) من (م) .
(٢) من (م) .

وأيضاً : فهب أن القوة الباصرة أدركت الإنسان إلا أن الإنسان من حيث إنه إنسان ، لا كلي ولا جزئي ، ولكنه إنسان [فقط[1]] فلا يلزم منه أن تكون القوة الباصرة مدركة للكليات .

فنجيب عن الأول : بأنا إذا أدركنا هذا السواد وهذا البياض . فإما أن يكون المرئي ، مجرد كون هذا : هذا . وذاك : ذاك . من غير أن تتعلق القوة الباصرة بماهية السواد والبياض ، وإما أن يكون المرئي مجموع كونه هذا ، مع كونه سواداً ، أو مجموع كونه ذاك بياضاً . أما الأول فباطل لوجوه :

أحدها : إنا قد دللنا على أن التعين قيد عدمي ، فيمتنع كونه مرئياً .

وثانيها : إن بتقدير أن يكون [التعين أمراً ثابتاً ، فإن تعين هذا وتعين ذاك . كل واحد منهما يتشاركان في كونه تعينا[2]] فهذا التعين وذلك التعين شخصان داخلان تحت نوع واحد ، ولا مخالفة بينهما في الماهية أصلاً . فإذا أحسسنا بهذا السواد وهذا البياض ، وفرضنا أن المحسوس ليس إلا مجرد كونه هذا وذاك ، وثبت أن مجرد كونه هذا وذاك شخصان داخلان تحت نوع واحد وأنه لا مخالفة بينهما في الماهية ، فحينئذ يلزم أن لا يحس من طريق الإبصار بكون السواد والبياض متخالفين . ولما كان ذلك باطلاً بالبديهة ، علمنا : أنه ليس المحسوس بحس البصر، هو مجرد كونه هذا وذاك، بل كونه سواداً أو بياضاً [أيضاً محسوس بحس البصر[3]] .

وثالثها : إن بتقدير أن يكون التعين أمراً ثابتاً ، وأن يكون المحسوس هو التعين. إلا أن التعين أيضاً ماهية كلية، فيكون المحسوس [بالبصر أيضاً أمراً كلياً . إلا أن يقال : المحسوس[4]] ليس هو التعين بل تعين التعين . ثم يعود الكلام [الأول[5]] فيه ، ويلزم التسلسل .

---

(١) من (م) .
(٢) من (طا) ل .
(٣) سقط (م) .
(٤) سقط (م) .
(٥) من (م) .

فثبت بهذه الوجوه : إنا إذا أحسسنا بهذا السواد وبهذا البياض ، فقد حصل الإحساس بالسواد والبياض .

وأما السؤال الثاني ، وهو قوله : « هب أنا أدركنا السواد بحس البصر ، لكن لم قلتم : إنا أدركنا بحس البصر السواد من حيث إنه كلي » ؟

فجوابه : إنا قد بينا في المنطق : أن الكلي قد يراد به الكلي المنطقي ، وهو نفس الكلية ، وقد يراد به [الكلي[1]] العقلي وهو مجموع الماهية [مع قيد كونها كلية . وقد يراد به الكلي الطبيعي ، وهي تلك الماهية[2]] التي يمكن أن يحكم العقل عليها ، بكونها كلية . وكلامنا في هذا المقام في بيان أن الكلي الطبيعي مدرك بالقوة الحساسة . أما الكلي المنطقي والعقلي فلا حاجة إلى ذكرهما في هذا الباب . ثبت بما ذكرنا : إن النفس مدركة للجزئيات ، وكل ما كان مدركاً للجزئيات ، فإنه يجب أن يكون مدركاً للكليات الطبيعية .

وأما المقدمة الثالثة : فهي في بيان أن البدن موصوف بالقدرة على التحريكات الإرادية[3] . والدليل عليه : أن المحرك بالإرادة هو الذي يحرك بواسطة القصد والاختيار . واختيار الشيء مشروط بإدراك ماهيته ، فإن ما لا يكون متصوراً ولا مشعوراً به ، فإنه يمتنع القصد إلى تكوينه . فثبت : أن الفاعل المختار يجب أن يكون مدركاً . فلما كان البدن هو المدرك ، وجب أن يكون الفاعل المختار : هو البدن ، أو شيء موجود في البدن .

وأما المقدمة الرابعة : وهي أنه لما ثبت أن البدن موصوف بالإدراكات الجزئية ، والإدراكات الكلية ، وبالحركات الإرادية ، كان جوهر البدن موصوفاً بمجموع هذه الصفات . ولا معنى للإنسان إلا الجوهر الموصوف بهذه الصفات وذلك يوجب القطع بأن الإنسان هو البدن أو جسم موجود فيه وإذا ثبت هذا

---

(١) سقط (ط) .
(٢) سقط (ط) .
(٣) بالقوة على التحريك الإرادي (ط) .

فلو فرضنا جوهراً مجرداً مفارقاً لهذا البـدن ، لكان ذلـك الشيء موجـوداً مغايـراً للإنسان . فيكـون الإنسان هـو هذا البـدن الموصـوف بهذه الإدراكـات الجزئيـة والكلية [والحركات الإرادية[1]] وهذا بحث نفيس .

الحجة الثامنـة للقائلين بـأن النفس جسم : لهم[2] أن يقولـوا : لو كـانت النفس جوهراً مجرداً عن الحجمية والتحيز ، لامتنع أن يتـوقف فعلها عـلى مماسـة محل الفعل . لأن ما لا يكون متحيزاً ، امتنع أن يصير مماساً للمتحيز . وإذا كان الأمـر كذلـك ، فحينئذ يكـون فعلها عـلى سبيل الاختـراع من غـير حـاجـة إلى حصول مماسة وملاقاة بين الفـاعل وبـين محل الفعـل . ولو كـان الأمر كـذلك ، لوجب أن يقدر الواحد منا على تحريك الأجسام ، من غير أن يماسها ، ومن غـير أن يماس شيئاً يماسها . وذلك لأن جوهـر النفس ، لما كـانت قادرة على تحريـك البدن من غير حصول مماسة بينها وبين ذلك البـدن ، علمنا : أن جـوهر النفس قادر على تحريك الجسم من غير واسطة المماسة . وسائر الأجسام قابلة للحركة ، ونسبـة جوهـر النفس إلى كل الأجسـام على السويـة ، فلما قـدرت النفس عـلى تحريك بعضها من غير المماسة وجب حصول قدرتهـا على تحـريك البقيـة من غير المماسة ، ولما كان ذلك باطلاً [بالبـديهة[3]] علمنـا : أن النفس لا تقوى عـلى التحـريك ، إلا بشـرط أن تماس مـا يمـاسـه . وكـل مـا كـان ممـاسـاً لشيء من الأجسـام ، فهـو متحيـز . فـوجب أن يكـون النفس جـوهـراً متحيـزاً . وهـو المطلوب .

فإن قـالـوا : لم لا يجـوز أن يقـال : أن تـأثـير النفس في تحـريـك بـدنها الخاص ، غير مشـروط بالممـاسة . وتـأثيرهـا في تحريـك الأجسام مـوقوف عـلى حصـول الممـاسـة بـين بـدنها وبـين تلك الأجسـام ؟ فـإنكم مـا لم تبـطلوا هـذا الاحتمال ، لا يتم دليلكم .

---

(١) من (ل ، طا) .
(٢) هي أن تقول (ل) .
(٣) سقط (ط) .

والجواب : إنه لما كان قبول البدن لتصرفات النفس ، لا يتوقف على حصول المماسة بين النفس وبين البدن ، وجب أن يكون الحال كذلك في تحريك سائر الأجسام . لأن جميع الأجسام متساوية في قبول الحركة[1] ونسبة النفس : إلى جميعها على السوية . لأن النفس إذا كانت مجردة عن الحجمية وعلائق الحجمية ، كانت نسبة ذاتها إلى الكل على السوية [ومتى كانت ذات الفاعل بالنسبة إلى الكل على السوية[2]] وذات جميع القوابل بالنسبة إلى ذات الفاعل بالسوية ، وجب أن يكون التأثير بالنسبة إلى الكل على السوية ، فإذا استغنى الفاعل في الفعل عن مماسة محل الفعل في حق البعض ، وجب أن يكون الحال كذلك [في حق الكل وإن افتقر إلى المماسة في حق البعض ، وجب أن يفتقر إليها في حق الكل[3]] .

وأقصى ما في الباب أن يقال : النفس كالعاشقة لهذا البدن ، إلا أن هذا العشق الشديد يقتضي أن يكون تعلقها بهذا البدن أكثر ، وأن يكون تصرفها في هذا البدن أكثر . فأما أن يتغير مقتضى ذاتها بالنسبة إلى هذه الأجسام . فذاك محال . وهذا برهان يفيد اليقين في هذا المطلوب .

الحجة التاسعة : الحكماء اتفقوا على أن حد الإنسان ، هو أنه جوهر جسماني ، مغتذ ، نامي مولد حساس ، متحرك بالإرادة ، ناطق . فالجوهر الجسماني هو الذات وكونه مغتذياً ، نامياً مولداً ، حساساً ، متحركاً بالإرادة ، ناطقاً : صفات ستة . وهي صفات الجوهر الجسماني ، فيجب أن يكون الإنسان عبارة عن الجسم الموصوف بهذه الصفات ، فالقول : بأن الإنسان جوهر مجرد موصوف بهذه الصفات مناقض لهذا الكلام .

فإن قالوا : تسلم أن الإنسان عبارة عن الجسم الموصوف بهذه الصفات ، إلا أنا نثبت جوهراً مجرداً ، يدبر الجسم الموصوف بهذه الصفات . قلنا : فذلك

---

(١) الأثر (م ، ط) .
(٢) سقط (ل) .
(٣) سقط (ل) .

الجوهر المجرد منفصل عن الجسم الموصوف بالصفات المذكورة ، فيرجع كلامكم إلى أنكم أثبتم للإنسان مدبراً . وكلامنا الآن ليس إلا في البحث عن حقيقة الإنسان ، لا في البحث عن مدبر الإنسان ، فإن عندنا مدبر الإنسان ومدبر جميع العالم هو الله سبحانه وتعالى .

الحجة العاشرة : وهي الحجة التي عليها تعويل المتكلمين . إن كل عاقل إذا قلت له : ما الإنسان ؟ وما حقيقته ؟ فإنه يشير إلى هذا الهيكل المخصوص ، وهذه البنية المخصوصة . ولو قلت له : الإنسان شيء آخر سوى هذه البنية . فإن جمهور العقلاء ببدائه عقولهم يكذبونه .

وأيضاً : أوائل العقول قاضية بأن الخطاب متوجه إلى هذه البنية والثواب والعقاب متوجه إليها والذم والترهيب متوجه إلى هذه البنية . ولو أن رجلاً قال : المأمور والمنهي : شيء آخر ، مغاير لهذه البنية . لرأيت العقلاء بأسرهم مطبقين على تكذيبه . وكل ما شهدت بدائه العقول ، وصرائح الأذهان ببطلانه ، كان بطلانه بديهياً أولياً . فثبت : أن العلم بأن الإنسان هو هذه البنية المشاهدة ، وهذا الهيكل المخصوص : علم بديهي . فكان القدح فيه باطلاً . فهذه جملة دلائل [نفاة[1]] النفس الناطقة [والله أعلم[2]] .

---

(١) سقط (طا ، ل) . والمراد : دلائل نفي كون النفس جسماً ، لا جوهراً مجرداً . مثل الروح .
(٢) من (م) .

الفصل الثالث
في
حكاية الحجة التي هي
أقوى الوجوه في اثبات تجرد النفس

نقول : إنه حصل في الوجود موجودات غير قابلة للقسمة ، فوجب أن يكون العلم بها ، غير قابل للقسمة ، فوجب أن يكون الموصوف بذلك العلم : غير قابل للقسمة . وكل متحيز ، وكل حال في المتحيز : منقسم . فوجب أن يكون الموصوف بتلك العلوم : غير متحيز ولا حال في المتحيز .

واعلم : أن هذا الدليل مبني على أربع مقدمات :

المقدمة الأولى : في بيان أنه حصل في الوجود موجودات ، لا تقبل القسمة . ويدل عليه وجوه :

الأول : إن واجب الوجود لذاته ، غير قابل للقسمة بوجه من الوجوه ، لا القسمة المقدارية ، ولا القسمة العقلية ، الحاصلة من الجنس والفصل ، ولا القسمة [العقلية[1]] الحاصلة من المادة والصورة ، لأن كل منقسم فهو يحتاج إلى جزئه ، [وجزؤه غيره . فكل منقسم فهو محتاج إلى غيره[2]] وكل محتاج إلى غيره فهو ممكن لذاته [فكل منقسم فهو ممكن لذاته[3]] فيلزم أن كل ما يكون

(١) من (ل)
(٢) سقط (م)
(٣) من (ط ، ل)

ممكناً لذاته ، فإنه يكون منزهاً عن التأليف والتركيب ، فيكون فرداً محضاً .

الثاني : إن النقطة يمتنع كونها منقسمة . وقد ذكرنا في المسألة المشتملة على إثبات الجوهر الفرد : وجوهاً كثيرة في تقرير هذا المطلوب . ومن جملتها : أن النقطة نهاية للخط ، فلو كانت النقطة منقسمة ، لم يكن كل واحد من نصفها نهاية للخط . وهذا يلزمه أن كل ما كان نهاية للخط ، يمتنع أن يكون منقسماً .

الثالث : إن الوحدة أبعد الأشياء عن طبائع الكثرة . فالوحدة إن كانت موجودة فهو المطلوب ، وإن لم تكن موجودة كانت الكثرة موجودة [لكن الكثرة عبارة عن مجموع الوحدات فمتى كانت الكثرة موجودة كانت الوحدة موجودة(١)] فثبت : أنه لا بد من الاعتراف بوجود الوحدة على كل حال .

الرابع : لا شك أن في الوجود ماهيات موجودة ، فهذه الماهيات إما أن تكون بسيطة أو مركبة . فإن كانت بسيطة مفردة فهو المطلوب وإن كانت مركبة وكل مركب فإنما يتركب عن البسائط . فعلى جميع التقديرات لا بد من الاعتراف بوجود ماهية بسيطة مفردة عن جميع جهات التركيب .

فثبت بهذه الوجوه الأربعة : أنه قد حصل في الوجود موجودات لا تقبل القسمة .

وأما المقدمة الثانية : فهي في بيان أنه إذا كان المعلوم غير منقسم ، كان العلم المتعلق به غير قابل للقسمة . فنقول : الدليل عليه : هو أن ذلك العلم ، لو انقسم ، لكان كل واحد من جزئياته ، إما أن يكون علماً بذلك المعلوم أو يكون علماً بجزء ذلك المعلوم ، أو لا يكون علماً بذلك المعلوم ولا بشيء من أجزائه ، والأقسام الثلاثة باطلة ، فبطل القول بكون ذلك العلم قابلاً للقسمة .

أما أنه يمتنع أن يكون جزء ذلك العلم : علماً بذلك المعلوم . فبيانه من وجهين(٢) :

---

(١) سقط (م)

(٢) وجوه [الأصل]

الأول : إنه يلزم أن يكون الجزء مساوياً للكل ، وذلك محال . لأنه إذا كان كل ذلك العلم علماً بذلك المعلوم وأحد أجزاء ذلك العلم يكون أيضاً علماً بذلك المعلوم ، فحينئذ يلزم كون الجزء مساوياً للكل من كل الوجوه ، وهو محال . فإن قالوا : لم لا يجوز أن يكون الكل مساوياً للجزء في بعض الأحوال ، وإن كان مخالفاً له من سائر الوجوه ؟

قلنا : العلم بالشيء لا حقيقة له ولا ماهية له ، سوى كونه علماً بذلك المعلوم ، وكل ما سوى هذا الاعتبار ، فإنه يكون خارجاً عن ماهية كونه علماً ، فإذا كان لا ماهية للعلم إلا هذا القدر . ثم قلنا : إن هذا القدر وقع الاشتراك فيه بين كل العلم ، وبين جزئه ، فحينئذ يلزم كون الجزء مساوياً للكل من كل الوجوه ، وهو محال .

الثاني : وهو أنه إذا كان كل ذلك العلم علماً بذلك المعلوم [وكان كل واحد من أجزاء ذلك العلم أيضاً ، علماً بذلك المعلوم ، فحينئذ يكون الموصوف بذلك عالماً بذلك المعلوم(1)] لا مرة واحدة ، بل مراراً كثيرة . وذلك باطل .

الثالث : وهو أنا إذا فرضنا أن كل واحد من أجزاء ذلك العلم ، كان علماً بذلك المعلوم ، فهل تنتهي تلك الأجزاء إلى جزء لا يقبل القسمة ، أو لا ينتهي إلى ذلك ؟ فإن كان الأول فذلك الجزء من العلم ، علم بذلك المعلوم ، مع أنه لا يقبل القسمة . فقد وجدنا علماً لا يقبل القسمة . وهو المطلوب . وإن كان الثاني فحينئذ يلزم أن يحصل لذلك العلم أجزاء لا نهاية لها ، لا مرة واحدة بل مراراً لا نهاية لها . وهو محال . وعلى تقدير تسليمه، فالمقصود حاصل. لأن الكثرة عبارة عن اجتماع الوحدات ، فما لم تحصل الوحدة لم يحصل اجتماعها ، وحينئذ يحصل المقصود .

وأما القسم الثاني من الأقسام المذكورة في أول الدليل : وهو أن كل واحد

---

(1) سقط (ط)

من أجزاء ذلك العلم يكـون علماً بجزء من أجـزاء ذلك المعلوم . فهـذا أيضاً : باطل . لأن هذا إنما يعقل : إذا كان المعلوم منقسماً . وكلامنـا في المعلوم الذي لا يقبل القسمة .

وأما القسم الثالث : وهو أن يقال : كـل واحد من أجـزاء ذلك العلم ، لا يكـون [علماً بنفس[1]] ذلـك المعلوم ولا شيء من أجـزائـه [علماً بـذلـك المعلوم[2]]

فنقول : إن تلك الأجزاء إذا اجتمعت . فهـل حدث عن اجتمـاعها أمر زائد على تلك الأجزاء ، أو لم يحدث ؟ فـإن لم يحدث أمـر زائد ، كـان الحاصـل هناك أموراً ليست [علماً بذلك المعلوم ولا بشيء من أجزائه . فيلزم أن يقـال : العلم بالشيء : ليس[3]] علماً به . هذا خلف . وإن حدث أمر زائد . فـذلك الزائد إن قبل القسمة ، عاد التقسيم الأول فيه . وإن لم يقبل القسمة فهـو علم لا يقبل القسمة . وذلك هو المطلوب [فثبت بما ذكرنا : أنه متى كان المعلوم غير منقسم ، وجب أن يكون العلم به غير منقسم . وهو المطلوب[4]] .

المقدمة الثالثة في بيان أنه متى كان العلم غير منقسم كان الموصوف بذلـك العلم غير منقسم : فنقول : الـذي يدل عليـه : أن ذلك المـوصوف ، إذا كـان منقسـماً ، افترض فيـه أجزاء وأقسـام . وكل واحـد من تلك الأجسام ، إمـا أن يكون موصوفاً بكل ذلك العلم ، أو بجزء من أجزائه ، أو لا بكله ولا ببعضه . والأول : محال ، وإلا لزم حلول العرض الواحـد في المحال الكثيـرة . والثاني : محال ، وإلا لزم أن يكون ذلك العلم منقسماً . وقد فـرضناه غـير منقسم ، هذا خلف . والثالث : محال ، لأنه إذا كان كل واحد من أجزاء ذلك المحل : خالياً عن ذلك العلم [وعن جميع أجزائه يلزم كـون ذلك المحل خاليـاً عن كل ذلـك العلم[5]] مع أنا فرضناه موصوفاً به . هذا خلف .

---

(١): سقط (ل) .
(٢) سقط (ط)
(٣) سقط (طا)
(٤) سقط (ط)
(٥) سقط (ط)

فإن قيل : أليس أن مذهب الفلاسفة : أن الجسم البسيط ، إذا خلا عن التقطيع ، وعن اختلاف العرضين ، وعن الوهم ، فإنه يكون في نفسه واحداً على سبيل الحقيقة ، ولا يكون فيه تركيب أصلاً ، ولا يلزم من كونه قابلاً للقسمة حصول القسمة فيه ، كما أنه لا يلزم من كون الجسم قابلاً للسواد ، أن يكون أسود ؟

وإذا كان كذلك ، فهذا الجسم في نفسه شيء واحد ، وليس له من الأبعاض والأقسام [شيء[1]] وإذا كان كذلك ، فههنا يمتنع أن يقال : الحال في كل واحد من أقسامه : إما كل ذلك العلم ، أو بعضه . لأن هذا الكلام إنما يصح ، لو حصل ذلك الجسم أبعاض وأقسام . أما لما كان في نفسه شيئاً واحداً ، ولم يحصل له أبعاض وأقسام البتة [لم يصح[2]] هذا الكلام .

السؤال الثاني : هب أن ذلك الجسم ، حصلت له أبعاض وأقسام . فلم لا يجوز أن يقال : كل واحد من أبعاضه خالي عن كل ذلك العلم وعن بعضه ؟ قوله : « لو كان كذلك ، لامتنع أن يكون كل ذلك الجسم موصوفاً بذلك العلم » قلنا : ما الدليل على أنه لما خلا كل واحد من أجزاء ذلك الموصوف عن كل تلك الصفة وعن بعضها ، وجب خلو ذلك الموصوف عن كل تلك الصفة ؟ وذلك لأن الكل من حيث هو كل ، مغاير لكل واحد من أجزائه خلا عن كل تلك الصفة وعن بعضها ، فلا يلزم من هذا ، وجوب خلو [كل[3]] تلك الذات عن كل تلك الصفة ؟

والجواب عن السؤال الأول : إن الجسم البسيط ، وإن كان واحداً في نفسه ، إلا أن حصول الإنقسام فيه أمر ممكن . وكل ما كان ممكناً ، فإنه لا يلزم من فرض وقوعه : محال . فإذا فرض ذلك الإنقسام واقعاً ، امتنع أن يلزم منه

---

(١) من (م)
(٢) لم يحصل (ط ، ل)
(٣) من (ط)

محال . ولما لزم المحال ، علمنا : أنه إنما لزم لا من هذا الغرض ، وإنما لزم من قيام الصفة التي لا تقبل القسمة بالمحل ، الذي يقبل القسمة ، فوجب أن يكون هذا الغرض محالاً .

وأما السؤال الثاني . فجوابه : إنا ندعي العلم البديهي بأنه متى كان جميع أجزاء الذات خالياً عن كل الصفة ، وعن كل واحد من أجزاء تلك الصفة ، امتنع بعد كون تلك الذات موصوفة بتلك الصفة .

وأما المقدمة الرابعة : فهي في بيان أن كل متحيز فهو منقسم . وهذا بناء على نفي الجوهر الفرد . والكلام فيه معلوم .

وإذا ظهرت هذه المقدمات الأربعة ، ظهر أن محل هذه العلوم جوهر ليس بجسم ولا بجسماني . وهو المطلوب .

واعلم : أن هذا الدليل ذكره الشيخ الرئيس « أبو علي » في جميع كتبه ، إلا أنه ما ذكره على هذا الترتيب ، ولم يقرره بهذه الوجوه . وسنحكي كلامه في تقرير هذه الوجوه[1]

ومن أنصف : علم أن هذا البيان أكمل وأتم .

ثم نقول : الإعتراض على هذا الدليل من وجوه :

[الأول : إن هذا الدليل بناء على نفي الجوهر الفرد والكلام فيه معلوم .

والثاني : لم قلتم : إن الحال في المنقسم : منقسم . والذي يدل على صحته وجوه[2] :]

الحجة الأولى[3] : إن النقطة شيء مشار إليه ، لا يقبل القسمة . فهو إمّا أن يكون جوهراً ، وإما أن يكون عرضاً . فإن كان جوهراً فقد ثبت الجوهر

---

(١) هذا الدليل (م ، ط)
(٢) من (طا ، ل)
(٣) الأول [الأصل]

الفرد ، وبطل هذا الدليل . وإن كان عرضاً ، عاد الكلام فيه ، ويلزم إما إثبات الجوهر الفرد ، وإما حلول ما لا ينقسم في محل منقسم . وعلى كلا التقديرين ، يبطل دليلكم بالكلية .

فإن قالوا : الكلام فيه من وجوه :

الأول : إن النقطة وجودها في الوهم ، لا في الأعيان .

الثاني : إن النقطة عبارة عن نهاية الخط ، ونهاية الخط عبارة عن عدمه وفنائه ، وذلك عدم محض .

الثالث : إن النقطة طرف ، والطرف لا يكون سارياً في ذي[1] الطرف ، ولا شائعاً فيه . وأما العلم فبتقدير أن يكون صفة للجسم ، فإنه يجب أن يكون سارياً فيه . لأنه [يلزم عليه[2]] إن لم يكن سارياً فيه ، كان إما طرفاً ، وإما حالاً في الطرف . لا جائز أن يكون طرفاً . لأن الطرف هو النقطة . والعلم ليس بنقطة . ولا جائز أن يكون حالاً في الطرف ، الذي هو النقطة . لوجهين :

الأول: إن النقطة موجود لا يقبل القسمة. فيمتنع أن تختلف أحواله بحسب اختلاف أحوال المزاج . وإذا ثبت هذا فنقول : طبيعة النقطة [إن كانت[3]] مستعدة لقبول العلم ، فوجب أن تكون كل نقطة موصوفة بالعلم ، لأن الفيض عام ، فإن كان القابل مستعداً ، وجب عموم الفيض .

الثاني : إن النقطة طرف الخط ، فلا يحل فيه طرف ما كان حاصلاً في الطرف[4] حتى يكون الحال في مقابلة المحل ، ويكون طرف الحال في مقابلة طرف المحل . والجواب :

أما السؤال الأول : وهو قوله : « النقطة لا وجود لها إلا في الوهم »

---

(١) ذلك (ط)
(٢) من (م)
(٣) من (م)
(٤) الخط (م)

فكلام باطل . لأن الجسم متناهي في الخارج ، ونهايته هو السطح ، فوجب أن يكون السطح موجوداً في الخارج . والسطح متناه الخط ، ونهايته الخط ، والخط موجود في الخارج فنهايته موجودة في الخارج [فالنقطة موجودة في الخارج][1]

وأما السؤال الثاني : وهو قوله : « النقطة عبارة عن نهاية الخط ، ونهاية الشيء عبارة عن عدمه » فنقول : إن الخط يلاقي بطرفه خطاً آخر ، فلو كانت النقطة عدماً ، لكان محل الملاقاة عدماً محضاً . وإنه باطل .

وأما السؤال الثالث : وهو قوله : « النقطة غير سارية في الجسم » فنقول : لم لا يجوز أيضاً : أن يكون العلم حالاً في المحل ، لا على وجه الشيوع والسريان ؟ قوله : « العرض الذي لا يكون سارياً في الجسم : إما النقطة ، وإما الحال في النقطة » قلنا : هذا الحصر ممنوع . فلم لا يجوز إثبات أعراض غير سارية في الجسم مع أنها لا تكون نقطة ولا حالة في النقطة ؟ وهذا الحصر ليس لهم في إثباته شبهة ، فضلاً عن حجة . ثم نقول : لم لا يجوز أن يكون محل هذه العلوم هو النقطة ؟

أما قوله أولاً : « إن النقطة يمتنع أن يختلف حالها في القبول وعدم القبول ، بسبب اختلاف الإستعدادات » قلنا : لم لا يجوز أن يكون شرط كون تلك النقطة قابلة للعلم المخصوص : حصول استعداد مخصوص في الجسم الذي تكون تلك النقطة حالة فيه ؟ وإذا كان هذا الاحتمال قائماً ، سقط كلامكم .

وأما قوله ثانياً : « إنه لا يحل في طرف المحل إلا طرف الحال » قلنا : هذا تحكم ولا بد فيه من الدليل . فهذا تمام الكلام في سؤال النقطة .

الحجة الثانية في بيان أنه لا يلزم من انقسام المحل انقسام الحال : هو أن الوحدة حاصلة . فهذه الوحدة إما أن تكون جوهراً أو عرضاً ، فإن كانت

---

(١) من (ط)

[جوهراً[1]] فقد ثبت الجوهر [الفرد[2]] وإن كانت عرضاً وجب أن يكون له محل . فمحلها إن كان منقسماً فقد جوزتم قيام غير المنقسم بالمنقسم ، وإن كان غير منقسم فهو الجوهر الفرد ، وعلى جميع التقديرات ، يبطل دليلكم . فإن قالوا : الوحدة طبيعة عدمية ، وهي عبارة عن عدم الكثرة . فنقول : [هذا باطل[3]] لأن الكثرة إما أن تكون طبيعة وجودية ، أو عدمية . لا جائز أن تكون وجودية ، لأن الكثرة عبارة عن مجموع الوحدات . فإذا كانت الوحدة عدمية ، كانت الكثرة عبارة عن مجموع العدمات ومجموع العدمات لا يكون موجوداً . وإن كانت الكثرة عدماً والوحدة عبارة عن عدم الكثرة ، فحينئذ تكون الوحدة عدماً للعدم ، فتكون أمراً موجوداً . فسقط ما قالوه .

الحجة الثالثة : إن الإضافات عارضة للأجسام . مثل الفوقية والتحتية والمالكية والمملوكية . فلو انقسم الحال لإنقسام محله ، لزم كون الإضافات منقسمة ، وذلك محال . لأنه يلزم أن يحصل للفوقية والتحتية نصف وثلث وربع . وذلك مما لا يقبله العقل .

الحجة الرابعة : إن القوة الوهمية والقوة المفكرة : قوى جسمانية ، عند « الشيخ » فيجب[4] أن تحصل للقوة الوهمية والفكرية أجزاء وأبعاض، وذلك محال. لأنها لو انقسمت، لكان كل واحد من أبعاضها، إما أن يكون وهماً ، وحينئذ يكون الجزء مساوياً للكل ، وهو محال . أو يكون بعض الوهم . لكن الوهم لا معنى له إلا الحكم . يكون هذا صديقاً ، وكون ذاك عدواً . وهذا الحكم لا يقبل القسمة البتة . أو لا يكون وهماً لكل ذلك الشيء ولا لبعضه، وحينئذ يبطل هذا القسم بعين ما أبطلتم مثله في القوة العقلية .

الحجة الخامسة : الوجود صفة عارضة للماهيات ، فإذا أشرنا إلى جسم

---

(١) سقط (طا)

(٢) سقط (م)

(٣) سقط (طا)

(٤)فيلزم (م)

معين ، وقلنا : إنه موجود ، فيجب أن يكون الوجود صفة قائمة به [فلو لزم انقسام الحال لإنقسام المحل ، لزم أن يكون ذلك الوجود منقسماً[1]] وذلك محال . لأن كل واحد من أجزاء الوجود . إن كان وجوداً ، لزم كون الجزء مساوياً للكل ، وهو محال . وإن كان كل واحد من أجزاء الوجود ليس بوجود ، فهذا محال لوجهين :

الأول : إن تلك الأجزاء عند اجتماعها ، إن لم تحدث هناك هيئة زائدة ، لزم أن يكون الوجود حاصلاً ، وإن حصلت هيئة زائدة ، فتلك الهيئة الزائدة ، إما أن يكون وجوداً ، وإما أن لا يكون . وإن لم ينقسم ، فحينئذ لم يلزم من انقسام المحل انقسام الحال . وهو المطلوب .

الثاني : إن كل واحد من أجزاء الوجود ، إذا لم يكن وجوداً ، لزم أن يقال : كل واحد من أجزاء الجسم المنقسم ، فهو غير موصوف بالوجود ، فوجب أن تكون[2] تلك الأجزاء [غير[3]] موجودة ، فجزء الجسم الموجود يجب أن لا يكون موجوداً . وذلك محال .

الحجة السادسة : إن طباع الأعداد ماهيات مختلفة . فكون الشيء : عشرة : عرض ، وكونه تسعة : عرض آخر . وهذان العرضان : [نوعان[4]] مختلفان بالماهية ، داخلان تحت جنس الكم المنفصل .

إذا عرفت هذا فنقول : المفهوم من كون العشرة : عشرة : مفهوم واحد ، وماهية واحدة . فتلك الماهية الواحدة ، إما أن تكون عارضة لكل واحد من تلك الآحاد ، وإما أن تنقسم بحسب انقسام تلك الآحاد . والأول محال . وإلا لزم أن يكون كل واحد من تلك الآحاد ، موصوفاً بأنه عشرة . وذلك محال ، وأنه يلزم قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة . وهو محال .

---

(١) سقط (طا) ، (ل) وفي (م) ذلك الوجود صفة . وفي (ط) .
(٢) أن لا تكون (م)
(٣) سقط (م ، ط)
(٤) سقط (ل ، طا)

والثاني أيضاً : محال لأن المفهوم من كون العشرة عشرة ، لا يقبل القسمة [نعم العشرة تقبل القسمة[1]] أما مجرد العشرية فإنها لا تقبل القسمة البتة . فإن نازع الخصم فيه فنقول : لو انقسمت العشرية[2] لكان كل واحد من أجزائها ، إما أن يكون عشرية ، وإما أن لا يكون [عشرية[3]] ويذكر التقسيم الذي ذكروه في العلم إلى آخره .

الحجة السابعة : الكيفيات المختصة بالكميات ، مثل الإستدارة والتثليث التربيع . عند الفلاسفة : أعراض موجودة . فنقول : هيئة الإستدارة إن كانت عرضاً ، فذلك العرض إما أن يكون بتمامه قائماً بكل واحد من الأجزاء ، فيلزم أن يكون كل واحد من أجزاء الدائرة: دائرة. هذا خلف. وإما أن ينقسم ذلك العرض إلى الأجزاء ، ويقوم بكل واحد من أجزاء الخط ، جزء من أجزاء ذلك العرض ، وهذا أيضاً باطل . لأن جزء الإستدارة إن كان في نفسه استدارة ، عاد ما ذكرناه من أنه يلزم أن يكون جزء الدائرة : دائرة . وإن لم يكن كذلك ، فحينئذ يكون القائم بكل واحد من أجزاء [الخط[4]] شيئاً ، ليس هو في نفسه استدارة ، فعند اجتماع تلك الأجزاء ، إن لم يحدث أمر زائد ، وجب أن لا تحصل الإستدارة ، وإن حصل . فذلك الحاصل إن كان منقسماً ، عاد التقسيم الأول ، وإن لم ينقسم فحينئذ يكون الحال [غير منقسم[5]] ويكون المحل منقسماً . وذلك يبطل كلامهم .

الحجة الثامنة : لا شك أن هذه الأجسام ممكنة بذواتها ، واجبة بغيرها . فكونها ممكنة بذواتها ، واجبة بغيرها صفات عرضية خارجة عن الماهية . فنقول : هذه المفهومات إن لم تنقسم لإنقسام محلها ، فقد بطل الكلام المذكور، وإن انقسمت فكل واحد من أجزاء الإمكان ، ومن أجزاء الوجوب بالغير ، إن

---

(١) سقط (ط)
(٢) العشرة (ل)
(٣) سقط (ل)
(٤) سقط (طا)
(٥) سقط (طا)

كان في نفسه إمكاناً ووجوباً بالغير ، لزم أن يكون الجزء مساوياً للكل . وإن لم يكن كذلك، فعند اجتماع تلك الأجزاء ، إما أن يحدث أمر زائد، أو لا يحصل . ونسوق التقسيم إلى آخره [فهذه النقوض الثمانية واردة على قوله : « الحال يجب أن ينقسم بإنقسام المحل » والله أعلم[1]]

(١) من (طا ، ل)

الفصل الرابع
في
حكاية الدلائل التي عوّل عليها
«الشيخ» في اثبات أن النفس الناطقة: مجردة

مجموع الوجوه التي ذكرها في جميع كتبه - [والله أعلم[1]] :

الحجة الأولى : وهذه الحجة هي التي ذكرناها ، لكن بتقرير آخر . فقال : « محل العلوم الكلية : [إما أن يكون جسماً أو جسمانياً[2]] ولو كان جسماً أو جسمانياً لانقسمت تلك العلوم . لأن الحال في المنقسم : منقسم » ولم يذكر على صحة هذه المقدمة دليلاً ولا شبهة ، ولم يورد عليها شيئاً من النقوض التي ذكرناها .

ثم قال[3] : « وكون تلك العلوم منقسمة : أمر محال » واحتج عليه : بأنه

---

(١) من (ل) .
(٢) من (م) .
(٣) قصيدة في النفس لابن سينا.

هبطت إليك من المحل الأرفع ... ورقاءُ ذات تعزُّز وتمنع
محجوبة عن كل مقلة عارف ... وهي التي سفرت ، ولم تتبرقع
وصلت على كره إليك ، وربما ... كرهت فراقك ، وهي ذات تفجع
أنفت وما ألفت ، فلما واصلت ... أنست مجاورة الخراب البلقع
واظنها نسيت عهوداً بالحمى ... ومنازلاً بفراقها لم تقنع
حتى إذا اتصلت بهاء هبوطها ... عن ميم مركزها ، بذات الأجرع
علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت ... بين المعالم والطلول الخضع ؟ ■

لو انقسم هذا العلم ، لكان إما ينقسم إلى جزءين متشابهين أو مختلفين . والقسمان باطلان ، فبطل القول بكونه منقسماً . وإنما قلنا : إنه يستحيل أن ينقسم إلى جزءين متشابهين لوجهين :

---

* تبكي إذا ذكرت عهوداً بالحمى ... بمدامع تهمي ، ولما تقلع
وتظل ساجعة على الدمن التي ... درست بتكرار الرياح الأربع
إذ عاقها الشرك الكثيف وصدها ... قفص عن الأوج الفسيح المربع
حتى إذا قرب المسير إلى الحمى ... ودنا الرحيل إلى الفضاء الأوسع
وغدت مفارقة لكل مخلف ... عنها ، حليف الترب ، غير مشيع
سجعت ، وقد كُشف الغطاء فأبصرت ... ما ليس يدرك بالعيون الهجع
وغدت تغرد فوق ذروة شاهق ... والعلم يرفع كل من لم يرفع
فلأي شيء أهبطت من شامخ ... عال إلى قعر الحضيض الأوضع ؟
إن كان أهبطها الإله لحكمة ... طويت عن الفطن اللبيب الأروع
فهبوطها ـ إن كان ضربة لازب ... لتكون سامعة بما لم تسمع
وتعود عالمة بكل خفية ... في العالمين ـ فخرقها لم يُرقع
وهي التي قطع الزمان طريقها ... حتى لقد غربت بغير المطلع
فكأنها برق تألق بالحمى ... ثم انطوى فكأنه لم يلمع

وتنقسم هذه القصيدة ثلاثة أقسام :

١ ـ سجن النفس : هبطت النفس من عل ، وحلت في الجسد شقية سجينة . وهي إن ارتاحت إلى مكناه بعض الراحة ، فحنينها أبداً إلى عالمها ، وهناؤ ها إذ تعود إليه مفردة هانئة (بيت ١ ـ ١٤) .

٢ ـ غاية اتحاد النفس بالجسد : لم حلت النفس في الجسد ؟ أتتعرف كل شيء ؟ إنها لم تعرف . (بيت ١٥ ـ ١٨) .

٣ ـ إنكار تناسخ النفس : ولن تعود النفس بالتناسخ ، لكي تكمل معرفتها (بيت ١٩ ـ ٢٠) إننا نرى ، في القسم الأول ، صدى نظرية أفلاطون القائلة بوجود النفس قبل البدن ، وهبوطها من عالم المثل إلى عالم الحس . ولكن أفلاطون يهبط النفس إلى الجسد لجناية صدرت عنها ، ويقضي عليها بالتناسخ تكفيراً عن إثمها ، وهذا ما لا يتفق وباقي القصيدة . فهل يكون ابن سينا بتر نظرية أفلاطون ؟

ثم إن ابن سينا لا يسلم ، في باقي كتبه بوجود النفس قبل البدن . فهل يمكن أن يسلم به هنا ؟ وعليه ترى أن نجعل من « المحل الأرفع » العقل الفعال ، فيتلاءم ما في القصيدة مع باقي كتب ابن سينا .

[من كتاب « النفس البشرية عند ابن سينا » للدكتور ألبير نصر نادر] .

الأول : إن كل واحد من ذينك الجزءين ، لا بد وأن يكون مخالفاً للكل ، لامتناع أن يكون الكل مثل الجزء ، وتلك المخالفة ليست بالحقيقة ولوازمها ، وإلا لم يكن ذلك الانقسام : انقساماً إلى جزءين متشابهين . بل لا بد وأن يكون بالعوارض المادية كالمقدار والشكل ، فحينئذ يلزم أن لا يكون ذلك العلم مجرداً عن جميع اللواحق الزائدة ، لأنا بينا : أنه حصل معه المقدار الذي به يخالف الجزء كله في المقدار ، وإذا لم تكن تلك الصورة مجردة ، امتنع كونها مشتركاً فيها بين المختلفات . لأن الموصوف بصفة [معينة[1]] يستحيل أن يصدق هو على ما لا يكون موصوفاً بها ، لكن العلوم الكلية صور[2]] مشترك فيها بين الأشخاص . فإن المعقول من الإنسان ، لا شك أنه مشترك فيه بين جميع الأشخاص .

الوجه الثاني في إبطال هذا القسم : وهو أن ذلك الانقسام إما أن يكون شرطاً لكون تلك الصورة معقولة ، أو لا يكون . والأول باطل . أما أولاً : فلأنه يلزم كون كل واحد من الجزءين مخالفاً بالماهية لذلك الكل ، لوجوب مباينة الشرط للمشروط .

وأما ثانياً : فقبل حصول الانقسام ، وجب أن لا تكون الصورة معقولة ، لفقدان الشرط ، وأما ثالثاً ، فالشيء الذي [يكون[3]] هذا حاله ، وجب أن يكون منقسماً ، وليس[4] كل معقول كذلك .

وأما القسم الثاني: وهو أن يقال : أن[5] تلك الصورة منقسمة[6] ليس شرطاً لكونها معقولة . فهذا يقتضي أن تكون تلك الصورة العقلية [عند

---

(١) سقط (طا) .
(٢) صفة (م ، ط) .
(٣) سقط (م) ، (ط) .
(٤) سقط (ل) .
(٥) وأن (م ، ط) .
(٦) في (م ، ط) : منقسمة وليس كل معقول كذلك . وأما ليس شرطاً . . . إلخ .

انقسامها[1]] مغشاة بعوارض غريبة ، من جمع وتفريق ، ويكون في أقل منه بلاغ .

هذا لفظ « الإشارات » وتفسيره . إن كل واحد من جزئها مكتفي بجزء من ذلك المحل ، وذلك الجزء من تلك الصورة مساوي لكلها في تمام الماهية ، وحكم الشيء حكم مثله ، فوجب أن يكون حلول كل تلك الصورة[2] في جزء من ذلك المحل [ممكناً . وإذا كان كذلك كان حلول كل تلك الصورة في كل ذلك المحل[3]] عارضاً غريباً . وفي أقل منه بلاغ .

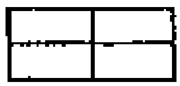
وأما القسم الثاني من القسمين المذكورين في أول الدليل : وهو أن يقال : إن تلك الصورة تنقسم إلى جزءين مختلفين في الماهية . فنقول : هذا محال . لأن الصورة العقلية لو كانت جسمانية ، لحصلت لها أجزاء بحسب الانقسامات الممكنة في الجسم ، لكن تلك [الانقسامات غير متناهية . فوجب أن تكون الأجزاء المختلفة الحاصلة لتلك[4]] الصورة العقلية غير متناهية . وهذا محال . لوجوه :

الأول : إنه إذا كان كل واحد من تلك الأجزاء التي هي غير متناهية حالاً في جزء آخر من ذلك المحل ، فقد اختص كل واحد من أجزاء ذلك الجسم بعرض مخالف للعرض الحال في الجزء الآخر ، وذلك يوجب تركب الجسم من أجزاء غير متناهية ، [بالفعل .

والثاني : وهو أن تلك الكثرة سواء كانت متناهية ، أو غير متناهية فلا بد فيها من واحد ، فتلك الصورة العقلية إذا كانت مركبة من أجزاء غير متناهية[5]] فقد حصل فيها جزء واحد ، وحينئذ يعود التقسيم المذكور .

---

(١) سقط (ط) .
(٢) الصفة (ط) .
(٣) سقط (ط) .
(٤) سقط (م ، ط) .
(٥) سقط (م) .

الثالث : إنا نفرض أن الجزء الجنسي ، وقع في أحد النصفين . والجزء الفصلي وقع في النصف الثاني . فإذا غيرنا[1] القسمة ، وجب أن ينتقل الجزء الجنسي من موضعه ، إلى الموضع الثاني ، الحاصل بسبب الغرض الثاني من القسمة [وأيضاً[2]] فإذا أوقعنا قسماً في قسم مثل هذا :  فإنه يلزم أن يتنصّف الجنس ، وإن لم يتنصف[3] الفصل . وذلك محال . فهذا تمام تقرير هذه الحجة على ما ذكره « الشيخ » .

واعلم : أن هذه الحجة في غاية الضعف لوجوه :

الأول : إنه مبني على أن العلم بالشيء عبارة عن حصول صورة مساوية لماهية المعلوم في ذات العالم .

وقد بينا في أول [منطق[4]] هذا الكتاب بالدلائل القاهرة : فساد هذا المذهب .

الثاني : نقول : هب أنا سلمنا لكم هذه القاعدة . فلم لا يجوز أن تنقسم تلك الصورة إلى جزءين متشابهين في الماهية . قوله : « فعلى هذا التقدير تكون تلك الصورة صورة غير مجردة » قلنا : الكلام من وجهين :

الأول : وهو أن هذا لازم عليكم أيضاً . وذلك : لأن هذه الصورة ، إذا كانت حالة في جوهر النفس الناطقة ، فهي صورة جزئية ، حالة في نفس جزئية ، وتقارنها سائر الأعراض الحالة في تلك النفس الجزئية . فإذا اعتبرنا تلك الصورة مع جملة هذه اللواحق ، لم تكن صورة مجردة . بل[5] كانت مقرونة بلواحق كثيرة . وذلك يمنع من كونها كلية .

---

(١) اعتبرنا (م ، ط) .
(٢) من (م ، ط) .
(٣) لم يتنصف (م ، ط) .
(٤) من (ل ، طا) .
(٥) فإذا (ل) .

فإن قالوا : المراد بكونها كليه : أن تلك الصورة ، إذا حذفنا عنها تلك اللواحق ، واعتبرناها من حيث هي هي ، بدون تلك اللواحق ، كانت كلية . فنقول : إذا جاز هذا ، فلم لا يجوز أن يقال : هذه الصورة ، وإن كانت حالة في مادة جسمانية مخصوصة ، بمقدار معين وشكل معين ، إلا أنها إذا اعتبرت من حيث هي هي ، مع حذف تلك الزوائد كانت كلية . فثبت : أن الإلـزام الذي أورده « الشيخ » فهو بعينه لازم عليه .

والوجه الثاني[1] في بيان ضعف هذا الدليل : إن هذا القدر ، إن صح ، كان مستقلاً فإفادة المطلوب ، من غير ذكر هذه التقسيمات . فإن الصورة العقلية سواء انقسمت[2] بانقسام محلها ، أو لم تنقسم ، وسواء كان انقسامها إلى جزءين متشابهين في الماهية أو مختلفين فيها ، فإنه يصح أن يقال : إنها لو كانت حالة في جسم ، لما كانت مجردة . لكنها مجردة ، فوجب أن لا تكون جسمانية . فهذا الكلام واف بإفادة هذا المطلوب بتقدير صحته . وحينئذ لا يحتاج إلى ذكر التقسيمات [التي ذكرها . فثبت : أن هذه الحجة في غاية السقوط . والله أعلم .

الحجة الثانية من الوجوه[3]] التي ذكرها « الشيخ » : أن قال : « الصورة العقلية الكلية مجردة عن الشكل والوضع ، وكل ما كان كذلك ، امتنع كونه جسمانياً » .

بيان الأول : إن الصورة الكلية ، معناها : القدر المشترك بين الأشخاص ، ذوات الأشكال المختلفة ، والأوضاع المختلفة [والمقادير المختلفة[4]] وما كان كذلك ، امتنع أن يكون موصوفاً بشكل معين ، وقدر معين .

---

(١) الثالث [الأصل] .
(٢) انقسمت علتها (ط) .
(٣) سقط (ط) .
(٤) سقط (طا) .

وبيان الثاني : إن كل صورة جسمانية ، فإنه يحصل لها قدر معين ، وشكل معين ، ووضع معين ، بسبب محلها . وقد بينا : أن الصورة العقلية [المجردة يمتنع كونها كذلك . وربما ذكروا هذا الكلام بتقرير آخر . وهو أن الصورة العقلية[1]] الكلية ، لا شك أنها مجردة . وكونها مجردة . إما أن يكون بسبب المأخوذ عنه ، أو بسبب الآخذ .

والأول باطل . لأن هذه الصورة الكلية المجردة ، إنما أخذت عن الأشخاص الموصوفة بالمقادير المعينة . والأوضاع المعينة .

ولما بطل هذا ، بقي [أن كون هذه الصورة الكلية مجردة ، إنما كان بسبب أن الآخذ مجرد ، فوجب[2]] أن تكون القوة العقلية جوهراً مجرداً عن الوضع والمقدار .

ولقائل أن يقول : السؤال عليه من وجهين :

الأول : أن نقول ما الذي تريدونه بهذه الصورة الكلية ؟ أتريدون به [أن العلم بذلك المعلوم حصل في ذات العالم ، أو تريدون[3] به] أن العلم بذلك المعلوم حصل في ذات العالم ؟ .

أما الأول : فباطل ظاهر البطلان ، وإلا لكنا إذا عرفنا واجب الوجود ، وجب أن يحصل في عقولنا صورة مساوية لواجب الوجود في تمام الماهية . وذلك لا يقوله عاقل ، ولكنا إذا عقلنا المعدوم ، وجب أن يحصل في ذاتنا صورة مساوية للمعدوم في تمام الماهية ، وذلك محال . لأن المعدوم نفي محض ، فكيف يُعقل أن يكون الموجود مساوياً له في تمام الماهية ؟ وبالجملة : فالاستقصاء فيه مذكور في أول كتاب المنطق [من هذا الكتاب[4]] .

---

(١) من (طا ، ل) .
(٢) سقط (ط) .
(٣) سقط (ل) .
(٤) سقط (ط) . وهو يشير إلى مقدمة كتاب المطالب .

وأما الثاني : فهو مسلّم إلا أنه لا يفيد مقصودكم ، لأن الأمر الكلي المشترك فيه بين الأشخاص الإنسانية ، هو الإنسانية ، لا العلم بالإنسانية . وإذا كان كذلك ، لم يلزم من كون العلم بالإنسانية مقروناً بالعوارض الخارجية : حصول القدح في قولنا : الإنسانية من حيث هي هي : أمر كلي مشترك فيها . وتمام الكلام في هذا البحث : مذكور في باب الكلي [والجزئي[1]] من المنطق ،والإلهيات .

السؤال الثاني : إن هذا الإشكال وارد عليكم أيضاً وذلك لأن الصورة الكلية التي تثبتونها وتزعمون أنها حالة في النفس ، فهي صورة شخصية موصوفة بعوارض شخصية ، أعني حلولها في تلك النفس وحدوثها في وقت معين ، ومقارنتها لسائر الصور العقلية ، ولسائر الأعراض الحاصلة في جوهر النفس . فثبت أن هذه الصورة العقلية وإن كانت حالة في جوهر ، ليس بجسم ولا بجسماني ، فهي غير مجردة عن العوارض الخارجية . فإن قالوا : المراد بكونها مجردة : أنها نظراً إلى ماهيتها ، مع قطع النظر عن العوارض المذكورة مجردة فنقول : لم لا يجوز أن تكون الصورة الحالة في المحل الجسماني تكون مجردة ، بمعنى أنها بالنظر إلى حقيقتها وماهيتها مع قطع النظر عن العوارض تكون مجردة وكلية ؟ .

الحجة الثالثة : قالوا : القوة العاقلة تقوى على أفعال غير متناهية ، ولا شيء من القوى الجسمانية يقوى على أفعال غير متناهية ، ينتج : أن القوة العاقلة ليست من القوى الجسمانية .

أما بيان المقدمة الأولى : فهو أن الصورة العاقلة تقوى على إدراكات غير متناهية . وذلك يدل على أنها تقوى على أفعال غير متناهية .

وأما بيان المقدمة الثانية : فهو أن كل قوة جسمانية ، فإنها تنقسم بانقسام محلها . فالذي تقوى عليه بعض القوة ، يجب أن يكون أقل من الذي تقوى

---

(١) سقط (ل) .

عليه كل القوة . وإلا لزم أن يكون البعض مثلاً للكل . وهو محال . وكل ما كان أقل من غيره فهو متناه ، فالذي تقوى عليه بعض القوة ، يجب أن يكون متناهياً ، والذي يقوى عليه الكل ، أضعاف ما يقوى عليه البعض مراراً متناهية . وضعف المتناهي مراراً متناهية ، يجب أن يكون متناهياً ، فيلزم أن يقال : إن كل ما تقوى عليه القوة الجسمانية ، يجب أن يكون متناهياً .

والاعتراض : لا نسلم أن القوة العاقلة ، تقوى على أفعال غير متناهية . وأما قوله : « إنها تقوى على إدراكات غير متناهية ، والإدراكات أفعال ، ينتج : أنها تقوى على أفعال غير متناهية »قلنا : لا نسلم أنها تقوى على إدراكات غير متناهية . ولم لا يجوز أن يقال : إنها تنتهي في الإدراكات والمعارف إلى حيث لا يمكنها أن تزيد عليه شيئاً ؟ فإن قالوا : هذا محال ، وذلك لأن جوهر النفس ، لما أمكنها تحصيل الإدراك والمعرفة ، فلو انتهت إلى حد يمتنع عليها تحصيل الزائد ، لزم أن ينقلب الشيء من الإمكان الذاتي ، إلى الامتناع الذاتي [وهو محال .

فنقول : إن صح هذا الكلام . فهذا بعينه يدل على أن القوة الجسمانية تقوى على أفعال غير متناهية . وذلك لأن تلك القوة الجسمانية ، وجب القول بصحة بقائها أبداً . وإلا لزم انتهاؤها إلى وقت يمتنع بقاؤها فيه . وحينئذ يلزم الانتقال من الإمكان الذاتي ، إلى الامتناع الذاتي(1)] وهو محال .

وإذا ثبت إمكان بقائها أبداً ، وجب إمكان بقاء كونها مؤثرة أبداً . لو انتهت في صحة التأثير والفعل . إلى حيث أن يمتنع ذلك بعده ، لزم انتقالها من الإمكان الذاتي . إلى الامتناع الذاتي . وهو محال ؟

فثبت : إن هذا الكلام الذي ذكروه في بيان أن القوة العاقلة تقوى على إدراكات غير متناهية إن صح ، وجب القطع بأن القوة الجسمانية تقوى على أفعال غير متناهية وذلك يوجب سقوط دليلهم بالكلية .

السؤال الثاني : إن قوة التخيل والفكر والذكر تقوى على استحضار

---

(1) سقط (ط) .

التخيلات والتفكرات والتذكرات إلى غير النهاية . مع أنها عندكم قوى جسمانية .

فإن قالوا : لا نسلم أن هذه القوى تقوى على أفعالها إلى غير النهاية ، بل لا بد من الانتهاء إلى حيث لا تقوى على الفعل بعد ذلك .

فنقول : فإذا جاز لكم أن تلتزموا ذلك ، فلم لا يجوز لغيركم أن يلتزم مثله في القوة العاقلة . وهو أن يقال : إنها تنتهي إلى حيث تقوى على الزيادة ؟ وما الفرق بين البابين ؟ فإنا لا نجد في العقل : فرقاً بين الموضعين .

السؤال الثالث : هب أن النفس تقوى على إدراكات لا نهاية لها . فلم قلتم : إن الإدراكات فعل ؟ وتقريره : أن إدراك الشيء عندكم : عبارة عن حصول صورة المعقول في العاقل ، وإذا ثبت هذا فيكون الجوهر العاقل قابلاً لتلك الصورة العقلية ، لا فاعلاً لها . وعندكم : الممتنع على الأجسام أفعال لا نهاية لها . فإنها انفعالات لا نهاية لها ، فهذا غير ممتنع عندكم على الجسمانيات . ألا تروا أن الهيولي أزلية . وقد حصل فيها صور متعاقبة لا نهاية لها ؟ .

فإن قالوا : الإدراكات على قسمين : التصورات والتصديقات .

أما التصورات ، فلا نزاع في كونها انفعالات . وأما التصديقات ، فهي أفعال ، لأنها عبارة عن حكم الذهن بإسناد أحد التصورين إلى الثاني ، وهذا الإسناد فعل . فثبت : أن النفس لما كانت قادرة على التصديقات التي لا نهاية لها ، كانت قادرة على أفعال لا نهاية لها . فنقول : لا نسلم أن الإسناد والحكم : فعل . وذلك لأنا لا نعقل من هذا الإسناد[1] والحكم ، إلا حصول الاعتقاد بأن إحدى الماهيتين موصوفة بالثانية ، أو مسلوب عنها تلك الثانية . فإذا حصل في الذهن اعتقاد أن كذا موصوف بكذا ، أو غير موصوف به . فهذا [هو[2]] الحكم والإسناد . والتصديق هو في الحقيقة ليس إلا عبارة عن

(١) الإنسان (ل) .
(٢) من (ل) .

حصول هذا الاعتقاد في جوهر النفس [فتكون جوهر النفس[1]] ههنا قابلة [لا فاعلة[2]] ويعود التقرير المذكور .

السؤال الرابع : هب أن النفس تقوى على أفعال غير متناهية ، فلم قلتم : إن القوة الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية ؟

قوله : لأن كل متحيز فهو منقسم ، والحال في المنقسم منقسم وإذا كان كذلك ، كان مقوى بعض تلك القوة أقل من مقوي كلها ، والأقل من الغير : متناه . فمقوي بعض القوة : متناه . فيجب أن يكون مقوي كلها : متناهياً » فنقول : هذه الحجة تشتمل على مقدمات :

أولها : قوله : « كل متحيز منقسم » وهو بناء على نفي الجوهر الفرد . وقد سبق الكلام فيه .

وثانيها : « إن الحال في المنقسم : منقسم » وقد ذكرنا النقوض الثمانية في الحجة الأولى .

وثالثها : « إن مقوي بعض القوة ، يجب أن يكون أقل من مقوي كلها » فنقول : نسلم أنه لا بد من حصول التفاوت بين مقوي البعض وبين مقوي الكل . لكن لم قلتم : إنه لا يحصل التفاوت إلا بأن ينقطع مقوي البعض قبل انقطاع مقوي الكل ؟ [ولم لا يجوز أن يظهر هذا التفاوت بسبب أن مقوي البعض ، أبطأ من مقوي الكل[3]] وإن بقي كل واحد منها أبد الآباد ، وعلى هذه الحالة ؟ .

وبالجملة : فنحن نسلم أنه لا بد من التفاوت . لكن لا نسلم أنه لا يحصل التفاوت ، إلا بانقطاع أثر البعض . فهم مطالبون بإثبات هذه المقدمة .

---

(١) سقط (ط) .
(٢) العود (ط) .
(٣) سقط (ط) .

ورابعها : إن قوله : « كل ما كان أنقص من غيره ، فهو متناه » فهذه مقدمة كثيرة المباحث والشبهات . وقد استقصينا الكلام فيها في مسألة « تناهي الأبعاد » في دليل : كون الأبعاد قابلة للزيادة والنقصان .

السؤال الخامس : وهو الذي أورده « الشيخ » على نفسه . فقال : « أليس أن النفس الفلكية المباشرة لتحريكات الفلك : قوة جسمانية ، مع أن الحركات الفلكية غير متناهية . فههنا قد صدر عن القوى الجسمانية : أفعال غير متناهية » وأجاب عنه : « بأن النفس الفلكية ، وإن كانت قوة جسمانية ، إلا أنها تستمد الكمال والقوة من العقل المفارق ، فلهذا السبب قدرت القوة الجسمانية على أفعال غير متناهية » .

هذا هو الجواب الذي ذكره [الشيخ[1]] في أكثر كتبه . فيقال له : فإذا كان الأمر كذلك ، فلم لا يجوز أن يقال أيضاً : النفس الناطقة قوة جسمانية ، ألا أنها تستمد القوة والكمال من العقل الفعال ، فلا جرم قويت النفس الناطقة مع كونها جسمانية ، على أفعال غير متناهية . وههنا آخر الكلام على هذه الطريقة .

الحجة الرابعة : قالوا : لو كانت القوة العاقلة حالة في آلة جسمانية من قلب أو دماغ ، لوجب أن تكون القوة العاقلة دائمة الإدراك لتلك الآلة ، أو ممتنعة الإدراك لها مطلقاً . والتالي باطل .

فالمقدم مثله باطل . بيان الشرطية : أن الإدراك عبارة عن حصول ماهية المعلوم في العالم ، فلو كانت القوة العاقلة حالة في مادة جسمانية ، لكان إدراك القوة العاقلة لتلك الآلة إما أن يكون عين وجود تلك الآلة ، وإما أن يكون عبارة عن حصول صورة مساوية لتلك الآلة في القوة العاقلة . وهذا القسم الثاني : محال .

---

(١) سقط (طا) ، (ل) .

لأن تلك الصورة إذا حلت في القوة [العاقلة[1]] الحالة في تلك الآلة ، فحينئذ يلزم كون تلك الصورة حالة في تلك الآلة ، فيلزم : أجتماع صورتين متماثلتين في تلك المادة ، والجمع بين المثلين : محال ، ولما بطل هـذا القسم الأول ، وهو أن يقـال : إن القوة العـاقلة ، لو أدركت [آلتهـا[2]] لكان إدراكهـا لتلك الآلة عبـارة[3] عن نفس حضـور تلك الآلـة عنـد القـوة العـاقلة . وهـذا القـدر من الحضور ، إن كان كافياً في حصول الإدراك وجب حصول الإدراك دائماً . وإن لم يكن كـافياً ، امتنـع حصول الإدراك في شيء من الأوقـات . لأنه لـو حصـل في بعض الأوقـات ، لكان ذلـك بسبب أمر زائـد على مجـرد حضور صـورة الآلة ، وذلـك الزائـد يجب أن يكون عبـارة عن حصـول صـورة مسـاويـة لهـا في القـوة النـاطقة ، بنـاء على القـاعدة المشهـورة من أن إدراك الشيء عبـارة عن حضـور صورة مساوية للمعقول في العاقل . وقد بينا أن ذلك محال .

فثبت بهـذا البيان : أن القـوة [العاقلة[4]] لـو كـانت حـالـة في جسم ، كقلب أو دماغ ، لوجب أن تكون مدركـة لذلـك الجسم دائماً ، أو تكـون ممتنعة الإدراك دائماً[5] .

أمـا بيان أن هـذا التالي محـال : فـلأنـا نعلم بـالضـرورة : أنـا في بعض الأوقات نستحضر صورة القلب والدماغ في عقولنـا ، وفي بعض الأوقات نكـون غافلين عن هذا الإستحضار . فثبت بما ذكرنا : صحة الشرطية ، وثبت : فساد التالي ، فيلزم فساد المقدم .

والإعتراض : إنا قد ذكرنا الدلائل الكثيرة على أن حصول صورة مساويـة في تمام الماهية للمعقول في جوهر العاقل محال ، فلا نعيد تلك الدلائل . ثم لئن سلمنـا ذلـك ، لكن حصـول تلك الصـورة ، يكـون شـرطـاً لحصـول الإدراك

---

(١) سقط (ط) .
(٢) سقط (ل) .
(٣) عن حصول (م ، ط) .
(٤) سقط (ل) .
(٥) لها دائماً (ط) .

والشعور ، فإما أن يقال : إن الإدراك عبارة عن عين تلك الصورة ؛ وهذا لا يقول عاقل . ويدل عليه وجوه :

الأول : إن الجسم الموصوف بالسواد يكون السواد حاصلاً فيه ، وإدراك السواد غير حاصل فيه ، فإدراك السواد مغاير لحصول ماهية السواد . فإن قالوا : حصول الماهية إنما يكون إدراكاً لها ، إذا كان ذلك الشيء الذي حضرت الماهية عنده : قوة مدركة ، فإذا كان الجسم جماداً ، فقد فات هذا الشرط ، فيفوت المشروط .

فنقول في الجواب : إن كان الإدراك عبارة عن مجرد الماهية عنده . فالمدرك يجب أن يكون عبارة عن الشيء الذي حضرت الماهية عنده . فوجب أن يكون الجماد مدركاً . وإن قلنا : إنه ليس كلما حضرت الماهية عنده ، بل قد يكون مدركاً لها ، وقد لا يكون . فهذا يقتضي أن يكون الإدراك حالة مغايرة لمجرد الحضور . وهو المطلوب .

الثاني : وهو إن الخيال الذي هو خزانة الحس المشترك ، قد حصلت الصور الجسمانية عنده ، مع أن قوة الإدراك غير حاصلة ، وذلك يدل على قولنا .

الثالث : إن أشباح المبصرات تنطبع في كل واحد من الجليدتين ، والإدراك غير حاصل هناك ، وإلا لزم أن يدرك الإنسان : المرئي الواحد شيئين . لأنه انطبع في كل واحد من الجليدتين صورة على حدة . بل الحق أن الإنطباع يحصل في الجليدتين . إلا أن قوة الإبصار إنما تحصل عند ملتقى العصبتين المجوفتين . هكذا قاله الشيخ في كتاب « الشفاء » وهذا يدل على أن الإدراك غير الانطباع .

الرابع : وهو أنا نعلم بالضرورة : أن الإدراك والشعور والإبصار : أحوال نسبية إضافية ، فيمتنع أن يكون عبارة عن مجرد حضور تلك الماهية . وإذا ثبت هذا فنقول : لم لا يجوز أن يقال : القوة العقلية حالة في جسم مخصوص ، ثم إن القوة الناطقة قد تحصل لها الحالة الإضافية المسماة بالشعور

والإدراك ، فحينئذ تصير القوة العاقلة مدركة لتلك الآلة ، وقد لا توجد تلك الآلة الإضافية ، فتصير غافلة عن تلك الآلة ، وإذا كان هذا الإحتمال الظاهر القوي الحق قائماً ، فقد سقطت هذه الشبهة بالكلية . والعجب من الشيخ كيف جوز عقله أن يسمى مثل هذا الكلام الركيك بالبرهان العظيم .

السؤال الثاني : أن يقال : أتدعون أنا إذا عقلنا شيئاً ، فإن الصورة الحاضرة في العقل مساوية لذلك المعقول من جميع الوجوه والاعتبارات، أو لا توجبون حصول هذه المساواة من كل الوجوه ؟

والأول لا يقوله عاقل . وتقريره من وجوه :

الأول : إنا إذا عقلنا الله تعالى وجب أن تكون الصورة الحاصلة في عقولنا : موجوداً واجب الوجود لذاته ، وذلك لا يقوله عاقل .

الثاني : إنا إذا عقلنا السماء والأرض ، فهذه الصورة العقلية : كيفية قائمة بالنفس جزئية . وهذه الكيفية لا تحس ولا تلمس ، والعلم الضروري حاصل بأنها لا تساوي هذا الفلك في جميع أجزاء الماهية والصفات .

الثالث : إنه لو كان الأمر كذلك ، فإذا عقلنا النار ، وجب أن تحصل النار في عقولنا . وإذا عقلنا الثلج ، وجب أن يحصل الثلج في عقولنا ، فتكون النار العقلية ، والثلج العقلي ، مساوياً للنار والثلج الموجودين في الخارج ، وذلك لا يقوله عاقل . وأما إذا سلمتم : أن الصورة العقلية ، لا يجب أن تكون مساوية لذات المعقول من جميع الوجوه ، فحينئذ لا يلزم من حدوث صورة أخرى في القلب ، أو الدماغ في القوة العاقلة : اجتماع المثلين .

السؤال الثالث : هب أنه يلزم اجتماع المثلين . فلم قلتم : إن ذلك محال ؟ وبيانه : أن القوة العاقلة حالة في جوهر القلب أو الدماغ ، وهذه الصورة الحادثة : حالة في القوة العاقلة ، فإحدى الصورتين حالة محل القوة العاقلة ، والثانية حالة فيها . فلم لا يكفي هذا القدر من التفاوت في حصول المغايرة ؟

السؤال الرابع : نحن إذا رأينا[1] المسافة الطويلة والامتداد الطويل، فهل يتوقف هذا الإبصار على ارتسام صورة المرئي في عين الرائي ، أو لا يتوقف ؟ فإن توقف عليه ، فحينئذ يلزم اجتماع المثلين . لأن القوة الباصرة عندكم جسمانية ، فهي حالة في محل له حجم ومقدار ، فإذا حصل فيه مقدار المرئي وحجميته ، فحينئذ يلزم اجتماع المثلين ، فإذا جاز هناك ، فلم لا يجوز مثله في مسألتنا ؟ وإن كان إدراك الشيء لا يتوقف على حصول صورة المرئي في الرائي ، فحينئذ يبطل قولهم : إن إدراك القلب والدماغ يتوقف على حصول صورة القلب والدماغ في القوة[2] العاقلة .

السؤال الخامس : هب أنه يصح لكم بالدليل : أن القوة العاقلة لو كانت حالة في جسم، لوجب أن تكون دائمة الإدراك لذلك الجسم فلم لا يجوز أن يكون الأمر كذلك ؟ قوله : « لأجل أن إدراكنا بقلبنا ودماغنا ، غير دائم» قلنا : فهذا الدليل الذي ذكرتم ، إنما يصح لإبطال قول من يقول : « القوة العاقلة حالة في القلب أو الدماغ » فأما من يقول : « إنها حالة في جسم مخصوص ، مشابك لبعض بطون القلب ، أو بعض بطون الدماغ » فهذا الإلزام غير وارد عليه . فإن قالوا : فيلزم أن يكون أبداً[3] عالماً بوجود ذلك الجسم . فنقول : إن من يقول : « النفس جسم مخصوص موصوف بصفة مخصوصة » يلتزم ذلك ، ويقول : إن الإنسان أبداً يكون عالماً بأنه جسم مخصوص ، ولا يزول عن عقله ذلك البتة . فسقطت هذه الحجة بالكلية .

واعلم : أن هذه الدلائل الأربعة هي التي زعم [الشيخ[4]] أنها حجج برهانية ، ودلائل يقينية . ثم ذكر بعد ذلك وجوهاً أخرى ، واعترف بكونها وجوهاً إقناعية ظنية . وقد ظهر بالمباحث التي ذكرناها : أن هذه الوجوه التي

---

(١) عقلنا (ل ، طا) .
(٢) الصورة (ل ، طا) .
(٣) أبداً دائماً (م) .
(٤) سقط (ط) .

سماها قطعية يقينيـة ، لا تفيد ظنـاً ضعيفاً ، فضـلاً عن القوى . ولقـد ذكر في تعليقاته ومباحثاته : وجهاً خامساً . وذكـر أيضاً : أنـه من القطعيـات ، فوجب علينا أيضاً أن نذكره .

الحجة الخامسـة : إن كل أحـد يدرك نفسـه ، وقد ثبت أن إدراك الشيء عبارة عن حضور ماهية المعلوم عند العالم ، فإذا علمنا أنفسنا فهذا إما أن يكون لأجـل حضور ذواتنـا [لذواتنـا[1]] أو لأجل حضـور صورة مسـاوية لـذواتنا في ذواتنا . والقسم الثاني باطل لوجهين :

الأول : إنـه يلزم اجتماع المثلين ، وهـو محال . لأنـه لا يكـون أحـدهمـا بالحالية ، والآخر بالمحلية أولى من العكس .

والثاني : هو إنه ما لم نعرف أن هذه الصـورة الحادثـة مساويـة لذاتنـا ، لم تكن معرفة تلك الصورة نافعة في معرفة الذات . لكن علمنـا بأن هـذه الصورة مساوية لذاتنا. يجب أن يكون مسبوقاً بعلمنا بذاتنا. ويعود الكلام فيه، ويمر إلى غـير النهايـة ، وهـو محـال . ولمـا بـطل هـذا القسم ، ثبت أنـه لا معنى لعلمنـا بـذواتنا ، إلا نفس حضـور ذاتنا عنـد ذاتنا . وهـذا إنما يكـون إذا كـانت ذاتنـا [قائمة[2]] بالنفس ، غنية عن المحل ، لأن بتقدير أن يكون في محـل ، لم يكن هو حاضراً عند نفسه ، وإنما يكون حاضراً عند ذلـك المحل. فثبت : أن النفس عالمة بـذاتها ، وثبت : أن علمهـا بنفسها عبـارة عن حضور نفسهـا عند نفسهـا وثبت : أن هذا المعنى ، إنما يحصـل إذا كانت النفس قـائمة بنفسهـا ، غنية عن محل تحل فيه . فهذا يقتضي أن تكون القوة العاقلة : جوهراً قائماً بالنفس ، غنياً عن الجسم . وهو المطلوب .

والإعتراض عليه : إن هذه الحجة مبنية على أن تعقـل الشيء ، يستدعي حضور صورة مساوية في تمام الماهية للمعقول عند العاقـل ، وعلى أن التعقـل لا

---

(١) من (ل) .

(٢) سقط (ل) .

معنى لـه إلا مجرد هـذا الحضور . وكـل ذلك قـد أبطلنـاه . وبينـا : أن الإدراك عبارة عن حالـة نسبية إضـافية . فـإن حصلت لذات الإنسـان مع ذاتهـا ، تلك الإضـافة ، صـار الإنسان عـالمـاً بـذاتـه المخصـوصـة ، وإلا بقي غـافـلاً عنهـا [وأيضاً[1]] فهذه الحجـة موقـوفة عـلى مقدمـة ثالثـة ، وهي : البحث في كون الشيء حـاضراً عنـد نفسه . وقـد بحثنا عن هـذه المقدمـة عند حكـايـة دلائـل الفلاسفة على كونه تعالى عالماً بذاته المخصوصة .

وأيضاً : فهذه الحجـة مع ركـاكة مقـدماتهـا : منقوضـة . وذلك لأنـا إذا أخذنا حجراً أو خشباً . ونقول : إنه جـوهر قـائم بنفسه ، فـذاته حـاضرة عنـد ذاتـه . فيجب في هذه الجمـادات أن تكون عـاقلة بذواتهـا . وإنه محـال . فـإن قالوا : إن الحجرية صورة قائمة في المادة ، فلا تكون هذه الصورة حـاضرة عنـد نفسها ، بل تكون حاضرة عند مـادتها . فنقـول : إنه يمتنـع أن تكون كـل مادة حاصلة في مادة أخرى إلى غير النهاية ، بل لا بد من الإعتـراف بحصول جـوهر قائم بنفسه في هذا الحجر وهذا الخشب: هو المادة الأصلية . وإذا كـان كذلك، فتلك المادة تكون قائمة بنفسها ، فتكون ذاته حاضـرة عند ذاتـه ، فوجب كـونها عـالمة بنفسهـا ، فيلزم في هذه الجمـادات : أن تكون عـالمـة بنفسهـا ، شـاعـرة بذواتها . ومعلوم أنه باطل . وأيضاً : فجميع الحيوانـات مدركـة لذواتهـا ، فلو كان الشيء مدركـاً لذاتـه يقتضي أن تكون ذاتـه جوهـراً مجرداً ، لـزم أن تكون نفوس الحيوانات بأسرها جواهر مجـردة . والقوم لا يقـولون بـه . فهذا هـو وجه السؤال على هذه الحجة والبينة .

الحجة السادسة : اعلم : أن « أبا البـركات البغـدادي » زعم أن الدليـل القوي في هذه المسألة ، هو هذا الذي نذكره . فقال : « لا شـك في أن الواحـد منا يمكنه أن يتخيـل بحراً من الـزئبق ، وجبلاً من اليـاقوت ، ويمكنـه أن يتخيل شموساً وأقمـاراً [كثيرة[2]] فهـذه الصورة الخيـالية ، إمـا أن تكون معـدومة أو

---

(١) سقط (ل) .
(٢) من (ل) .

تكون موجودة . والأول باطل . لأن قوة الإدراك والفهم تشير إلى كل واحد من تلك الصور ، وتميز بينها وبين غيرها . وربما بلغ ذلك التخيل ، إلى أن يصير كالأمر المشاهد المحسوس ، بسبب قوته . ومعلوم : أن العدم المحض والنفي الصرف ، لا يكون كذلك . فثبت : أن هذه الصور الخيالية : موجودة . ولما علمنا بالضرورة : أنها ليست موجودة في الأعيان ، ثبت أنها موجودة في الأذهان . فنقول : محل هذه الصورة ، إما أن يكون جسماً ، أو حالاً في الجسم ، أو لا جسم ولا حالاً في الجسم . والقسمان الأولان باطلان . لأن صورة البحر والجبل والشموس والأقمار : صوراً عظيمة ، والدماغ : جسم صغير . وانطباع الصور العظيمة في المحل الصغير : محال في بديهة العقل . ولما بطل ذلك ، ثبت : أن محل هذه الصور الخيالية موجودة ، ليس بجسم ولا بجسماني . وذلك هو المطلوب ، هذا تقرير هذا الدليل(١)

واعلم : أن هذا الوجه ، لا شك أنه أخف مؤنة من الدلائل المتقدمة . لأن هذا الدليل ، مبني على أن إدراك هذه الصور الخيالية ، يستدعي انطباعها في العالم . وهذه المقدمة فيها أبحاث :

الأول : إن جوهر النفس إذا كان مجرداً عن الحجمية والمقدار ، امتنع كونها محلاً للمقدار والشكل . وذلك لأنه إذا كان جوهراً مجرداً عن الحجمية ، والمقدار ، كان [واحداً(٢)] مبرأ عن القسمة والتركيب ، وإذا كان كذلك ، فالمحل الذي تحل فيه صورة زاوية من زوايا ذلك المتخيل ، هو الذي بعينه الذي تحل فيه صورة الزاوية الثانية من ذلك المتخيل . وإذا كانت الصورة بأسرها مرتسمة في محل واحد ، فحينئذ لا يحصل امتياز جانب عن جانب في ذلك الإدراك ، وإذا لم يحصل هذا الامتياز ، امتنع إدراك(٣) الشكل والأضلاع في الجوانب(٤)

---

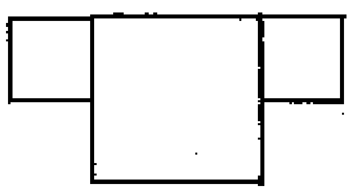
(١) الكلام (م) .
(٢) سقط (ط ، ل) .
(٣) امتياز (ل) .
(٤) والجوانب (ل) .

والبحث الثاني : وهو أنه إن عقل[1] حلول الشكل والمقدار ، فيما كان مجرداً عن الحجمية والمقدار من كل الوجوه ، فلم لا يعقل حلول الشكل العظيم والمقدار العظيم في المحل الصغير [وذلك لأنا إنما نمنع من حلول الصور العظيمة في المحل الصغير[2]] لأجل أن العظيم لا ينطبق بكليته على الصغير [فيمتنع حلوله فيه ، إلا أن العظيم وإن كان لا ينطبق بكليته على الصغير[3]] فقد ينطبق العظيم على ذلك الصغير .

أمّا الموجود المجرد عن الجسمية والحجمية ، فإنه يمتنع انطباق الصورة المقدارية عليه ، لا بحسب الكل ، ولا بحسب البعض . فثبت : أن انطباق العظيم على الصغير أقرب عند العقل من انطباق الشكل والمقدار ، على ما ليس له شكل ومقدار [عند العقل[4]] فإذا كان عدم الإنطباق من جميع الوجوه ، لا يمنع من حلول الصورة [والشكل في الجوهر المجرد ، فعدم انطباق العظيم على الصغير ، أولى أن لا يمنع من حلول الصورة[5]] العظيمة في المحل الصغير . وإذا بطلت هذه المقدمة ، فقد فسد هذا الدليل بالكلية .

والبحث الثالث : إن القدماء أقاموا الدليل على أن انطباع الصورة الخيالية في الجوهر المجرد : محال .

وتقريره أن نقول : إنا إذا فرضنا مربعاً مجنحاً بمربعين على هذه الصورة :



فإنه يمكننا أن نتخيل هذين المربعين الواقعين على الطرفين ، بحيث يتميز

(١) إنا عقلنا (م ، ط) .
(٢) من (م ، ط) .
(٣) مكرر في (ل) .
(٤) سقط (طا ، ل) .
(٥) سقط (ط) .

كل واحد منهما عن الآخر [فهذان المربعان لا بد وأن يكونا موجودين ، وإذا كانا ليسا موجودين في الأعيان ، فهما موجودان في الأذهان . فإما أن يكـون محل كـل واحـد منهما عـين الآخر ، أو غيـره . فإن كـان الأول امتنع امتيـاز أحـدهمـا عن الآخـر . لأن [1]] الإمتياز ليس بـالماهيـة ولوازمهـا . لأن الماهيـة واحـدة . ولا بالعوارض لأنهما لما حلا في محل واحد . فكل ما يفرض عارضاً لأحدهما ، كانت نسبة ذلك العارض إلى أحدهما كنسبته إلى الثـاني . وإذا صار العـارض مشتركاً فيـه ، امتنع بقـاء الإمتياز ، وإذا لم يبق الامتيـاز في الـذهب ، وجب أن لا يميـز [الخيـال[2]] أحد ذينك المربعـين عن الآخر ، وحيث حصـل هـذا الإمتيـاز ، وجب أن يكون محل إحدى الصورتين مغايراً لمحل الصـورة الأخرى ، وذلـك لا يحصل إلا إذا كان المحـل جسماً . فثبت : أن حصـول هذه الصـورة الخياليـة في الجوهر المجرد : محال .

فهذا تمام الكلام على هذه الحجة .

وههنا آخر الكلام في الاعتراض على هذه الـدلائل ، التي زعمـوا أنها من الدلائل اليقينية [القطعية[3]] والله أعلم .

---

(١) من (طا ، ل) .
(٢) من (ل) .
(٣) سقط (طا) .

الفصل الخامس
في
حكاية الدلائل الإقناعية التي
ذكروها في أن النفس الناطقة مجردة عن الجسمية

ذكر الشيخ الرئيس « أبو علي » وجوهاً كثيرة في هذا الباب ، نقلها عن قدماء[1] الفلاسفة .

الحجة الأولى : قالوا : لو كانت القوة العقلية جسدانية ، لضعفت في زمان الشيخوخة دائماً [ولكنها لم تضعف في زمان الشيخوخة دائماً[2]] فهي غير جسدانية . بيان الشرطية : إن المزاج يختل في زمان الشيخوخة . ومتى ضعف المحتاج إليه، فإنه يلزم منه ضعف المحتاج. فلو كانت القوة العقلية بدنية ، لزم من اختلال البدن ، اختلالها . لكن البدن يختل عند الشيخوخة ، فكان يلزم لا محالة اختلال [القوة العقلية عند الشيخوخة .

وأما بيان عدم التالي : فلأن كثيراً من الشيوخ لا تختل قوته العقلية البتة[3]] فثبت بما ذكرنا : أن الشرطية حقة ، وثبت أن التالي مفقود ، فوجب كون المقدم كاذباً . ثم قال هذا المستدل : وليس للسائل أن يقول : إن الشيخ إذا توغل في الشيخوخة ، فإنه يصير خرفاً ويزول عقله . وهذا يدل على أن القوة العقلية جسدانية . قال : وذلك لأن هذا السؤال مدفوع ، نظراً إلى البحث

---

(١) عن القدماء الحجة . . . إلخ (ل) .
(٢) سقط (ل) .
(٣) سقط (ط) .

المنطقي ، ونظراً إلى البحث العقلي . أما البحث المنطقي فهو أنا قلنا : إن كانت القوة العقلية بدنية ، لزم من حصول الخلل في البـدن ، حصول الخلل في القـوة العقلية . وهذا اللزوم غـير حاصـل ، لأنه قـد يبقى الشيخ مـع كمال العقـل ، فـوجب أن لا تكون القـوة العقلية بـدنية ، لأن انتفـاء اللازم يـدل على انتفـاء الملزوم . أما إذا قلنا : إن هذا الخلل قد يحصل مع الشيخـوخة ، فـإنه لا ينتـج شيئاً [لأن الاستثناء من التالي ، لا ينتج شيئاً[1]] وأما البحث العقلي ؛ فهو أنـا بينا أنه لو كانت القوة العقلية بدنية ، لوجب عند حصـول الخلل في البدن ، أن يحصل الخلل في القوة العقلية ، وأن لا ينفك ضعف البـدن عن ضعف العقل . وحيث حصل هذا الانفكاك علمنا : أن القوة العقلية غنية في ذاتها عن البـدن . فلا جرم لم يلزم من حصـول الخلل في البدن ، حصـول الخلل في العقل . وأمـا حصول الخلل في العقل في بعض أوقات حصول الخلل في البدن ، فهذا لا يدل على كون القوة العقلية بـدنية ، لاحتمـال أن يكون المـوجب لاختلال العقـل في هذه الصورة [سبباً آخر[2]] وهو أن شدة اهتمام النفس بإصلاح البدن ، يمنعها عن استكمال القوة النظرية[3] .

فهذا تمام الكلام في تقرير هذا الدليل .

والاعتـراض عليه : لا نسلّم إنـه لو كـانت القـوة العقليـة بـدنيـة ، لـزم اختلالها بسبب حصول كل خلل في البدن . وبيانه من وجوه :

الأول : لم لا يجوز أن يقال : القدر المحتاج إليه من صحة البدن في كمال القوة العقلية : مقدار معين . وأما كمال حال البدن في الصحة فإنه غير[4] معتبر في كمال حال القوة العقلية . وإذا كـان هذا محتمـلاً لم يبعد أن يقـال : إن ذلك

---

(١) من (م ، ط) .
(٢) سقط (ط) .
(٣) استعمال (م ، ط) .
(٤) غير معين ، وغير معتبر (م ، ط) .

القدر المحتاج إليه باقي إلى آخر الشيخوخة [فلا جرم بقي العقل كاملاً إلى آخر الشيخوخة[1]] .

الثاني : إن الشيخ لعله إنما يمكنه أن يستمر في الإدراكات العقلية على الصحة والكمال ، لأن عقله يتم بعضو من البدن ، يتأخر الفساد والاستحالة إليه ، وإن ظهرت الآفة في سائر القوى والأفعال .

الثالث : إنه لا يمتنع أن تكون بعض الأمزجة أوفق لبعض القوى ، فلعل مزاج الشيخ أوفق للقوة العقلية . ولهذا السبب تقوى فيه القوى العقلية .

الرابع : إن المزاج إذا كان في غاية القوة والشدة ، كانت سائر القوى قوّية فتكون القوى الشهوانية والغضبية قوية جداً ، وقوة هذه القوى ، تمنع العقل من الاستكمال . فإذا حصلت الشيخوخة ، وحصل الضعف ، حصل بسبب ذلك الضعف ، ضعف في العقل ، وضعف في هذه القوى المانعة للعقل من الاستكمال ، وبقدر ما حصل من الضعف في العقل ، حصل الضعف في أضداد العقل ، فينجبر النقصان من أحد الجانبين ، بالنقصان الحاصل في المواضع ، فيحصل الاعتدال .

الخامس : إن الشيخ حفظ المقدمات الكثيرة ، ومارسها ، وكثرت تجاربه ، وهذه الأحوال تعينه على جودة الفكر[2] وقوة النظر . فالنقصان الحاصل بسبب اختلال البدن ، صار مجبوراً بما ذكرنا .

السادس : إن كثرة الأفعال سبب لحصول الملكات الراسخة ، فصارت الزيادة الحاصلة بهذا الطريق ، جابرة للنقصان الحاصل بسبب اختلال البدن .

السابع : [قال عليه السلام[3]] : « يهرم ابن آدم ، ويشيب منه اثنان : الحرص والأمل » والتجارب دالة على صدق هذه القضية ، مع أن الحرص

---

(١) سقط (طا ، ل) .
(٢) جودة الفكر ، وقوة الفكر (م ، ط) .
(٣) سقط (طا) .

[والأمل[1]] من القوى الجسمانية والصفات الخيالية . ثم إن ضعف البدن ، لم يوجب ضعف هذه الصفات . فثبت : أنه لا يلزم من اختلال البدن وضعفه ، ضعف الصفات[2] البدنية .

الثامن : إن هذه الحجة لا تدل على كون النفس جوهراً مجرداً ، لأن بتقدير أن تكون النفس عبارة عن أجسام مشرقة صافية سماوية مخالفة للطبائع العنصرية ، وأنها لا تقبل الانحلال والذبول والتبدل . فحينئذ لا يلزم من حصول الضعف والانحلال [في البدن[3]] حصولها في جوهر النفس .

واعلم : أن هذه الوجوه ، وإن كان يمكن تكلف الأجوبة عنها ، إلا أن الحجة مع هذه السؤالات والجوابات تصير خفية ظنية . والقول بأن الإنسان جوهر مجرد ، لا داخل العالم ولا خارجه : قول مهيب هائل . وإثبات مثل ذلك المذهب المهيب ، بمثل هذه الحجة الضعيفة الظنية : بعيد .

الحجة الثانية : قالوا : القوة العقلية غنية في أفعالها عن الجسم ، وكل ما كان غنياً في فعله عن الجسم ، وجب أن يكون غنياً في ذاته عن الجسم ، ينتج : أن القوة العقلية غنية في ذاتها عن الجسم .

أما بيان أن القوة العقلية [غنية في أفعالها عن الجسم . فلوجوه ثلاثة :

الأول : إن القوة العقلية[4]] تدرك نفسها . ومن المستحيل أن يحصل بينها وبين نفسها : آلة متوسطة . فثبت : أن القوة العقلية غنية عن الآلة في إدراكها لنفسها .

الثاني : إنها تدرك إدراكها لنفسها وليس هذا الإدراك بآلة .

الثالث : إنها تدرك الجسم الذي يقال : إنه آلتها . ومعلوم أنه ليس بينها

---

(١) سقط (ط) .
(٢) ضعف التجارب (م ، ط) .
(٣) سقط (ط ، م) .
(٤) سقط (ل) .

وبين آلتها : آلة أخرى . فثبت : أن القوة العقلية غنية في فعلها عن الآلة .

وأما بيان أن [كل[1]] ما كان غنياً في فعله عن الآلة ، وجب أن يكون غنياً في ذاته عن الآلة . فلوجهين :

الأول : إن القوى الجسمانية كالقوة الباصرة والسامعة ، والخيال والوهم ، لما كانت جسمانية . لا جرم تعذر عليها إدراك ذواتها ، وإدراكها لكونها مدركة لذواتها ، وإدراكها لتلك الأجسام الحاملة لها . فلو كانت القوة العقلية جسمانية ، لتعذر عليها هذه الأمور الثلاثة .

الثاني : إن مصدر الفعل هو[2] الذات ، فلو كانت الذات متعلقة في قوامها[3] ووجودها بذلك المحل ، كان الفعل لا محالة صادراً عن تلك الجهة . فيكون لتلك الجهة مدخل في تتميم ذلك الفعل ، فوجب أن لا يحصل ذلك الفعل إلا بشركة من تلك الأجسام . ولما ثبت أنه ليس كذلك ، وجب القطع بأن القوة العقلية : غنية عن الجسم في ذاتها . وهو المطلوب .

والاعتراض عليه : أن يقال : [لم قلتم[4]] إن القوة العاقلة لما كانت وحدها هي المدركة لذاتها ، ولإدراكها لذاتها ، ولإدراكها لآلتها [وجب أن تكون جسمانية ؟ قوله أولاً : « إن القوى الحساسة ، لما كانت جسمانية ، لا جرم[5]] تعذر عليها تلك الآثار الثلاثة . فالقوة العقلية لو كانت جسمانية ، لوجب أن يتعذر عليها هذه الآثار الثلاثة » .

فنقول : ولم قلتم إنه لما ثبت حكم في قوة جسمانية ، وجب أن يثبت مثل ذلك الحكم في جميع القوى الجسمانية ؟ وهل هذا إلا من باب التمثيلات[6] التي بينوا في المنطق كونها فاسدة ؟ .

---

(١) من (ل) .
(٢) صفة الذات (م ، ط) .
(٣) تعلقها (م) .
(٤) سقط (ط) .
(٥) من (طا ، ل) .
(٦) باب التمثيل (م ، ط) .

وأما قوله ثانياً : « إذا لم يتوقف صدور هذه الآثار عنها ، على اعتبار حال المحل ، وجب أن لا تتوقف ذواتها على اعتبار حال المحل » .

فنقول : أليس أن الصور والأعراض محتاجة إلى محالها ، وليس احتياجها إلى تلك المحال ، إلا لمجرد ذواتها ، ثم لا يلزم من استقلالها بهذا الحكم ، استغناؤ ها في ذواتها عن تلك المحال ؟

فعلمنا : أنه لا يلزم من كون الشيء مستقلاً باقتضاء حكم من الأحكام أن يكون مستغنياً في ذاته عن المحل ، بل نقول : إن جميع الآثار الصادرة عن الأجسام لأجل قوى ، وأعراض[1] حالة في تلك الأجسام . وليس لتلك الأجسام [مدخل[2]] في اقتضاء تلك الآثار . فعلمنا : أنه لا يلزم من كون الشيء مستقلاً باقتضاء حكم ، كونه غنياً في وجوده عن المحل .

الحجة الثالثة : قالوا : القوى الجسمانية تكلّ بكثرة الأفعال ، ولا تقوى على الضعيف[3] بعد القوي . فإن من نظر إلى قرص الشمس [بالاستقصاء[4]] فإنه في تلك اللحظة لا يحس بالشعلة الضعيفة . والسمع إذا أحس بصوت الرعد ، فإنه في تلك اللحظة لا يحس بصوت الذباب . وعلة ذلك ظاهرة ، وهي أن القوى الجسمانية بسبب مزاولة الأفعال تتعرض موادها للتحلل والذبول ، وذلك يوجب الضعف . وأما القوى العقلية فإنها لا تضعف بسبب كثرة الأفعال ، وتقوى[5] على الضعيف بعد القوى . فوجب أن لا تكون جسمانية .

والاعتراض : إن القوة الخيالية جسمانية . ثم إنها تقوى على تخيل الأشياء العظيمة ، مع تخيلها للأشياء الحقيرة . فمثلاً يمكنها[6] أن تتخيل صورة

---

(١) والأعراض حادثة (م) .
(٢) من (طا ، ل) .
(٣) القوى بعد الضعف (م ، ط) .
(٤) من (م) .
(٥) والقوى على القوى وبعد الضعيف (م ، ط) .
(٦) يمكننا (ل ، طا) .

الشعلة الصغيرة حال ما تتخيل الشموس والأقمار . وأيضاً : كما أن إبصار [الأشياء[1]] القوية القاهرة ، يمنع من إبصار الأشياء الضعيفة ، فكذا تعقل المعقولات القاهرة ، يمنع من تعقل المعقولات الضعيفة . ألا ترى أن المستغرق في معرفة جلال الله تعالى وكبريائه ، يمتنع عليه في تلك الحالة استحضار العلم بسائر الأشياء ؟

الحجة الرابعة : إنا إذا حكمنا بأن السواد يضاد البياض وجب أن يحصل في الذهن ماهية السواد والبياض [بناء[2]] على القاعدة المعلومة من أن الإدراك لا يحصل إلا عند حصول[3] ماهية المدرك في المدرك . ثم إن البديهة قاضية بأن الجمع بين السواد والبياض ، والحرارة والبرودة في الأجسام : محال . فلما حصل هذا الاجتماع في القوة العقلية ، وجب أن لا تكون القوةالعقلية قوة جسمانية وهو المطلوب .

والاعتراض عليه : إن هذه الحجة مبينة على أن من أدرك شيئاً فقد حصل في ذات المدرك ماهية المدرك . وهذا الكلام لا يقبله العقل . فإنا إذا تصورنا الكرة ، فلو حصلت الكرية في النفس ، لوجب أن تكون النفس كرة لأنه لا معنى للكرة ، إلا الذات الموصوفة بهذا الشكل . وكذلك القول في السواد والبياض ، والحرارة والبرودة .

فإن قالوا : إن انطباع صورة الكرة في النفس ، مثل انطباعها في المرآة حين نشاهد الكرة في المرآة ، وكما لا يلزم من حصول صورة الكرة في المرآة ، أن تصير المرآة : كرة . فكذا القول في الإدراك النفساني . وأيضاً : إنا إذا تصورنا السواد والبياض ، والحرارة والبرودة . فهذا لا يقتضي انطباع هذه الأعراض في النفس . وإنما الحاصل في النفس : صور هذه الماهيات ورسومها ومثالاتها .

---

(١) سقط (طا) .
(٢) من (ل ، طا) .
(٣) حضور (ل) .

قلنا : أما الأول فباطل . لأنا بينا في كتاب « الحس والمحسوس » : أن صور[1] المرئيات غير منطبعة البتة في المرآة . وهذا قول متفق عليه بين أكثر المحققين من الفلاسفة .

وأما السؤال الثاني : فنقول : لما سلمتم أن المنطبع في النفس عند إدراك السواد والبياض ، ليس نفس[2] السواد والبياض ، بل رسومها ومثالاتها . فلم لا يجوز حصول رسوم هذه الأشياء ومثالاتها في المادة الجسمانية ؟ وحينئذ يسقط هذا الدليل [بالكلية[3]] .

الحجة الخامسة : وهي حجة ذكرها المتكلمون . فقالوا : لو كان محل الإدراكات جسماً ، وكل جسم منقسم ، فوجب أن لا يمتنع أن يقوم ببعض أجزاء ذلك الجسم : علم[4] والبعض الآخر منه : جهل . وحينئذ يلزم أن يكون الإنسان الواحد : عالماً وجاهلاً بالشيء الواحد . وإنه محال .

ولقائل أن يقول : هذه الحجة منقوضة على أصول الفلاسفة . فإن الشهوة والغضب والتخيل من الأحوال الجسمانية . فيلزمهم [تجويز[5]] أن تقوم الشهوة بأحد الجزئين ، والنفرة بالجزء الثاني ، حتى يكون الإنسان الواحد مشتهياً للشيء ، ونافراً عنه [معاً[6]] ويلزم أيضاً : تجويز أن يقوم خيال بأحد الجزئين ، وأن يقوم ضد ذلك الخيال بالجزء الثاني . وحينئذ يلزم اجتماع خيالين متضادين في الإنسان الواحد ، وهو محال .

الحجة السادسة : وهي التي ذكرها « أبو علي بن مسكويه » في أول كتابه : في الأخلاق فقال : « إنا رأينا المادة الجسمانية ، إذا حصلت فيها نقوش

---

(١) أن تكون (م ، ط) .
(٢) عين (م) .
(٣) سقط (ط) .
(٤) علم ضروري (م) .
(٥) من (م) .
(٦) سقط (ل) .

مخصوصة ، فإن وجود تلك النقوش فيها ، يمنع من حصول نقوش غيرها فيها ، وأما النقوش العقلية فبالضد من ذلك . وذلك لأن النفس ، إذا كانت خالية عن جميع العلوم ، والإدراكات . فإنه يصعب عليها التعلم ، فإذا تعلم شيئاً ، صار حصول تلك العلوم معيناً على سهولة تحصيل سائر العلوم .

فالنقوش الجسمانية متعاندة متنافية ، وأما النقوش العقلية فهي متعاونة متعاضدة . لأن كل نقش [يحصل ، فإنه[1]] يسهل حصول سائر النقوش في عين ذلك المحل ، وذلك يدل على أن محل التعقلات والإدراكات ليس بجسم ولا جسماني » .

واعلم : أن هذه الحجة من جنس القياسات الشعرية . وذلك لأن النقوش العقلية ، معناها : العلوم والإدراكات ، والنقوش الجسمانية ، معناها : الأشكال والصور . ولا شك أن العلوم مخالفة بماهياتها وحقائقها للصور والأشكال ، ولا يلزم من ثبوت حكم في نوع من أنواع الماهيات : ثبوته ، فيما يخالف ذلك النوع . وإذا أمكن أن يكون حصول هذا الحكم ، إنما كان بسبب اختلاف هذه الأنواع في ماهياتها ، لم يلزم منه الحكم على تلك المحال بكونها جسمانية أو مجردة .

فهذه جملة الدلائل التي وصلت إلينا في هذا الباب . وقد ظهر أنها بأسرها ضعيفة ، وأنها لا تفيد ظناً قوياً ، فضلاً عن الجزم واليقين [والله أعلم[2]] .

---

(١) من (ل) .
(٢) سقط (ط) .

الفصل السادس
في
الدلائل القوية المعتبرة في اثبات النفس

الحجة الأولى : إن هذا الجسد أجزاؤه واقعة في التبدل . والمشار إليه لكل أحد ، بقوله : « أنا » : غير واقع في التبـدل ، ينتج : أن هـذا الجسد ليس هـو [الشيء[1]] المشار إليه بقوله : « أنا » .

أما المقدمة الأولى : فالدليل على صحتها وجوه :

الأول : إن جسد الإنسان جوهر [حـار[2]] رطب . والحرارة إذا عملت في الرطوبة ، أصعدت عنها البخارات ، وذلك يوجب انحلال بدن الإنسان .

ولهذا السبب احتاج هذا البدن إلى الغذاء ، ليقوم الغذاء بدل مـا تحلل . فثبت : أن التحلل والذوبان : دائم الحصول في بدن الإنسان .

الثاني : إن بدن الإنسان حال ما كان طفـلاً ، كان شيئـاً صغيراً ، وحـال صيرورته شاباً ، يصير جسماً عظيماً . وذلك يوجب كون أجزائه في التبدل .

الثـالث : إن الإنسان قـد يكـون سميناً ، ثم يصـير هـزيـلاً ، ثم يعـود سميناً . فالأجزاء قد تبدلت لا محالة بالزيادة والنقصان .

---

(١) سقط (م ، ط) .
(٢) من (طا ، ل) .

الرابع : إنا نشاهد كون هـذا الجسد ، واقعـاً في الذوبـان بسبب انفصال الرطوبات الكثيرة منه ، وبسبب انفصال العرق والوسخ . فإن الإنسان إذا دخل الحمـام ، وبالـغ في تنظيف الجلد من الأوسـاخ ، حتى صار ظـاهر [الجلد[1]] بحيث لو أعيد إليه الحك والدلك : يخرج منه الـدم . ثم إذا خرج من الحمـام وبقي أسبوعاً [ثم عاد و[2]] دخل الحمـام مرة ثـانية ، فـإنه يجـد في الجلد شيئاً كثيراً من الأوساخ . وما ذاك إلا لأن الأجزاء التي كانت ملتصقة بـالبدن في المرة الأولى ، التصـاقاً طبيعيـاً ، وكانت حيـة ، فإنها في هـذه المرة الثـانيـة ، يبست وانفصلت عن البدن ، وزالت الحياة عنها . وهذه الاعتبارات بأسـرها دالـة على أن جميع أجزاء[3] هذا الجسد واقعة في التبدل والذوبان والانحلال .

وأمـا المقدمـة الثانيـة : وهي قولنـا : إن المشار إليـه لكل أحـد بقـولـه : « أنـا » : باق دائم من أول العمر إلى آخره . فـالأمر فيـه ظاهـر ، ويدل عليـه وجوه :

الأول : إني أعلم بـالضرورة : أني الآن عـين ما كنت مـوجوداً قبـل هذا بعشرين سنة . وقد بينا في أول هذا الكتاب : أن أظهـر العلوم عند الإنسـان : علمه بوجود نفسه ، وكما أني أعلم أني أنا مـوجود الآن ، فكـذلك أعلم أني أنـا الـذي كنت موجـوداً قبل هـذا بعشرين سنـة . بل أنـا الـذي ولـدت في السنـة الفلانية . وهذا يدل على أن العلم الضروري حـاصل لكـل أحد بـأنه بـاق من أول العمر إلى آخره .

والوجه الثاني في تقريـر هذا المطلوب : هو أنـه لو لم يكن ذلـك الإنسان المعـين باقيـاً من أول العمر إلى آخـره ، لاحتاج في تحصيـل العلوم في كل حـين وأوان ، إلى كسب جـديـد ، لأن الـذي تعلم العلم وحصله ، إذا فني وزال ، وحصل بعده شيء آخر ، فهذا الحـادث ما حصـل ذلك العلم ، ومـا اكتسبه ،

---

(١) سقط (ط) .
(٢) سقط (ل) .
(٣) أجزاء البدن (م) .

فوجب أن لا يحصل له ذلك العلم إلا بكسب جديد . وحيث لا يحتاج إلى هذا الكسب الجديد ، علمنا أن محل العلوم باق من أول العمر إلى آخره .

والوجه الثالث : أنه إذا فني الأول وجاء الثاني فهذا الثاني غير الأول ولا خبر له من حال الأول [البتة[1]] فوجب أن لا يحصل للإنسان علم بأحواله الماضية ، وأن لا يحصل عنده من العلوم إلا العلوم بالأحوال الحاضرة . وحيث لم يكن الأمر كذلك ، علمنا أن المشار إليه لكل أحد بقوله : « أنا »[شيء[2]] باق من أول العمر إلى آخره .

فثبت بهذه البيانات : أن الجسد غير باق ، لا بمجموعه ولا بشيء من أجزائه ، وثبت : أن الإنسان باق . ومن العلوم البديهية : أن الباقي لا يكون [عين[3]] ما هو غير باق . وهذا يقتضي أن الإنسان شيء مغاير لهذا البدن ، وشيء مغاير لهذه الأعضاء المحسوسة التي منها يتولد هذا البدن . وهو المطلوب .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : إن الإنسان عبارة عن أجزاء مخصوصة سارية في أجزاء هذا البدن ، سريان النار في الفحم [وسريان ماء الورد في الورد ، وسريان دهن السمسم في السمسم[4]] ولا يقال : إن تلك الأجزاء لا بد وأن تكون من جنس الأجسام العنصرية . إما المفردة وإما المركبة . وعلى كلا التقديرين ، فهي قابلة للانحلال والتفرق والتمزق . وحينئذ يعود الكلام المذكور من أنها غير باقية ، والإنسان باق . فوجب أن يكون الإنسان مغايرا لها ؟ لأنا نقول : لنا ههنا مقامان :

الأول : لم لا يجوز أن يقال : الأجسام مختلفة بالماهية فبعضها هذه الأجسام العنصرية ، بسائطها ومركباتها . وبعضها أجسام مخالفة لها . أما الأجسام التي

---

(١) سقط (ط) .
(٢) من (طا ، ل) .
(٣) سقط (ط) ل) .
(٤) من (طا ، ل) .

هي النفس ، فهي حية لذواتها ، فعالة لذواتها . فإذا اتفق أن نفذت تلك الأجسام الشريفة الروحانية النورانية في تضاعيف البدن ، بقي البدن حياً ، فعالاً ، دراكاً ، وإذا فسد مزاج البدن واستولت الأخلاط الغليظة عليه ، وصار بحيث لا يقبل الآثار عن الجوهر ، المسمى بالروح ، وانفصل الروح عن البدن ؟ فهذا احتمال لا بد من إبطاله .

والمقام الثاني : وهو أنا نسلم أن تلك الأجزاء التي هي الإنسان ، مماثلة لسائر الأجسام في تمام الماهية ، إلا أن الفاعل المختار يبقيها في داخل البدن ، مصونة عن التغير والانحلال ، من أول وقت الحياة إلى آخر وقت الممات ، ثم إنها عند الموت تنفصل . والفاعل المختار يفعل ما بها ما يشاء . إما بأن يوصل إليها الروح والراحة والريحان ، وإما بأن يعذبها بأنواع العذاب والخسران .

والجواب : اعلم : أن الفلاسفة يدفعون هذا الاحتمال ، بناء على مقدمتين :

فالمقدمة الأولى : إنهم أقاموا الدلالة على أن جميع الأجسام ، متماثلة في تمام الماهية . وقد سبق ذكر[1] هذا الدليل .

والمقدمة الثانية : إنه سبحانه وتعالى عام الفيض ، ويمتنع أن يخص أحد المثلين بخاصية وأثر [لا يحصل في الثاني[2]] وهذه المقدمة فلسفية محضة .

إذا ثبت هذا ، فنقول : إن تلك الأجزاء الأصلية البدنية مساوية للأجزاء الفرعية القابلة للانحلال في تمام الماهية . وإذا ثبت هذا فنقول : نسبة الأحوال الموجبة للانحلال والذوبان إلى جميع الأجزاء الموجودة في هذا البدن : على التساوي . ويمتنع أن يقال : إن إله العالم خصص بعض تلك الأجزاء بالإبقاء ، والصون عن الانحلال والفناء ، من غير سبب مخصص . لأنا ذكرنا : أن الفيض عام ، وأن الترجيح من غير مرجح محال [في العقول[3]] وإذا كان الأمر

---

(١) من (م) .
(٢) سقط (طا ، ل) .
(٣) سقط (ط) .

كذلك ، وجب حصول الذوبان والانحلال في جميع الأجزاء البدنية ، وحينئذ يندفع هذا السؤال [ويتم هذا الاستدلال . والله أعلم[1]] .

الحجة الثانية في المسألة : أن [نقول[2]] : إن المشار إليه لكل أحد بقول « أنا » قد يكون معلوماً له ، حال كونه غافلاً عن جميع الأجزاء الظاهرة والباطنة . والمعلوم مغاير لغير المعلوم ، فوجب أن تكون النفس مغايرة لجميع هذه الأجزاء الظاهرة والباطنة .

أما المقام الأول : فالدليل عليه : أن الإنسان حال اهتمامه بالمهم الشديد ، قد يقول تفكرت وأبصرت وسمعت ، مع أنه يكون حال تكلمه بهذا الكلام غافلاً عن وجهه ويده وقلبه ودماغه وسائر أعضائه . وذلك يدل على ما ذكرناه .

وأما المقام الثاني : وهو أن المغفول عنه ، مغاير للمعلوم . فهذا بديهي . وإلا لزم اجتماع النقيضين ، وهو محال . وحينئذ يظهر أن النفس غير هذا الجسد[3] .

فإن قيل : إن هذا الكلام عليه سؤالات :

السؤال الأول : لم لا يجوز أن يقال : المعتبر في كون الإنسان إنساناً [أجزاء مخصوصة في قلبه ، أو في دماغه . فأما أن يكون المعتبر في كونه إنساناً[4]] هو قلبه مع شكله المخصوص ، أو دماغه مع شكله المخصوص ، فلا نقول به ، وإذا كان كذلك فلا جرم أمكنه أن يعرف نفسه حال كونه غافلاً عن جميع الأعضاء كالقلب والدماغ [وغيرهما[5]] ؟ .

السؤال الثاني : إن هذا الدليل بعينه يبطل أن يكون الإنسان جوهراً

---

(١) من (ل ، ط) .
(٢) من (م ، ط) .
(٣) غنية عن هذا البدن (م) .
(٤) سقط (ط) .
(٥) من (م) .

مجرداً . وذلك لأن في الساعة التي ذكرتم ، كما يكون الإنسان غافلاً عن القلب والدماغ ، فغفلته عن الجوهر المجرد أتم وأكمل . فإن دل ما ذكرتم على أن النفس ليست عبارة عن القلب والدماغ [وغيرهما[1]] فبأن يدل على أنها ليست عبارة عن الجوهر المجرد : كان أولى .

السؤال الثالث : إن الدليل الذي ذكرتم قائم في جميع الحيوانات ، فيلزمكم أن تثبتوا لها نفوساً ناطقة مجردة . وذلك بعيد .

والجواب عن السؤال الأول : أن نقول : إنا قد دللنا في باب « نفي الهيولى[2] » أن كون الجسم جسماً متحيزاً ، لا يمكن أن يكون صفة قائمة بمحل آخر ، بل هو ذات قائمة بنفسها ، مستقلة بذاتها . وإذا ثبت هذا فنقول : ذلك الإنسان إما أن يكون متحيزاً وإما أن لا يكون كذلك . فإن كانت ذاته جوهراً متحيزاً وجب أن يكون العالم بتلك الذات : عالماً بالمتحيز ، وإلا لزم أن يكون الشيء الواحد معلوماً مجهولاً معاً . وهو محال . لكنه لا يجب ذلك ، بدليل : أنه إذا كان شديد الاهتمام بأمر من الأمور ، فإنه في تلك الساعة [قد يقول : قلت كذا ، وفعلت كذا . فهو في تلك الساعة عالم بذاته المخصوصة ، مع أنه في تلك الساعة[3]] يكون غافلاً عن معنى التحيز الذاهب في الجهات الستة . فثبت : أنه لو كانت ذاته متحيزة ، لكان كل من عرف ذاته ، وجب أن يكون عارفاً بالمتحيز ، وثبت : أنه قد يعرف ذاته ، حال ما يكون غافلاً عن المتحيز ، فوجب أن لا تكون ذاته متحيزة . وإذا لم تكن ذاته متحيزة ، وجب أن تكون ذاته[4] جوهراً مجرداً . وهو المطلوب .

وأما السؤال الثاني : وهو قوله : « إن هذا الكلام بعينه يدل على أن ذاته يمتنع أن تكون جوهراً مجرداً » فنقول : هذا غير لازم ، لأن الجوهر المجرد ذات

---

(١) من (م) .
(٢) كتاب الهيولى (م) .
(٣) من (ل) .
(٤) ذاته مجردة (م) .

مخصوصة ، وكـونه ليس بمتحيـز ولا حال في المتحيز : قيد سلبي . وهـذا القيد السلبي مغاير لتلك الذات المخصوصة ، وإذا حصلت هذه المغايرة ، ثبت : أنه لا يمتنع كون تلك الذات المخصوصـة : معلومة ، مـع الذهـول عن ذلك القيـد السلبي ، بخلاف ما إذا كانت ذاته المخصوصة متحيزة ، لأنه بتقـدير أن يكـون الأمر كذلك ، كان تحيزه نفس تلك الذات ، لا أمراً مغايراً لها ، فكـان يجب أن يمتنع كونه عالماً بتلك الذات المخصوصة مع الذهول عن التحيز . وحيث لم يكن الأمـر كذلـك ، ثبت أن تلك الذات المخصـوصة يمتنـع كونها متحيـزة ، فـظهـر الفرق بين البابين .

وأمـا السؤال الثالث فجـوابه : إنـه لو ثبت أن الحيـوانات تـدرك أنفسهـا المخصوصة ، حال كونها غافلة عن حقيقة التحيز ، لكان السؤال لازماً ، إلا أنه لا سبيل إلى معرفة هذه المقدمة . ثم بتقدير أن تثبت لها نفوساً مجردة ، إلا أنه لا يجب[1] كونها نفوساً ناطقة . لأن التجرد[2] عن المادة : قيد سلبي ، والاشتراك في القيود السلبية لا يدل على التساوي في تمام الماهية .

الحجة الثالثة : لو كـانت النفس جسماً ، لكـانت إما أن تكـون عبارة عن الجسم من حيث إنه جسم ، أو عن الجسم الموصـوف بالصفـات المخصوصـة . والقسمان باطلان ، فبطل القول بكون النفس جسماً . أما الحصر فظاهـر ، وأما أنه يمتنع كون النفس عبارة عن الجسم من حيث إنه جسم . فالدليل عليه هو : أن المفهوم من الجسم ، يصدق عليه كونه أمراً مشتركاً فيـه بين جميـع الأجسام . والمفهوم من كونه هذا الإنسان : لا يصدق عليه كونه أمراً مشتركاً فيه بين جميـع الأجسام . وذلك يـدل على أن المفهـوم من كونـه هذا الإنسـان ليس مجرد كـونه جسماً فقط ، وأما أنـه يمتنع كـون النفس عبارة عن الجسم المـوصوف بـالصفات المخصـوصة . فـالـدليـل عليـه : أن عـلى هـذا التقـديـر تكـون مـاهيـة النفس

---

(١) يجب : غير (ل) .
(٢) المجرد (ل) .

[ماهية[1]] مركبة من الجسم ، ومن الأعـراض المخصوصـة . والماهيـة المركبـة يمتنع أن تكون أقوى[2] قوة من جزئها ، لأن الماهية المركبة محتاجة إلى كـل واحد من أجزائها ، والمحتاج أضعف حالاً من المحتاج إليه ، كما أن المحتاج إليه يكون أقوى قوة من المحتاج .

وإذا ثبت هـذا ، فنقول : لـو كانت النفس الإنسـانية مـاهية مـركبـة من الجسم والعـرض ، لوجب أن تكـون النفس أضعف حـالاً من العـرض ، فيلزم حينئذ أن يقال : كما أن العرض موجود غير قائم بذاته ، بل محتاج إلى محـل يحل فيه [وجب أن يكون الشيء الذي يشير إليه كل أحد بقوله « أنا » يكون موجوداً غير قائم بذاته ، بل يكون محتـاجاً إلى محـل يحل فيـه[3]] لكن العلم الضروري حاصل بأن كل أحـد يجد ذاتـه ذاتاً قـائمة بـالنفس ، غنية عن محـل تحل فيـه ، فـوجب أن لا تكـون النفس عبـارة عن جسم مخصـوص مـوصـوف بـأعـراض مخصوصة . فثبت : أنه لو كـانت النفس جسماً لكـانت إما أن تكـون مجرد كـونه جسماً أو يكون جسماً موصوفاً بصفات مخصوصة . وثبت فساد القسمين ، فوجب أن لا تكـون[4] النفس جسـماً . فـإن قيـل : هــذا [الكـلام[5]] أيضـاً لازم عليكم ، لأن النفس المخصوصة ، إما أن تكون عبـارة عن النفس من حيث إنها نفس ، وإمـا أن تكـون عبـارة عن النفس [من حيث إنها نفس[6]] مـوصـوفـة بـالصفات المخصـوصة . والأول بـاطل ، لأن النفس [من حيث إنها نفس[7]] مفهـوم مشتـرك فيـه بـين جميـع النفـوس ، وهـذا الإنسـان من حيث إنـه هـذا الإنسان ، ليس مفهوماً مشتركاً فيه بين جميع الناس . والثاني أيضاً باطـل . وإلا لكان أحد أجزاء ماهية هذه النفس ، هو العرض ، وما يكون أحد أجزاء مـاهية

---

(١) من (طا ، ل) .
(٢) أشد من جزئها (م) .
(٣) من (طا ، ل) .
(٤) أن تكون (ط) .
(٥) من (م) .
(٦) سقط (طا ، ل) .
(٧) من (م ، ط) .

العرض ، يمتنع أن يكون جوهراً . فثبت : أن الذي ذكرتموه في الجسم ، هو بعينه وارد عليكم في النفس .

فنقول في الجواب : لم لا يجوز أن تكون ذات كل نفس ممتازة عن سائر النفوس . بحقيقته المخصوصة ، ولا يلزم من اشتراكها في كونها نفوساً ، أن يجب تماثلها في حقائقها المخصوصة . لأن معنى كونها نفوساً أنها موجودات مدبرة للبدن ، والاستواء في اللوازم والآثار لا يدل على الاستواء في الماهية . فظهر الفرق .

الحجة الرابعة : لو كانت النفس جسماً ، لكانت إما أن تكون عبارة عن الجسم من حيث إنه جسم ، أو عن جسم مخصوص موصوف بصفات مخصوصة . والقسمان باطلان ، فبطل القول بكون النفس جسماً . أما الحصر فظاهر .

وأما فساد القسم الأول : فظاهر . كما بينا في الدليل المتقدم ، بقي الكلام في بيان فساد القسم الثاني ، فنقول : الصفة التي باعتبارها صار الإنسان المعين : إنساناً[1] إما أن تكون قائمة بمجموع تلك الأجزاء ، أو بكل واحد واحد ، من أجزاء ذلك المجموع والأقسام الثلاثة باطلة ، فبطل القول بكون الإنسان جسماً . .

أما بيان فساد القسم الأول . فلأن ذلك المجموع إنما يحصل عند حصول تلك الأجزاء . فإما أن يقال : إنه حصل لتلك الأجزاء وحدة ، باعتبارها صار ذلك المجموع شيئاً واحداً ، أو لم يحصل هذا المعنى . والأول باطل . وإلا لزم . إما قيام تلك الوحدة بالمحال الكثيرة . وإما كون تلك الوحدة مسبوقة بوحدة أخرى إلى غير النهاية ، وكلاهما محال . والثاني أيضاً باطل . لأنه إذا لم يحصل لذلك المجموع وحدة باعتبارها كان شيئاً واحداً . فلو كانت الصفات التي لأجلها صار ذلك الإنسان المعين : معيناً ، لزم قيام الصفة الواحدة بالمحال الكثيرة ، وهذا محال لوجهين :

---

(١) المعين ذلك الإنسان (ل) .

الأول : إنه يلزم حلول العرض الواحد بالمحال الكثيرة ، وهو محال .

الثاني : إنه لما كانت تلك الأغراض قائمة بكل واحد ، من تلك الأجزاء [فهذا يعود إلى القسم الثاني ، وهو كون تلك الصفات قائمة بكل واحد من تلك الأجزاء[1]] فنقول : وإنما قلنا : إن هذا القسم الثاني . باطل ، لأنه إذا كان كل واحد من تلك الأجزاء ، موصوفاً بالصفات التي لأجلها كان هذا الإنسان المعين إنساناً معيناً . لزم أن يقال : إن ذلك الجسم ليس إنساناً واحداً ، بل إناساً كثيرين . لكن العلم الضروري حاصل لكل أحد بأنه إنسان واحد ، لا إناساً كثيرين . وإن لم يكن هذا المعنى معلوماً بالضرورة ، فليس عند البشر علم ضروري . فثبت بهذا البيان : أن هذا القسم باطل .

وأما القسم الثالث : وهو أن يقال : الموصوف بالصفات التي لأجلها حصل للإنسان المعين ، جزء واحد من الأجزاء التي لا تتجزأ . فنقول : إن نفينا الجزء الذي لا يتجزأ [فقد سقط هذا الكلام بالكلية . وأما إن أثبتنا الجزء الذي لا يتجزأ[2]] فهذا أيضاً باطل . وذلك لأنه ثبت : أن المبدأ عام الفيض ، فيمتنع أن يخص الذات المعينة بصفة معينة ، إلا لأجل اختصاصه باستعداد [خاص . لأجله يصير أولى بتلك الصفة واختصاص الجزء الواحد الذي لا يتجزأ باستعداد[3]] قبول الحياة والعلم والقدرة : محال وذلك لأن سائر الأجزاء إن كانت موصوفة بذلك الاستعداد ، فحينئذ يكون كل واحد منها عالماً قادراً . وقد فرضنا أن العالم القادر ليس إلا الواحد . هذا خلف .

وإن كان ما عدا ذلك الجزء غير موصوف بذلك الاستعداد، بل باستعداد مضاد لاستعداد قبول الحياة والعلم والقدرة ، فذلك الجزء مغلوب بحسب ذلك الاستعداد ، فيما بين سائر الأجزاء . لأن على هذا التقدير لم يوجد جزء موصوف بذلك الاستعداد إلا ذلك[4] الجزء فقط . وكل ما سواه فإنه موصوف بما يضاد

---

(١) من (ل ، طا) .
(٢) من (ط ، ل) .
(٣) من (طا ، ل) .
(٤) إلا جزء ذلك الجزء فقط (ط) .

تلك الحالة . ومن المعلوم أن المانع إن كان في غاية الغلبة والقوة ، فإنه يمتنع حصول الاستعداد في ذلك المغلوب المقهور . بل الغالب يقلب المقهور إلى صفة نفسه ، وإلى حالة نفسه [فثبت بهذا : أنه يمتنع أن يقال : إن ذلك الجزء الواحد ، اختص بذلك الاستعداد[1]] وإذا امتنع هذا ، فقد امتنع اتصافه وحده بالصفة المعتبرة في الإنسانية . فثبت بما ذكرنا : أنه لو كان الموصوف بالصفات المعتبرة بالإنسانية هو الجسم ، لكان الموصوف بتلك الصفة ، إما مجموع الأجزاء ، أو كل واحد من ذلك المجموع ، أو واحد بعينه . وثبت أن الأقسام الثلاثة باطلة ، فبطل القول بأن الموصوف بالصفات [المعتبرة[2]] في الإنسانية هو الجسم .

الحجة الخامسة : أن نقول : لو كان الحي القادر [العالم[3]] هو الجسم ، لكان كل واحد من تلك الأجزاء قابلاً لهذه الصفات ، إما أن يتوقف على كون الآخر كذلك ، وإما أن لا يتوقف[4] حصول الاستعداد في أحد الجانبين على الثاني ، ولا يتوقف الثاني على الأول . وإما أن يستغني كل واحد من الجانبين عن الثاني . والأقسام الثلاثة باطلة ، فكان القول بأن الحي القادر العالم : هو الجسم باطلاً .

أما بيان أن القسم الأول : باطل : فهو أنه لما كان حصول الاستعداد في هذا الجزء يتوقف على حصول الاستعداد في ذلك الجزء ، وهذا التوقف حاصل من الجانب الثاني ، فحينئذ يلزم توقف كل واحد منهما على الآخر ، وذلك دور ، والدور باطل .

وأما بيان أن القسم الثاني باطل : فلأن على هذا التقدير يكون كل واحد

---

(١) من (ل ، طا) .
(٢) سقط (طا) .
(٣) من (ل) .
(٤) أن يترقف (م ، ط) .

من تلك الأجزاء مستقلاً[1] لقبول الحياة والموت والجهل [والعلم[2]] والقدرة والعجز ، وذلك يوجب القول . بحصول نوعين من أنواع المحالات :

الأول : إن بتقدير أن تحصل الحياة والعلم والقدرة في جميع الأجزاء ، فحينئذ يكون كل واحد منها حياً عالماً قادراً على حدة ، وحينئذ لا يكون الإنسان الواحد إنساناً واحداً ، بل إناساً كثيرين . والعلم بفساده ضروري .

والنوع الثاني من المحالات : إنه إذا كان حصول هذه الحالة لكل واحد من تلك الأجزاء لا يتوقف على حصولها للجزء الثاني ، فحينئذ لا يمتنع كون أحد تلك الأجزاء ميتا جاهلاً عاجزاً حال كون الثاني حياً عالماً قادراً ، ولا يمتنع أيضاً : اتصاف أحد الجزئين بالعلم بالشيء حال اتصاف الجزء الثاني بالجهل بذلك الشيء . ولا يمتنع أن يحاول أحد الجزئين فعلاً ، ويحاول الجزء الثاني دفعه ومنعه . وحينئذ يصير حال تلك الأجزاء ، مساوياً لحال جماعة من الناس ، في كون بعضهم عالماً بالشيء حال ما يكون [البعض[3]] مانعاً منه . ولما كان العلم الضروري حاصلاً بامتناع هذه المعاني ، ثبت فساد هذا القسم .

وأما القسم الثالث : وهو توقف أحد الجانبين على الآخر ، واستغناء الآخر عن الأول فهذا أيضاً باطل لوجهين :

الأول : إن تلك الأجزاء متشابهة متماثلة ، بناء على القول بتماثل الأجسام . والأشياء المتماثلة في الماهية يمتنع اختلافها في اللوازم والنتائج[4] .

(١) مستعداً (م) .
(٢) سقط (ط) .
(٣) سقط (ط).
(٤) من (م ، ط) .

والثاني : إن اختصاص ذلك الجزء الواحد . بذلك الاستعداد الخاص مع كون سائر الأجزاء مخالفة له في تلك الصفة . قد بينا : أنه محال . فثبت بما ذكرنا : فساد الأقسام الثلاثة ، وذلك يبطل القول بأن النفس : جسم .

الحجة السادسة في المسألة : أن نقول : لا بد من الاعتراف بوجود شيء واحد يكون موصوفاً بجميع أنواع الإدراكات لجميع أنواع[1] المدركات ويكون هو المباشر لتلك الأفعال . ومتى كان الأمر كذلك ، وجب أن تكون النفس غير جسم ، وغير جسماني . وهذا الدليل ، إنما يتم بتقرير مقدمات ثلاثة :

أولها : إن الموصوف بجميع الإدراكات شيء واحد .

وثانيها : إن ذلك الشيء ، كما أنه هو الموصوف بجميع الإدراكات ، فكذلك هو الفاعل لجميع الأفعال .

وثالثها : إنه لما كان الأمر كذلك ، وجب أن يقال : النفس ليست جسماً ، ولا حالة في الجسم .

أما المقدمة الأولى : فالدليل على صحتها : إنا إذا رأينا لون العسل حكمنا بأن طعمه : الحلاوة . والقاضي على الشيئين ، لا بد وأن يحضره المقضي عليهما ، فوجب وجود شيء يكون هو بعينه مدركاً للألوان والطعوم ، حتى يمكنه أن يحكم بأن هذا الملون هو ذلك المطعوم .

وأيضاً : إذا سمعنا صوتاً مخصوصاً حكمنا بأن صاحب هذا الصوت هو فلان ، الذي صورته كذا وكذا ، فلا بد ههنا من شيء واحد ، يكون هو بعينه [سامعاً للأصوات ، ومبصراً للصور ، حتى يمكنه أن يحكم بأن صاحب هذا الصوت هو بعينه صاحب تلك الصورة . فثبت : أنه لا بد من وجود شيء يكون هو بعينه[2]] مدركاً لجميع المحسوسات بالحواس الخمسة . ثم نقول :

---

(١) أقسام (ط) .
(٢) من (طا ، ل) .

إن ذلك الحاس هو بعينه المتخيل . وذلك لأنا إذا تخيلنا صورة « زيد » أو تخيلنا صوته ، أو تخيلنا طعم العسل أو رائحته ، أو حرارة النار ، أو برودة الماء . فإذا أحسسنا بإحدى الحواس الخمسة [أحد هذه المحسوسات[1]] حكمنا : بأن هذا المحسوس هو بعينه ذلك المتخيل ، والقاضي على الشيئين لا بد وأن يحضره المقضي عليهما ، فوجب الإقرار بوجود شيء يكون بعينه الحساس ويكون هو بعينه ذلك المتخيل . ثم نقول : إن القوى الوهمية عند القوم : عبارة عن قوة تحكم على الأشخاص المحسوسة بمعان جزئية غير محسوسة ، مثل : الحكم على هذا الشخص بأنه عدو ، وعلى ذلك الآخر بأنه صديق ، والقاضي على الشيئين لا بد وأن يحضره المقضي عليهما ، فوجب الاعتراف بوجود شيء واحد يكون هو بعينه مدركاً لهذه الصور ، ولهذه المعاني ، حتى يمكنه أن يحكم على تلك الصور بهذه المعاني . ثم نقول : القوة المفكرة هي التي تقوى أولاً . على تركيب الصور بعضها بالبعض .

وثانياً . على تركيب المعاني بعضها بالبعض[2] . وثالثاً . على تركيب بعض الصور ببعض المعاني . ورابعاً . على تحليل بعضها عن البعض . ولا شك أن هذا التركيب والتحليل حكم على البعض بثبوت البعض الآخر ، أو بسلبه عنه .

والقاضي على الشيئين لا بد وأن يحضره المقضي عليهما ، فلا بد من شيء واحد يكون هو الحساس للكل ، ويكون هو بعينه [المتخيل للكل ، ويكون هو بعينه المدرك للصور والمعاني ، ويكون هو بعينه[3]] المتصرف فيها بأسرها بالتركيب تارة ، وبالتحليل أخرى . ثم نقول : إنه يمكننا أن نحكم على هذا الشخص بأنه إنسان وأنه ليس بفرس . والقاضي على الشيئين لا بد وأن يحضره المقضي عليهما ، فلا بد من شيء واحد يكون هو بعينه مدركاً لهذا الجزئي ولهذا

(١) سقط (م) ، (ط) .
(٢) بعض الأجزاء (م ، ط) .
(٣) من (طا ، ل) .

الكلي ، حتى يمكنه أن ينسب ذلك الكلي إلى ذلك الجزئي [تارة بالإنحلال[1]] وتارة بالإيجاب ، وتارة بالسلب . فظهر بهذا البرهان الذي لا ريب فيه : أن الموصوف بجميع الإدراكات الكلية والجزئية ، وأن المتصرف فيها بالتحليل والتركيب ، يجب أن يكون شيئاً واحداً . وهو المطلوب .

المقدمة الثانية في بيان أن ذلك الشيء الواحد ، الذي هو المدرك ، يجب أن يكون بعينه هو الفاعل لجميع الأفعال : والدليل عليه : أن الإنسان إنما يفعل بالقصد والاختيار . والفعل الاختياري معناه : أنه إذا اعتقد في الشيء ، أنه مشتمل على نفع خالص ، أو راجح . أوجب هذا الاعتقاد حصول رغبة في ذلك الفعل ، وإذا حصلت تلك الرغبة ، صار القادر فاعلاً . وأما إذا اعتقد أن في الفعل الفلاني مفسدة خالصة أو راجحة ، أوجب ذلك الاعتقاد حصول نفرة عن ذلك الفعل [وإذا حصلت تلك النفرة ، صار القادر ممتنعاً عن الفعل[2]] وإذا ثبت هذا ، ثبت أن ذلك المدرك بعينه ، يجب أن يكون هو الموصوف بالرغبة تارة ، وبالنفرة أخرى ، إذ لو كان الموصوف بالرغبة والنفرة شيء مغاير لذلك المدرك لكانت هذه الرغبة والنفرة ، حاصلة لشيء خالي عن الإدراك والاعتقاد . وحينئذ يكون حصول تلك الرغبة ، وتلك النفرة ، لا لأجل ذلك الاعتقاد . وقد فرضناه معللاً به . هذا خلف . وأيضاً : فالراغب في الشيء أو النافر عنه ، قد أشار فهمه إلى ذلك الشيء المرغوب فيه أو المهروب منه [فثبت : أن المريد للفعل أو الترك ، يجب أن يكون هو بعينه مدركاً لذلك الشيء[3]] وظاهر أن الفاعل للفعل هو الذي أراد ذلك الفعل ، ولما ثبت أن الفاعل [هو بعينه ذلك الشيء ، الذي أراده ، وثبت : أن ذلك المريد هو بعينه الذي أدركه ، ثبت أن الفاعل هو بعينه ذلك المدرك . وهذا برهان قاطع على أن

---

(١) من (م) .
(٢) سقط (م) .
(٣) سقط (م) .

القاعل[1]] والمريد والمدرك : شيء واحد بعينه . وأن توزيع هذه الأحوال على هذه الذوات المتباينة : قول لا يليق بالعاقل البتة .

ومن العجائب جداً في هذا الباب : أن « جالينوس » قال : « القلب مبدأ الغضب والفرح والغم » ثم قال : « وليس في القلب قوة مدركة ، وإنما القوة المدركة حاصلة في الدماغ » وهذا القول لا يليق بالعاقل لأنه ما لم يحصل اعتقاد كون ذلك الشيء منافياً[2] للمزاج ، امتنع صيرورته مغضوباً عليه ، وما لم يحصل اعتقاد أنه ملائم للمزاج امتنع حصول الفرح به . فالقول بأن القلب محل الغم والفرح والغضب . مع كونه خالياً عن الإدراك : قول لا يليق بالعاقل البتة . فثبت بما ذكرنا من البيان الظاهر الجلي القوي : أن المدرك لجميع أنواع الإدراكات ، وأن المريد والكاره ، وأن الفاعل والتارك ، يجب أن يكون شيئاً واحداً .

المقدمة الثالثة في بيان[3] أنه لما كان العالم القادر شيئاً واحداً ، وجب أن يكون ذلك الشيء غير جسم وغير حال في الجسم :

والدليل عليه وجهان :

الأول : إنه لو كان جسماً ، لكان ذلك الجسم . إما أن يكون مجموع هذا البدن ، أو جسماً داخلاً فيه ، أو داخلاً في عضو من الأعضاء الموجودة فيه ، أو جسماً خارجاً عنه . والأقسام الثلاثة باطلة .

وإنما قلنا : إنه يمتنع[4] أن يكون ذلك الجسم عبارة عن مجموع ذلك البدن ، لأنا نعلم بأن السمع والبصر والتخيل والتفكر والتذكر ، غير حاصل في

---

(١) سقط (م) .

(٢) ملائماً (م) .

(٣) البيانات (م) .

(٤) لا يجوز (م ، ط) .

اليدين ولا في الرجلين ، ولا في أكثر الأعضاء . والعلم بذلك ضروري ، فيمتنع أن تكون جملة البدن موصوفة بتلك الصفات . وإنما قلنا : إنه لا يجوز أن يكون ذلك الجسم جسماً موجوداً في داخل البدن . لأن ذلك الجسم . إن كان مشابكاً في جملة أجزاء البدن[1] عاد المحال الأول . وإن كان حاصلاً في موضع معين من البدن ، فهذا باطل . وإلا لكنا نجد في أبداننا موضعاً معيناً مشتملاً على شيء موصوف بمجموع هذه الصفات . والعلم الضروري حاصل بأنا لا نجد في هذا البدن موضعاً موصوفاً بمجموع هذه الصفات .

فإن قالوا : هب أنكم لا تعرفون ذلك الموضع ، إلا أن عدم العلم بالشيء ، لا يدل على العلم بعدمه . فنقول : إن علم كل أحد بنفسه ، علم ضروري ، وهو سابق على جميع العلوم . بدليل : أني كلما علمت أو اعتقدت شيئاً ، فإني أعلم كوني عالماً بذلك الشيء أو معتقداً له . وعلمي بنفسي ، سابق على علمي بكوني عالماً بذلك الشيء أو معتقداً له . فثبت : أن علمي بنفسي أجل العلوم الضرورية . فإذا كان المشار إليه بقولي « أنا » : عبارة عن ذلك الجسم الموجود في ذلك الجسم الموجود في ذلك الموضع المعين من البدن ، وكان ذلك الشيء بعينه موصوفاً بجملة هذه الصفات . وهي السمع والبصر والذوق [والشم[2]] واللمس والتخيل والتفكر والتذكر والتعقل . فإن الإنسان كلما علم كونه موصوفاً بصفة من هذه الصفات ، فقد علم نفسه . فإذا كان ذلك العالم هو ذلك الشيء المحصور في ذلك الموضع . فحينئذ نعلم بالضرورة : أن ذلك العالم الموصوف بتلك الصفات ، هو الشيء الموجود في ذلك الموضع ، فوجب أن نعلم بالضرورة أن الشيء المشار إليه بقولي : « أنا » : هو الشيء المختص بذلك الموضع . ولما لم يكن الأمر كذلك ، علمنا : أنه يمتنع أن يكون الشيء الموصوف بهذه الصفات جسماً حاصلاً في موضع معين من هذا البدن .

---

(١) البدن وأجزائه (م) .
(٢) من (ل) .

وأما القسم الثالث : وهو أن يكون ذلك الشيء جسماً خارجاً عن البدن ، فهو معلوم الفساد بالضرورة . وإذا بطلت هذه الأقسام الثلاثة ، ثبت : أن ذلك الشيء ليس بجسم .

والوجه الثاني في بيان أن ذلك الشيء ليس بمتحيز : هو أن نقول : ذلك المتحيز ، إما أن يكون منقسماً ، أو لا يكون منقسماً . والقسمان باطلان . أما أنه يمتنع أن يكون منقسماً . فلأن الموصوف بهذه الصفات ، إما أن يكون مجموع تلك الأقسام ، أو كل واحد منها أو واحد منها معيناً . والكل باطل ، لعين البيان المذكور في الدليل المتقدم .

وأما أنه يمتنع أن يكون غير منقسم ، فهو إنا إن نفينا الجوهر الفرد ، فقد تم المقصود ، وإن أثبتناه أبطلناه بعين ما ذكرناه في الدليل [الأول[1] والله أعلم] .

الحجة السابعة : إن نفس كل أحد شيء واحد . ومتى كان الأمر كذلك ، امتنع كونه جسماً .

أما بيان المقام الأول : فهو أن أعرف المعارف ، وأظهر الظاهرات : علم كل أحد بأنه موجود ، وعلمه بأنه واحد .

أما بيان الأول : فالدليل عليه أني إذا علمت شيئاً فإني أحكم على نفسي بكوني عالماً بذلك المعلوم ، والحكم بشيء على شيء ، مسبوق بتصور الطرفين ، وهذا يقتضي أن علمي بذاتي ، كان سابقاً على علمي بذلك الشيء ، حتى حكمت على نفسي بكونها عالمة بذلك المعلوم .

وأما بيان الثاني : فالدليل عليه : أني لو لم أكن شيئاً واحداً ، بل كنت أشياء كثيرة ، وأنا عبارة عن مجموعها . لكان كل واحد من تلك الأشياء عالماً بحال نفسه ، ويكون غافلاً عن حال الآخر . وحينئذ لا يكون ذلك المجموع

---

(١) سقط (م ، ط) . وفي م : المتقدم .

عالماً بمجموع تلك الأحوال . فلو كنت أشياء كثيرة ، لوجب أن لا أكون عالماً بأحوال نفسي ، ومعلوم أن ذلك باطل ، بل نقول : إن من المعلوم بالضرورة أن الذي أشير إليه بقولي « أنا » : شيء واحد [منفرد ، وغير متعدد . وأن الفرق بين علمي بأني أنا شيء واحد[1]] وبين الحكم على مجموع أشخاص من الناس بأنهم مجموع واحد : معلوم بالضرورة ، بل هو من أظهر العلوم الضرورية . فثبت : أن نفس كل [أحد[2]] شيء واحد . وأما المتحيز ، والحال في المتحيز ، فإنه يمتنع أن يكون واحداً ، بناء على نفي الجوهر الفرد ، وأما على القول بإثبات [الجوهر الفرد[3]] فإنه يمتنع أيضاً أن تكون النفس جزءاً لا يتجزأ . وذلك يدل على أن النفس ليست بمتحيز ولا حال في المتحيز . وهو المطلوب .

فهذا شرح جملة الوجوه القوية في إثبات تجرد النفس .

الحجة الثامنة في إثبات هذا المطلوب : إن بديهة العقل قاضية بأن الشيء الواحد بالنسبة إلى الشيء الواحد يمتنع أن يكون سبباً لكماله ، وسبباً لنقصانه معاً . وإذا ثبت هذا فنقول : إنا نعلم بالضرورة أن المواظبة على الأفكار الكثيرة في العلوم الدقيقة توجب كمال حال النفس . فإن النفس بسبب هذه الأفكار تنتقل من القوة إلى الفعل في الكمالات العقلية ، وتصير نورانية مشرقة مضيئة مبتهجة . والمواظبة على الأفكار الكثيرة المذكورة توجب نقصان حال البدن وهلاكه ، وذلك لأن عند حصول الاشتغال بتلك الأفكار والاستغراق فيها ، يستولي الجفاف على الدماغ ، ويضعف حال الهضم فيسوء حال البدن . فثبت : أن المواظبة على الأفكار المذكورة ، توجب كمال حال النفس ، ونقصان حال البدن . فلو كانت النفس عين البدن أو جزءاً من أجزائه ، لزم كون الشيء الواحد بالنسبة إلى الشيء الواحد ، سبباً للكمال والنقصان معاً . وذلك محال .

---

(١) سقط (طا) .
(٢) سقط (ل) .
(٣) سقط (ط) .

فوجب الجزم بأن النفس هي شيء غير البدن ، وغير كل واحد من أجزائه وهو المطلوب .

واعلم : أن الاعتبار المذكور يختص بالقوة النظرية ، وهو أيضاً قائم في رياضة الإنسان إذا كان موظباً على الأكل والشرب والتفرج والتنزه بالجسمانيات ، فإنه تختل قوته العقلية ، وتفسد ، ولا يبقى معه منها شيء يلتفت إليه ، أو يعتبر به فإن من المشهور في المثل : « البطنة تذهب بالفطنة » أما إذا راض الإنسان نفسه بالامتناع عن المأكولات ، والانقطاع عن اللذات الجسمانية ، وجلس في بيت مظلم بحيث لا يبصر شيئاً ولا يسمع شيئاً ، وتكلف إزالة الصور المحسوسة والمثل الجسمانية عن الفكر والخيال ، وواظب على هذه الحالة مدة [مديدة[1]] فإنه تصير نفسه في غاية الكمال ، وبدنه في غاية الضعف والنحافة . وهذا الاعتبار يدل على أن كل ما كان سبباً لسعادة النفس ، فهو بعينه يصير سبباً لشقاوة البدن . وكل ما كان سبباً لشقاوة النفس فهو بعينه سبب لسعادة البدن . وذلك يدل على أن النفس شيء غير البدن ، وغير أجزاء هذا البدن وأعضائه .

وههنا وجه ثالث يناسب الوجهين الأولين ، وهو أن النوم بالنسبة إلى الجسد كالموت وبالنسبة إلى النفس كالحياة وكاليقظة . وذلك لأن الإنسان في حال اليقظة ، تكون نفسه كالنائمة عن عالم الغيب ، الغافلة عن أحوال ذلك العالم ، المعرضة عنها ، فإذا نام الإنسان بحسب جسده ، فحينئذ تحصل اليقظة [للنفس[2]] فتتصل بعالم الغيب ، وتقف على بعض أحوال ذلك العالم ، وهو المنامات الصادقة ، الدالة على أحوال المغيبات ، فإذا استيقظت فقد حصلت اليقظة للبدن ، وصارت النفس نائمة منقطعة عن عالم الغيب .

فثبت بهذه الوجوه الثلاثة : أن حياة النفس ، وسعادتها ، ويقظتها ،

---

(١) من (م) .
(٢) سقط (ط) .

توجب موت البدن وشقاوته وقوته . وأن حياة البدن وسعادته ويقظته ، توجب موت النفس وشقاوتها ونومها . وذلك من أدل الدلائل على أن النفس شيء غير البدن ، وغير كل واحد من أجزائه [وأبعاضه[1]] وهو المطلوب .

الحجة[2] التاسعة في بيان أن النفس ليست جسماً : هو أن نقول : لو كانت النفس العاقلة الفاهمة الفاعلة جسماً ، فكان إما أن يكون مجموع هذا البدن أو جزءاً داخلاً فيه ، أو جسماً خارجاً عنه . والكل باطل ، فبطل القول بكون النفس جسماً . إنما قلنا : إنه لا يجوز أن تكون عبارة عن مجموع هذا البدن ، وذلك لأنا نعلم بالضرورة : أن أكثر أجزاء هذا المجموع خال عن الفهم والإدراك ، فإن العظام لا حس لها ، والأخلاط لا حس لها البتة ، والرباطات أيضاً لا حس لها ، وهذا بحسب الأعضاء البسيطة .

وأما بحسب الأعضاء المركبة ، فنحن نعلم بالضرورة : أن الرجلين واليدين وكثيراً من الأعضاء الظاهرة والباطنة ، ليست محلاً للعقل والفهم والإدراك . وإذا ثبت أن أكثر الأعضاء البسيطة والمركبة خال عن العلم والفهم والإدراك ثبت : أنه لا يمكن أن يقال : إن مجموع البدن هو هذا العالم القادر المريد الفاعل . وإنما قلنا : إنه لا يجوز أن يكون العالم القادر المريد الفاعل جسماً في داخل البدن ، فلأن بتقدير أن يكون الأمر كذلك ، يكون ذلك الجسم[3] فاعلاً بالمماسة ، وفاعلاً بالاعتماد على سائر الأجسام . لكن من المعلوم أنه كل ما كانت الحاجة إلى الآلات أقل ، كان ذلك الفعل أسهل . وكل ما كانت الحاجة إلى الآلات أكثر ، كان ذلك الفعل أشق . ولا شك أن ذلك الجسم لا يكون مماساً لجميع أجزاء البدن ، لأن الجسم الواحد يمتنع حصوله في الأماكن الكثيرة دفعة واحدة ، فلزم أن يقال : إن تأثيره في بعض أجزاء البدن أسهل من

---

(١) سقط (ط) .

(٢) هذه الحجة والحجة العاشرة في الأصول : مذكورة في نهاية الفصل السابع وموضوعه : الدلائل السمعية على أن النفس غير البدن .

(٣) يكون الأمر : غير (ل) .

تـأثيره في سـائر الأجـزاء . ومعلوم أنه ليس كـذلك . ولأن تـأثيـره في الإبصـار بـالعين ، مثـل تأثيـره في السماع بـالأذن . فثبت : أن تأثـير النفس في استعمال جميع الأعضاء بالسوية .

وقـد دللنا : عـلى أنه لـو كان جسـماً داخلاً في البـدن ، لما حصلت هـذه التسوية ، فحينئذ يلزم أن لا تكون النفس جسماً موجوداً في البدن .

فإن قالـوا : لم لا يجوز أن يقـال : النفس جسم مشابـك للبدن ، فبعض أجزائه مشابك في العين ، وبعضها في الأذن ، وبعضهـا في القلب [وبعضها في الدماغ[1]] وبهذا التقدير فيتولى كـل جزء من أجـزاء النفس ، جزءاً من أجـزاء البدن . فنقول : هذا باطل من وجوه[2] :

الأول : إنه على هذا التقدير يكون الإنسان عبارة عن مجموع أجزاء كثيرة متفـرقة في أعضـاء مختلفة . ونحن قـد دللنا في الفصـل المتقدم عـلى أن الإنسان يجب أن يكـون شيئـاً واحـداً مـوصـوفـاً بجميـع العلوم وبجميـع الإدراكـات ، وبجميع القُدَر ، وأن يكون هو بعينه فاعـلاً لجميع الأفعـال . وذلك يبـطل هذا الذي ذكرتم .

الوجه الثاني في الجواب : إن بتقدير أن يكـون الأمر كـما ذكرتم ، إلا أنـه يلزم أن يكـون كل واحـد من تلك الأجزاء مستقـلاً بالتصـرف في ذلـك العضـو المخصوص[3] ولو كان الأمر كـذلك ، لـوجب أن لا يكون اشتغـال بعض تلك الأجزاء بفعله الخاص به ، مانعاً للجزء الآخر من فعله الخاص بـه . ومعلوم : أن هذا حاصـل . فإن الإنسـان إذا اشتغل بـالغضب ، امتنعت الشهوة عليـه ، وإذا اشتغل بالشهوة ، امتنع الغضب عليـه [وإذا اشتغل بـالفكر امتنـع كلاهمـا عليه[4]] .

---

(١) من (ل) .
(٢) وجهين [الأصل] .
(٣) في (طا ، ل) وضع الناسخ عبارات سهواً ومحلها في الفصل الرابع عشر .
(٤) من (م ، ط) .

والوجه الثالث في الجواب : إن هذا السؤال إنما يتم لو قلنا : إنه حصل مع كل جزء من أجزاء البدن : جزء من أجزاء النفس . حتى يقال : بأن كل واحد منها يحرك ذلك الجزء من غير احتياج إلى شيء من الآلات ، فحينئذ تكون نسبة النفس إلى جميع الأعمال على السوية . ومعلوم أن ذلك [باطل[1]] وإلا لزم أن تكون جميع الأعضاء متساوية في كونها عضواً واحداً رئيساً ، مستقلاً بقبول قوة الحياة . ومعلوم : أنه ليس كذلك . لأن القلب والدماغ أقوى في تعلق النفس بها من سائر الأعضاء . فثبت بهذه البيانات : أنه لا يجوز أن تكون النفس جسماً سارياً في البدن .

وأما القسم الثالث : وهو أن يقال : النفس جسم مغاير للبدن وغير داخل فيه ، فهذا بعيد عن العقل ، ولم يقل به أحد . ولما بطلت الأقسام الثلاثة بقي القسم الرابع ، وهو أن النفس جوهر مجرد عن الجسمية وعلائقها ، وأن نسبته إلى جميع الأجزاء على السوية ، فلم يكن اشتغاله باستعمال بعض الأجزاء ، أشق عليه من استعمال سائر الأعضاء [وهو المطلوب[2]] .

الحجة العاشرة : لو كانت النفس هذا البدن ، أو عضواً من أعضاء هذا البدن ، لامتنع الحشر والنشر والثواب والعقاب ، ولو كان الأمر كذلك ، لكان الإنسان أخس الحيوانات[3] ولكان تكوينه وإيجاده عبثاً محضاً . وهذه اللوازم باطلة ، فكان القول بأن النفس عين هذا البدن ، أو عضو من أعضائه : باطلاً . فنفتقر في تقرير هذا الدليل إلى [تقرير[4]] مقدمات .

المقدمة الأولى : في بيان أن النفس ، لو كانت عبارة عن هذا البدن ، أو عن عضو من أعضائه ، لكان القول بالبعث والقيامة باطلاً . فتقريره : إنا نشاهد أن هذا البدن مع جميع أعضائه وأجزائه يتفرق ويتمزق ، ويصير فانياً

---

(١) سقط (م) ، (ط) .
(٢) سقط (م) ، (ط) .
(٣) من جميع الموجودات (م) .
(٤) سقط (ل) .

بالكلية . والشيء إذا فني وعدم فإعادته بعينه بعد فنائه : محال في بديهة العقل .
فإن قالوا : لم لا يجوز أن يقال : الإنسان عبارة عن أجزاء مخصوصة ، فإذا مات الإنسان وتفرقت [تلك الأجزاء[1]] والأعضاء ، فالزائل إنما هو الصفات والأعراض ، وأما تلك الأجزاء فهي بأعيانها باقية . فلا جرم كان ذلك الإنسان باقياً بعينه . فإذا عادت تلك الأعراض إليه ، فإن هذا الإنسان الموجود في هذه الحالة ، هو عين الإنسان الذي كان موجوداً قبل ذلك . فنقول : هذا باطل ، لأن بتقدير أن يكون الإنسان عبارة عن جسم مخصوص ، فإنه يمتنع أن يقال : ذلك الإنسان عبارة عن مجرد تلك الأجسام ، لأن تلك الأجسام ، قد كانت موجودة قبل أن تركبت واتصفت بتلك الصفات ، وما كان هذا الإنسان موجوداً . وإذا مات ذلك الإنسان بعد حياته ، وتفرقت تلك الأجزاء . فتلك الأجزاء باقية ، مع أن ذلك الإنسان غير باق . فعلمنا : أن بتقدير أن يكون الإنسان جسماً ، فإنه لا يكون الإنسان المخصوص عبارة عن مجرد الجسمية ، بل يجب أن يكون عبارة عن جسم موصوف بصفات مخصوصة . وهي : العلم والقدرة والحياة . وإذا كان الإنسان عبارة عن مجموع تلك الذوات مع هذه الصفات ، فعند فناء هذه الصفات ، قد عدم أحد الأجزاء المعتبرة في تحقق هذا الإنسان ، من حيث إنه هذا الإنسان .

ولما ثبت بحكم بديهة العقل : أن إعادة المعدوم : محال ، ثبت : أن عود ذلك العرض الذي هو أحد أجزاء ماهية ذلك الإنسان : محال . فيلزم : أن يكون عود ذلك الإنسان بعينه محالاً . فثبت بما ذكرناه : أنه لو كان النفس عبارة عن هذا البدن ، أو عن عضو من أعضاء[2] هذا البدن لكان القول بالبعث والقيامة : باطلاً ، ولكان بقاء النفس بعد موت البدن : باطلاً . وهذا برهان قوي في إثبات هذا المطلوب .

وأما بيان المقدمة الثانية : وهي قولنا : لو كان القول بالبعث باطلاً ،

---

(١) سقط (طا ، ل) .
(٢) أعضائه لكان (م) .

وكان القول ببقاء النفس بعد موت[1] البدن باطلاً ، لكان الإنسان أخس من جميع الحيوانات . فالدليل عليه : أن الإنسان إنما يتميز عن سائر الحيوانات بقوة العقل والعقل يوجب الشقاءِ في اللذاتِ الجسمانية ، ويوجب السعادة في الكمالات العقلية ، المنتفع بها بعد الموت . والدليل عليه : أن العاقل يحمله عقله على التفكر في الماضي والحاضر والمستقبل .

أما التفكر في الماضي . فكل ما مضى من الأمور[2] المكروهة . فإذا تذكره ، وقع في قلبه حسرة شديدة ، بسبب حصولها في الماضي . وكل ما مضى من الأحوال الطيبة ، فإذا تذكره وقع في قلبه حسرة شديدة بسبب فوتها وزوالها .

وأما التفكر في الأحوال الحاضرة . فهذا إما أن يكون في خير أو شر . فإن كان في الخير ، فالعقل يوجب الغم من وجوه :

الأول : إنه يخاف زوالها فيحصل له ألم الخوف في الحال .

الثاني : إنه لا راحة إلا وفوقها مرتبة أخرى أعلى منها ، فإذا عرف العقل ذلك ، اشتاق إلى المرتبة القوية ، واستحقر المقدار الحاصل ، فيحصل الغم والألم .

الثالث : إن كل ما يحصل ، فإنه يزول الالتذاذ به ، وحصوله يقوي الرغبة في الأحوال المستقبلة . فهو يوجب الخوف الشديد ، والفزع التام . لأنه لا يعرف أنها تحصل على وفق المراد ، أو على خلاف المراد . مثبت بما ذكرناه : أن العقل يوجب حصول هذه الراحات الجسمانية ، منغصة مقرونة بالخوف والمكروه وألم القلب . وأما سائر الحيوانات ، فإنها لما كانت خالية عن العقل ، كان انتفاعها باللذات الجسدانية ، خالياً عن التنغيص الحاصل بسبب العقل ، فوجب أن يكون انتفاعها بهذه اللذات [الجسدانية[3]] أكمل من انتفاع الناس بها .

---

(١) الموت باطلاً (م) .
(٢) المدركات (م) .
(٣) سقط (ط) .

إذا ثبت هذا ، فنقول : إن كون العقل موجباً للكمال والسعادة ، إنما يحصل بعد الموت . فإذا كان الغرض هو أن النفس لا تبقى البتة بعد موت البدن ، لم يحصل من العقل منفعة فيما بعد الموت ، وقد بينا أنه من أقوى الأسباب الموجبة لتنغيص هذه اللذات الجسدانية ولتكديرها ، وإبطال الانتفاع بها . وحينئذ يظهر [عن هذا[1]] أنه لو لم تكن النفس باقية بعد موت البدن[2] لكان الإنسان أخس الحيوانات وأرذلها ، وأدناها قدراً وقيمة . فإن امتيازها عن غيرها ، ليس إلا بالعقل الذي لا فائدة فيه . إلا تنقيص [الخيرات[3]] وتنغيص اللذات والطيبات . ولما شهدت بديهة العقل بأن هذا اللازم باطل ، وأن الإنسان أشرف الحيوانات وأعلاها قدراً وقيمة ، بسبب حصول هذا العقل له ، وظهر أن العقل سبب نقصان الخيرات الجسمانية العاجلة ، وجب القطع بأن كمال العقل [إنما حصل[4]] وجلالته ورفعته ، إنما حصل بسبب أنه سبب لحصول الكمالات فيما بعد موت[5] البدن . وهذا يدل على أن النفس غير البدن ، وعلى أنها باقية بعد موت البدن .

وأما بيان المقدمة الثالثة : وهي قولنا : لو لم تكن النفس باقية بعد موت البدن ، لكان خلق الإنسان عبثاً . فالدليل عليه : أن هذا الإنسان إما أن يكون مخلوقاً للخير والمصلحة والراحة ، أو يكون مخلوقاً للضرر والبلاء ، أو لا يعتبر أحد هذين القسمين .

أما القسم الثاني ، فهو بعيد لما ثبت : أن الخير غالب ، والشر مغلوب .

وأما القسم الثالث ، فباطل . لأن هذا المعنى ، كان حاصلاً عند البقاء على العدم الأصلي . فلم يبق إلا أن الحق هو القسم الأول ، وهو أنه خلق للفوز بالجنة ، والراحة ، والحكمة ، والمصلحة . فنقول : محل الفوز بتلك

---

(١) من (م) .
(٢) الجسد (م) .
(٣) من (م) .
(٤) من (ل ، طا) .
(٥) الموت وهذا (م) ، (ل) .

الخيرات ، إما في هذه الحياة الجسمانية وإما بعدها . والأول باطل . لأن دار الدنيا ، دار البلاء والعناء والشقاء . وسيأتي تقرير هذه المقدمات في كتاب « الأخلاق » عند مذمة هذه الحياة الجسمانية على سبيل الاستقصاء . ولما بطل هذا القسم ، ثبت : أن المقصود من تكوين هذه النفوس البشرية : فوزها بالخيرات والسعادات فيما بعد موت البدن . وهذا يدل على أن النفس غير البدن ، وغير جملة أجزائه وأبعاضه ، وعلى أن النفس باقية بعد موت البدن . إما في السعادة والسلامة ، أو في الشقاوة [والعذاب .

وليكن ههنا

وليكن ههنا آخر كلامنا في إثبات النفس . والله أعلم[1]]

---

(١) من (ل ، طا) .

الفصل السابع
في
الدلائل السمعية على أن النفس غير البدن

اعلم : أن جماعة من الذين قلت بضاعتهم في العلوم الحقيقية ، أخذوا يشنعون بأن القول بأن النفس غير البدن : قول مخالف للكتاب والسنة . فوجب الجزم بإبطاله . فلهذا السبب أوردنا [هذا الفصل[1]] في هذا الكتاب[2] تنبيهاً على أن الكتاب والسنة مملوءان ، من الدلائل الدالة على هذا المطلوب . فنقول : أما الدلائل القرآنية فمن وجوه :

الحجة الأولى : إن القرآن دل على أن السعداء : أحياء بعد الموت ، وعلى أن الأشقياء أحياء بعد الموت . وذلك يدل على أن النفس غير البدن [وعلى أنها باقية بعد موت البدن[3]] .

أما بيان ذلك في حق السعداء : فهو قوله تعالى : ﴿ ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله : أمواتا . بل أحياء عند ربهم يرزقون ، فرحين بما آتاهم الله من فضله[4] ﴾ ووجه الاستدلال : أن العلم الضروري حاصل بأن هذا البدن

---

(١) سقط (ل) .
(٢) في هذا الباب (ل ، ط) .
(٣) سقط (طا ، ل) .
(٤) آل عمران ١٦٨ - ١٦٩ والتكملة من (طا ، ل) ويقول القرطبي في تفسيره : وصار قوم إلى أن هذا مجاز . والمعنى : أنهم في حكم الله مستحقون للتنعم في الجنة . وهو كما يقال :

بعد موته : ميت ، ولو جاز الشك في موته ، لجاز أن يقال : إن جميع الجمادات أحياء عاقلة ناطقة ، وذلك يوجب القول بالسفسطة وزوال العقل . فثبت بمقتضى بديهة العقل : أن بعد موت البدن ، يكون الجسد ميتاً . والله تعالى نص على أن ذلك الإنسان حي بعد هذا الموت ، وحينئذ نقول : الإنسان ليس بميت بعد موت البدن ، وأما البدن وجميع أجزائه فإنه ميت بعد موته ، ينتج من الشكل الثاني [أن الإنسان[1]] شيء مغاير للبدن ، ولجميع أجزائه وأبعاضه . وهذا كلام في غاية القوة .

وأما تقرير هذا المعنى في حق الأشقياء : فهو قوله تعالى : ﴿ النار يُعرضون عليها غدواً وعشياً[2] ﴾ وقوله : ﴿ أغرقوا فأدخلوا ناراً[3] ﴾ والمراد : أن شرح تعذيب أولئك الكفار والفساق وتعذيبهم ، لا يتم إلا إذا كانوا أحياء عقلاء يميزون بين العذاب وبين الراحة .

فهذا يقتضي كون أولئك الكفار والفساق أحياء بعد موت البدن ، وحينئذ يرجع القياس المنعقد من الشكل الثاني . وأيضاً : فالقرآن والأخبار ناطقة بحصول ثواب القبر تارة ، وبحصول عذاب القبر . وذلك يدل على أن المكلف حي بعد موت هذا البدن ، وهذا يدل على القطع[4] بأن المكلف شيء مغاير لهذا البدن .

= موت التقى حياة لا فناء لها   قد مات قوم ، وهم في الناس أحياء

فالمعنى : أنهم يرزقون الثناء الجميل » أ . هـ وعلى رأي القوم هذا : لا يكون نعيم في القبر . ويكون رأي الإمام الرازي غير ملزم إلا لمن يلزم نفسه به .

(١) سقط (ل) .

(٢) غافر ٤٦ وفي تفسير القرطبي : أن الفراء النحوي جعل في الآية تقديماً وتأخيراً . وعلى رأيه لا يكون عذاب في القبر . قال إن معنى الآية : ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب . النار يعرضون عليها غدوا وعشياً . والأحسن من رأيه : أن كلمة « النار » مجاز عن الشدائد التي أصابتهم في الحياة الدنيا ، وهي الأخذ بالسنين ونقص من الثمرات .

(٣) نوح ٢٥ وفي تفسير القرطبي : إن منكري عذاب القبر يقولون في تفسير الآية : « صاروا مستحقين دخول النار ، أو عرض عليهم أماكنهم من النار » .

(٤) أن القطع (ل) .

الحجة الثانية : وهي قريبة مما تقدم . إنا نرى جميع طوائف العالم ، وجميع الفرق متفقين على أنه إذا مات إنسان . فإن اعتقدوا فيه أنه كان حال الحياة ، موصوفاً بالصفات المحمودة : ذكروه بالرحمة والتعظيم ، فتارة يقولون : صلوات الله عليه . وتارة يقولون : رحمة الله عليه . وإن اعتقدوا فيه أنه كان [حال الحياة[1]] موصوفاً بالصفات المذمومة من الجهل والشرور والإيذاء : ذكروه باللعن والخزي والعذاب . ولو قدرنا أن الإنسان لم يبق حياً بعد موت البدن ، لكان هذا الكلام عبثاً باطلاً ، فإن من لا يكون حياً ، استحال اتصال الرحمة والروح والراحة إليه ، واستحال أيضاً إيصال الذم واللعن إليه . ولو كان الأمر كذلك ، لكان أهل المشرق والمغرب من الزمان الأقدم إلى هذا الزمان مطبقين على الفعل الباطل [والقول الفاسد ، وهذا بعيد . فإن إطباق الخلق العظيم على العلم الباطل[2]] غير ممكن . فهذا يدل على أن فطر النفوس وبدائه العقول شاهدة بأن الإنسان شيء آخر غير هذا البدن ، وأنه يبقى بعد موته حياً ، فإن كان سعيداً كان أهلاً للرحمة ، وإن كان شقياً كان أهلاً للعنة .

الحجة الثالثة : إنه جرت عادة العقلاء بأنهم يذهبون إلى المزارات المتبركة ويصلون ويصومون عندها ، ويدعون الله في بعض المهمات ، فيجدون آثار النفع ظاهرة ، ونتائج القبول لائحة .

يحكى أن أصحاب « أرسطاطاليس » كانوا كلما صعبت عليهم مسألة ، ذهبوا إلى قبره ، وبحثوا فيها ، فكانت تنكشف لهم تلك المسألة ، وقد يتفق أمثال هذا كثيراً ، عند قبور الأكابر من العلماء والزهاد [في زماننا[3]] ولولا أن تلك النفوس باقية بعد موت الأبدان ، وإلا لكانت تلك الاستعانة بالميت الخالي عن الحس والشعور [عبثاً[4]] وذلك باطل .

ومما يقوي هذا : هو أن الأحياء قد يصلون لأجل الأموات ، وقد يتصدقون لأجلهم . وقد يتفق كثيراً[5] : أن الحي إذا نام عند قبر بعض

---

(١) سقط (ط) .
(٢) سقط (م ، ط) .
(٣) من (م) .
(٤) من (م) .
(٥) هذا الاستدلال لا يليق بعقل المؤلف .

الأموات ، فإنه يراه في المنام ، وقد يدله على أمر مخصوص ، وقد يدله على دفين ، كان هذا الحي غافلاً عنه ، وقد ينبهه على بعض المهمات . وكل ذلك يدل على أن النفوس باقية بعد موت الأجساد ، وكل ما دل على أن النفس باقية بعد موت الجسد ، فإنه يكون دليلاً على أن النفس غير الجسد .

الحجة الرابعة : الآيات الدالة على أن الإنسان بعد موته يرجع إلى الله في السعادة والكرامة . قال تعالى : ﴿ يا أيتها النفس المطمئنة ، ارجعي إلى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي[1] ﴾ ولا شك أن المراد من هذه « النفس المطمئنة » : هو ذلك المكلف الذي حصل له اطمئنان ، بأنه يجب الإعراض عن الجسمانيات ، والإقبال على عالم المفارقات والروحانيات . ثم إنه تعالى قال لهذه النفس : ﴿ ارجعي إلى ربك راضية مرضية ﴾ وهذا الرجوع لا يحصل إلا بعد الموت ، ثم إنه تعالى وصفها حال الرجوع بهذه الصفات الثلاثة :

أولها : كونها مطمئنة في العلوم الحقة ، والأخلاق الفاضلة ، التي لا تزول بسبب زوال الجسد .

ثانياً : كونها راضية عن خالقها في جميع الأحوال .

وثالثها : كونها مرضية عند الله تعالى في جميع الاعتقادات والأخلاق . ثم لما وصفها الله تعالى بهذه الصفات قال لها : ﴿ فادخلي في عبادي ، وادخلي جنتي ﴾ .

وكل ذلك تصريح بأن الشيء الذي هو الإنسان في الحقيقة باقي ، حي ، عاقل فاهم بعد موت هذا البدن [وإذا ثبت هذا فنقول : الإنسان باقي ،

---

(1) الفجر ٢٧ - ٣٠ والتكملة من (ل ، ط) . وإلى ربك فيها تأويلان : ١ - إلى جسد صاحب النفس - وهذا يدل على أن النفس غير الجسد . ٢ - إلى ربك أي إلى الله تعالى - وهذا يدل على أن النفس هي الروح والجسد . وهو صحيح . والرجوع إلى الله في الآخرة ، أي ارجعي إلى ثواب ربك وكرامته . وادخلي في عبادي أي في الصالحين منهم ، وادخلي الجنة معهم .

حي ، عاقل ، فاهم بعد موت هذا البدن . والبدن[1]] ليس كذلك . وهذا يدل على أن الإنسان شيء مغاير لمجموع هذا البدن ، ولكل واحد من أجزائه وأقسامه .

ويقرب من هذه الآية قوله تعالى : ﴿ حتى إذا جاء أحدكم الموت ، توفته رسلنا . وهم لا يفرطون . ثم ردوا إلى الله . مولاهم الحق . ألا له الحكم وهو أسرع الحاكمين[2] ﴾ فحكم عليهم بعد موتهم : بأنهم ﴿ ردوا إلى الله . مولاهم الحق﴾ وذلك يقتضي بقاؤهم بعد موت البدن ، وعلى أنه تعالى يحاسبهم بعد موت البدن . وكل ذلك يدل على ما ذكرناه . فإن قالوا : فلم لا يجوز أن يكون المراد بهذا الخطاب : جزء [مخصوص[3]] من أجزاء البدن ؟ فنقول : فعلى هذا التقدير يكون المكلف المثاب والمعاقب والمخاطب والمعاتب ، ليس إلا ذلك الجزء ، فيكون الإنسان هو ذلك الجزء ، لا هذا البدن . ولا شيئاً من الأعضاء المحسوسة كالقلب والدماغ . ونحن لا نطلب إلا هذا القدر في هذا المقام[4] .

الحجة الخامسة : قوله تعالى : ﴿ ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين[5] ﴾ فذكر المراتب الخمسة في التغيرات الجسمانية . ثم قال في المرتبة السادسة منها ، وهي مرتبة تعلق الروح بالبدن : ﴿ ثم أنشأناه خلقاً آخر ﴾ [وهذا يدل على أن الروح ليس من عالم الأجسام ، وإلا لكان ذلك أيضاً تغيراً للجسم من حالة إلى حالة أخرى ، فكان من جنس المراتب الخمسة المتقدمة . وكما لم يقل في شيء منها : « ثم أنشأناه خلقاً آخر[6] »] وجب أن لا يذكر هذا

---

(١) من (ل ، طا) .
(٢) الأنعام ٦١ - ٦٢ والتكملة من (طا ، ل) وفي تفسير القرطبي : « ثم ردوا إلى الله » أي ردهم الله بالبعث للحساب » .
(٣) سقط (م) ، (ط) .
(٤) تقديم وتأخير في (ل) .
(٥) المؤمنون ١٢ .
(٦) من (م ، ط) . والإنشاء الآخر . قال فيه القرطبي : قيل هو نفخ الروح فيه بعد أن كان جماداً . وعن ابن عباس : خروجه إلى الدنيا . وعن مجاهد : كمال شبابه . والصحيح : أنه عام =

اللفظ في هذه المرتبة أيضاً . وحيث خص هذه المرتبة بهذا اللفظ ، دل ذلك على أن الروح ليس من جنس الأجسام .

الحجة السادسة : قوله[1] عليه السلام في بعض خطبه : « إذا حمل الميت على نعشه رفرفت روحه فوق النعش ، وتقول : يا أهلي ويا ولدي . لا تلعبن بكم الدنيا ، كما لعبت بي . جمعت المال من حله ومن غير حله[2] ثم خلفته لغيري . فالمهنأة له ، والتبعة علي . فاحذروا مثل ما حل بي » .

ووجه الاستدلال : أنه عليه السلام . حكم بأن الجسد الميت المحمول على النعش حال كونه كذلك ، ترفرف روحه فوق النعش ، وتقول : « يا أهلي ويا ولدي . لا تلعبن بكم الدنيا . ، كما لعبت بي » ومعلوم : أن الأهل والولد ، ما كانا إلا كذلك الإنسان . فلما قال الروح المترفرف هذا الكلام ، ثبت أن الإنسان [ما كان إلا ذلك الروح . ولما كان ذلك الروح باقياً ، وجب كون ذلك الإنسان[3]] باقياً حال ما كان الجسد ميتاً محمولاً على النعش . وذلك من أظهر الدلائل على أن الإنسان شيء مغاير لهذا الجسد ، ومغاير لجميع أبعاضه وأجزائه .

ويقرب من هذا الدليل : ما روي أنه عليه السلام ألقى جثث القتلى يوم بدر في وهدة ، ثم نادى بأعلى صوته ، وقال : « لقد وجدنا ما وعدنا ربنا : حقاً . فهل وجدتم ما وعدكم ربكم حقاً ؟ » فقيل له : يا رسول الله : أتخاطب الموتى[4] ؟ فقال : « إنهم أقوى سمعاً وفهماً منكم » وهذا يدل على أنهم فاهمون عاقلون مدركون ، حال كون تلك الأبدان ميتة متمزقة متفرقة . والحي مغاير لما

= في هذا وفي غيره من النطق والإدراك وحسن المحاولة وتحصيل المعقولات إلى أن يموت .

(1) قوله عليه السلام حديث آحاد . وإن كان صحيحاً فإنه على حكاية الحال . أي لو فرض ولو قدر أن ينطق الميت في هذه الحال ، لنطق بما معناه هذا .

(2) في (ل) : « ومن غير حله . فالمهنأة لغيري . . . إلخ » .

(3) سقط (ط) .

(4) الحديث آحاد .

هو غير حي . فوجب أن يكون الإنسان مغايراً لهذه الجثث ولجميع أجزائها وأقسامها .

الحجة السابعة : كل خبر ورد في بيان أن أهل الطاعات وصلوا إلى الخيرات والراحات . وأن أهل المعاصي وصلوا إلى العذاب [والبلاء[1]] فهو بعينه يدل على أن النفس غير البدن ، وعلى أنها لا تموت بموت البدن ، وعلى أنها تبقى مدركة عاقلة فاهمة بعد موت البدن . وذلك لأنا نشاهد هذه الأبدان متفرقة متمزقة ، خالية عن الحس والإدراك والشعور . فالقول بإثبات الحس والمعرفة والإدراك لها ، مكابرة في الضروريات . ثم إن هذه النصوص دالة على أن أولئك الناس ، واصلون إما إلى الخيرات والسعادات وإما إلى الشرور والآفات . والعلم الضروري حاصل بأن الحي العاقل [الفاهم[2]] مغاير لما ليس كذلك . وهذا يفيد القطع بأن النفس غير البدن ، وعلى أنها باقية بعد موت البدن . ولما كانت الآيات والأخبار الدالة على وصول السعداء إلى منازل الخيرات ، ووصول الأشقياء إلى دركات الآفات ، خارجة عن العد والإحصاء ، لا جرم كانت الدلائل السمعية الدالة على أن النفس غير البدن ، وغير عضو من هذه الأعضاء خارجة عن العد والإحصاء [والله أعلم[3]] .

الحجة الثامنة : إن الدلائل النقلية[4] والشواهد العقلية ، متطابقة متوافقة على إضافة جميع الأعضاء والأجزاء البدنية إلى الإنسان ، بلام التمليك . وهذا يقتضي كون الإنسان مغايراً ، لجميع الأعضاء والأجزاء . فنفتقر ههنا إلى تقرير ثلاثة مقامات[5] :

أحدها : إن الدلائل النقلية تدل على ما ذكرناه .

وثانيها : إن الشواهد العقلية تدل على ما ذكرناه .

---

(٢) من (ل) .
(٣) سقط (م) ، (ط) .
(٤) اليقينية (ط) .
(٥) في الأصل : أشياء .

وثالثها : إنه لما كان الأمر كذلك ، وجب كون النفس مغايرة للبدن ، ولجميع هذه الأعضاء .

أما المقام الأول : فيدل عليه وجوه :

الأول : قوله تعالى : ﴿ كتب في قلوبهم : الإيمان[1] ﴾ فأضاف القلب إليهم ، لأن قوله « قلوبهم » يجري مجرى قولهم : دورهم وقصورهم ودوابهم .

والثاني : قوله تعالى : ﴿ لهم قلوب ، لا يفقهون بها . ولهم أعين ، لا يبصرون بها . ولهم آذان ، لا يسمعون بها[2] ﴾ والاستدلال بهذه الآية من وجهين :

الأول : إنه أضاف القلوب والأعين والآذان إليهم ، كما يضاف المملوك إلى المالك .

الثاني : إنه تعالى : بين أن القلوب لا تفقه ، وإنما يفقه الإنسان بالقلب ، فيكون القلب كالآلة له في هذا الفهم ، وأن الأعين والآذان لا تبصر ولا تسمع ، وإنما يبصر الإنسان ويسمع بعينه وأذنه . وهذا تصريح بما ذكرناه .

والثالث : إن الله تعالى قال : ﴿ كلا ، بَلْ ران على قلوبهم[3] ﴾ فأضاف القلب إليهم .

وإذا وقفت على هذا البيان أمكنك أن تجد آيات كثيرة دالة على هذا المطلوب .

وأما المقام الثاني : وهو بيان أن الشواهد العقلية تدل على ما ذكرناه : فذلك لأن فطرة كل أحد ، وبديهة عقله : تحكم بصحة قوله : إن رأسي كذا ،

---

(١) المجادلة ٢٢ وتشبيه المؤلف في غير موضعه لأن الدور تستقل عن صاحبها . والقلب إذا استقل عن الجسد : مات وإضافة العضو إلى الإنسان لا تدل على أن العضو مستقل بنفسه وله روح ونفس ، كما للإنسان . والكتابة هنا ليست على حقيقتها . بل هي مجاز ، وكذلك إضافة القلب إليهم مجاز ، بمعنى : أثبت . اي هم بمنزلة من ثبت على الإيمان .

(٢) الأعراف ١٧٩ والتكملة من (ل) . وفي تفسير القرطبي : أنهم صاروا بمنزلة من لا يفقه .

(٣) المطففون ١٤ ، والران : هو الذنب على الذنب ، حتى يسود القلب .

وقلبي كذا ، ودماغي كذا [وأذني كذا وسمعي كذا ، وبصري كذا وكذا[1]] وكل من نازع في صحة هذه الإضافة فقد نازع في أظهر العلوم وأكملها وأجلاها .

وأما المقام الثالث : وهو أن هذا يدل على أن النفس غير البدن ، وغير كل واحد من هذه الأعضاء :

فالدليل عليه : إن هذه الإضافة صحيحة بمقتضى القرآن ، والخبر ، وبمقتضى بديهة العقل . وأما إضافة الشيء إلى نفسه فإنها باطلة بمقتضى بديهة العقل . ويلزم من مجموع هاتين المقدمتين : أن الشيء الذي أضيفت كل هذه الأعضاء إليه ، إضافة الملكية ، يكون مغايراً لها ، وذلك يقتضي أن تكون النفس مغايرة للبدن ومغايرة لجميع أعضائه وأقسامه .

فإن قيل : فهذا أيضاً وارد عليكم ، لأنه يصح[2] أن يقال : روحي ونفسي وذاتي وحقيقتي ، وهذا يقتضي أن تكون [نفسه[3]] مغايرة لنفسه ، وأن تكون ذاته مغايرة لذاته . وإنه محال .

والجواب : أما قوله : « نفسي » : فهذا يقتضي حصول التغاير بين المضاف والمضاف إليه ، فحملنا المضاف على البدن ، وحملنا المضاف إليه على تلك الذات المخصوصة ، المشار إليها بقوله : « أنا » وحينئذ تصح هذه الإضافة .

وأما قوله : « روحي » فيحمل الروح على هذه البخارات المخصوصة ، إما في القلب ، وإما في الدماغ . وحينئذ تصح الإضافة ، وأما قوله : « ذاتي وحقيقتي » فنقول : لا شك أن الذوات والحقائق متشاركة بأسرها في كونها ذوات وحقائق ، ومتخالفة بكون كل واحدة منها تلك الحقيقة المخصوصة ، وما به

---

(١) سقط (م) ، (ط) .
(٢) لا يصح (م) .
(٣) سقط (ل) .

المشاركة غير ما به المخالفة ، فقد حصلت المغايرة من هذا الوجه ، فلا جرم كفت هذه المغايرة في صحة هذه الإضافة .

أما لو كانت النفس عبارة عن مجموع هذا البدن ، أو عن عضو مخصوص ، فحينئذ كانت تلك النفس عين[1] ذلك البدن ، وذلك البدن عين تلك النفس ، فكان قوله « بدني وقلبي » يوجب إضافة الشيء إلى نفسه بالاعتبار الواحد . وذلك محال . فظهر الفرق [بين البابين . والله أعلم[2]] .

---

(١) غير (ط) .
(٢) من (طا ، ل) .
ولاحظ : في المخطوطات بعد هذا : « الحجة التاسعة في بيان أن النفس ليست جسماً . . . إلخ » .

المقالة الثالثة
في
صفات النفوس البشرية

الفصل الأول
في
أن النفوس هل هي
متحدة في الحقيقة والماهية أم لا؟

لقد عظم اختلاف الناس في هذا الباب :

فذهب جمع عظيم من قدماء الفلاسفة : إلى أن النفوس الإنسانية والحيوانية : متساوية في تمام الماهية ، وأن اختلاف أفعالها وإدراكاتها [إنما حصل[1]] بسبب اختلاف آلاتها وأدواتها ، فلو كان دماغ سائر الحيوانات مساوياً لدماغ الإنسان ، لكانت نفوس سائر الحيوانات مساوية للنفوس الإنسانية في التعقلات والتفكرات ، ولو كان لسان سائر الحيوانات ، مساوياً للسان الإنسان . لكان مساوياً له في قوة النطق . فهذا مذهب قال به بعض الناس .

وأما الشيخ [الرئيس[2]] « أبو علي بن سينا » : فإنه زعم أن نفوس سائر الحيوانات قوى جسمانية ، وليست جواهر مجردة . وأما النفوس الناطقة البشرية فإنها جواهر مجردة في ذواتها . ثم زعم : أنها بأسرها متساوية في تمام الماهية والحقيقة ، ولما شاهدنا اختلاف الناس في الذكاء والبلادة ، والأخلاق الفاضلة والمذمومة . زعم[3] : أن ذلك الاختلاف إنما حصل بسبب اختلاف الأمزجة البدنية . فمن كان صفراوي المزاج ، كان الفرح وحسن الأخلاق غالباً

---

(١) سقط (م) .
(٢) سقط (م) .
(٣) من (ل) .

عليه . ومن كان بلغمي المزاج ، كانت آثاره شبيهة بأحوال السوداء .

ولما ثبت في باب المزاج : أن مراتب الأمزجة مختلفة ، وغير متناهية ، لا جرم كانت مراتب اختلاف النفوس في قوة الإدراك [وقوة الحركة[1]] غير متناهية .

والطائفة الثالثة : زعموا : أن النفس البشرية جنس تحته أنواع مختلفة بالماهية ، وتحت كل نوع أشخاص متساوية بالماهية ، وكل نوع من تلك الأنواع ، فهو كالنتيجة من روح معين من أرواح الكواكب ، فنوع منها حرة كريمة فاضلة ، قوية في الفهم والأفعال الجميلة ، ونوع آخر منها نذلة شريرة بليدة . وذلك الروح الكوكبي الذي هو المبدأ لذلك النوع ، هو المسمى في اصطلاحات قدماء الفلاسفة : بالطباع التام . وإنما سموه بهذا الإسم ، لأن المعلول لا بد وأن يكون من جنس العلة . وشبيهاً بها . فكل صفة وخصلة ، حصلت لذلك النوع المعين من النفوس البشرية ، فهي إنما حصلت بتأثير ذلك الروح الفلكي ، ولا شك أن تلك الخواص والصفات في ذلك الروح الفلكي ، أكمل منها في تلك النفوس . فلهذا السبب سموا تلك الأصول[2] بالطباع التام . وهذه النفوس كالأولاد لذلك الروح ، وهو كالأب لهذه النفوس . وكما أن الأب له شفقة ومحبة على أولاده ، فكذلك لذلك الروح مزيد معونة في تربية ذلك النوع من النفوس . فإن كان ذلك الطباع التام من الأرواح الفاضلة الكريمة الخيرة العاقلة ، ظهرت تلك الآثار في هذه النفوس . وإن كانت بالضد كان [أحوال تلك النفوس على وفق أحوال ذلك الأب . وأيضاً : فتلك النفوس لما كانت[3]] من نوع واحد ، لا جرم حصل بينها نوع مجانسة ومشاكلة ، وحصل بينها لهذا السبب مزيد محبة ومودة .

ولهذا السبب قد يتفق بين شخصين أجنبيين من المحبة ما لا يزاد عليها .

---

(١) سقط (ل) .
(٢) النفوس المسماة بالطباع التام (م) .
(٣) سقط (م ، ط) .

وقد يتفق بين آخرين من النفرة والبغضة ما لا يـزاد عليها ، والأظهـر : أن هذا المذهب هو الذي كان يذهب إليه صاحب الوحي والشـريعة ﷺ ، حيث قـال : « الأرواح جنود مجندة ، فما تعارف منهـا ائتلف ، وما تنـاكر منهـا اختلف » وقال أيضاً : « الناس معـادن ، كمعادن الـذهب والفضة » وهـذا [المذهب[1]] هـو المختار عندنا .

والطائفة الرابعة : قالوا : النفوس البشرية ، وإن كان قد يوجـد فيها مـا يكون بعضها أشـد مشاكلة للبعض في العلوم والأخـلاق ، إلا أن تلك المشابهـة والمشـاكلة واقعة في الصفـات لكن المشاكلة في الصفـات لا تدل عـلى المماثلة في الماهية ، فكل واحد من جواهر النفوس [البشريـة[2]] مخالف بـالماهيـة والذات المخصوصة لسائر النفوس ، وإن كانت متساوية في الصفات .

فهذا شرح هذه المذاهب في هذا الباب :

أمـا القائلون بتمـاثل النفـوس في تمام المـاهية . فقـد احتجوا عـلى صحـة قولهم : بأن قالوا : لا شك أن النفوس الناطقة متساوية في كـونها نفوسـاً ناطقـة بشـرية . وبعـد حصول الاستـواء في هذا المفهـوم . إما أن يقـال : إنها مختلفـة بـاعتبار آخـر ، وإما أن لا تكـون كذلـك . والأول باطـل . وإلا لكـان مـا بـه المشـاركة غـير ما بـه المخالفـة ، فحينئذ يلزم كـون كل واحـدة من تلك النفوس مركبة من جزءين ، وذلك على النفوس التي هي [جـواهر[3]] مجـردة : محال . ولما بطل هذا القسم ، بقي الثاني . وهو أن النفوس الناطقة البشـرية ، كـما أنها متساوية في هذا المعنى ، فهي متساوية في تمام الماهية .

وإذا ثبت هذا ، فحينئذ يجب أن يكون مجال اختلاف النفوس في إدراكاتها وأفعالها ، على اختلاف الأمزجة .

---

(١) من (م) .
(٢) سقط (ل ، طا) .
(٣) سقط (ط) .

هذا هو الوجه الذي تكلفناه للقوم . وإن كنا ما رأينا للشيخ البتة ، في هذا الباب : كلاماً .

واعلم أن هذه الحجة ضعيفة جداً من وجوه :

الأول : إن المراد من كونها نفوساً : كونها مدبرة لهذه الأبدان , والمراد من كونها ناطقة : كونها قابلة للعلوم الكلية ، والإدراكات المجردة العقلية . وهذا يقتضي اشتراك هذه النفوس في كونها مدبرة للأبدان [وفي كونها[1]] قابلة للعلوم . وقد ثبت : أنه لا يمتنع في العقول أن تكون الماهيات البسيطة المختلفة بحسب ذواتها المخصوصة ، تكون متساوية في بعض الآثار واللوازم . وعلى هذا التقدير فقد سقطت هذه الحجة .

السؤال الثاني : إن كونها مدبرة للأبدان ، وكونها قادرة على تدبير الأبدان : أحكام . إنما تحصل بعد تمام الماهية ، لأنه ما لم تتم ذاته ، امتنع أن يصير موصوفاً بالقدرة على تدبير الأبدان ، وامتنع أن يصير موصوفاً بكونه قابلاً للعلوم الكلية ، والمعارف القدسية . فثبت بهذا البرهان : أن هذه المعاني : أمور خارجة عن الماهية ، وغير مقومة لها ، ولا داخلة فيها . وإذا كان كذلك ، لم يلزم من وقوع المشاركة فيها حصول المشاركة في جزء من الأجزاء المقومة للماهية .

السؤال الثالث : هب أن هذا يقتضي وقوع التركب في هذه الماهية ، إلا أن هذا النوع من التركب لا يقتضي الجسمية . ألا ترى أن السواد والبياض يتشاركان في اللونية ، ويتخالفان في بعض أجزاء الماهية ، فوجب أن تكون ماهية البياض والسواد مركبتين من الجنس والفصل ، ومع ذلك ، فلم يلزم من حصول هذا النوع من التركب ، كونها جسمين : فكذا ههنا . فثبت : أن هذه الحجة : ضعيفة [باطلة[2]] .

---

(١) من (ط) .
(٢) سقط (طا ٢ ، ر ل) .

وأما القائلون باختلاف جواهر النفوس . فقد احتجوا عليه بوجوه اعتبارية قوية .

الحجة الأولى : إن الإنسان الواحد قد ينتقل من المزاج الحار ، إلى المزاج البارد ، وكذا القول في الرطب واليابس ، وأما قوة الإدراك ، وقوة الأخلاق ، فهي باقية بحالها من أول العمر إلى آخره ، من غير تفاوت أصلاً ، مثل إنسان صفراوي المزاج استولى عليه [الحمى البلغمية أو الاستسقاء أو الفالج . ومثل انسان بلغمي المزاج استولى عليه[1]] حمى الغب والسرسام الحار ، فإن كل واحد من هؤلاء ؛ يبقى على المقدار الأول الذي كان له من الإدراك والخلق ، ولو كان الاختلاف الحاصل في قوة الإدراك والفعل ، معللاً باختلاف الأمزجة ، لوجب أن يحصل اختلاف حال الإدراك والخلق ، عند اختلاف [أحوال[2]] الأمزجة . ولما لم يكن الأمر كذلك ، علمنا : أن ذلك ليس لأجل الأمزجة ، بل لاختلاف ماهيات النفوس .

الحجة الثانية : إنا نرى إنسانين يختلفان في التركيب البدني ، والتأليف المزاجي جداً ، مع أنهما يتشابهان في قوة الإدراك[3] والخلق جداً . ولما رأينا : أن المساواة في المزاج ، قد تنفك عن المساواة في الأحوال النفسانية ، والاختلاف في المزاج قد ينفك عن الاختلاف في الأحوال النفسانية ، علمنا : أن كل واحد من هذين البابين : أصل بنفسه ، ولا تعلق لأحدهما بالآخر .

الحجة الثالثة : إن الأعضاء البدنية آلات للنفوس في الأعمال المختلفة ، وكون الآلة صالحة لا يقتضي حصول ملكة تلك الأفعال في ذوات الفاعلين [ألا ترى[4]] أن « النجار » إذا كان « قدومه » شديد الصلاحية للنحت ، وكان « منشاره » شديد الصلاحية للنشر ، وكانت « مثقبته » شديدة الصلاحية

---

(١) سقط (م ٢ ، ط) .
(٢) من (ل) .
(٣) الإدراك جداً (ل) .
(٤) سقط (طا ، ل) .

للمثقب . فإن كون هذه الآلات صالحة لهذه الأعمال ، لا يوجب حصول ملكات هذه الأعمال في ذات النجار . فثبت بما ذكرنا : أن اختلاف نفوس الناس في الرغبة والنفرة في بعض الأشياء دون البعض ، لا يمكن أن يكون لأجل اختلاف الأمزجة البدنية والأعضاء الآلية فوجب أن يكون ذلك الاختلاف في جواهرها وماهياتها .

ولا يمكن أن يقال : إن تلك الرغبة والنفرة ، إنما حصلت لأجل تعليم المعلمين ، وإرشاد الأساتذة ، ومجالسة الأقران ، ومخالطة الأصحاب . وذلك لأنا نشاهد كثيراً : أن الأمر يقع في هذه الأحوال بالضد ، فقد يكون الإنسان بحيث يكون أبواه من أهل الشر والفساد والدعارة ، ويتربى فيها بينهم ويخالط تلك الطوائف ، ولا يلقى أحداً من أهل الخير ، ثم إنه في أول النشوء يميل إلى الخير والطاعة ، ويظهر منه أعمال عجيبة من أعمال الخير والفهم . وقد يكون بالضد منه . واعتبر ذلك بنوح عليه السلام وولده ، وإبراهيم عليه السلام ووالده . وإذا كان هذا المعنى مشاهداً ، علمنا : أن حصول هذه الأحوال لا تمكن إحالته إلى هذا السبب .

الحجة الرابعة : إنا نرى الصبيان الصغار يختلفون في الأخلاق والأفعال ، فقد يكون الواحد منهم رحيباً حبيباً سخياً مطيعاً ، سلس القياد . ومنهم من يكون شريراً بخيلاً ، نماماً ، شرهاً ، وقحاً ، شكس الأخلاق . والسبب لهذه الأحوال المختلفة : إما جواهر النفوس ، وإما اختلاف أمزجة الأبدان . وإما الأسباب الخارجية ، وهي التعلم من المعلمين [والاستفادة[1]] من القرناء والشركاء . والقسمان الأخيران باطلان ، فبقي الأول . وهو المطلوب .

وإنما قلنا إنه لا يمكن أن يكون ذلك بسبب الأمزجة المختلفة ، وذلك لأن الفاعل هو النفس ، والأعضاء المختلفة البدنية آلات للنفس في الفعل ، والآلة منفعلة قابلة . والمنفعل القابل من حيث هو كذلك ، لا يوجب تغير حال الفاعل . نعم ربما ظن أن الآلة المعينة إذا كانت لا تصلح إلا للعمل الواحد ،

---

(١) من (م) .

فالفاعل الذي لا يجد إلا تلك الآلة ، لا بد وأن يبقى مواظباً على ذلك الفعل ، وتكرر ذلك الفعل يوجب حصول الملكة الراسخة لذلك الفاعل ، إلا أن هذا الخيال إنما يحصل بعد المواظبة على ذلك الفعل زماناً طويلاً . أما الصبيان فإنهم أول ما يشرعون [في الفعل . يشرعون[1]] على هذه الوجوه المختلفة ، فامتنع أن تكون تلك الأخلاق ، بسبب اختلاف الأمزجة والأبدان . وإنما قلنا : إنه لا يمكن أن يكون ذلك الاختلاف بسبب القرناء والمعلمين ، لأن الصبيان لم توجد في حقهم هذه الأحوال . ولما ظهر فساد هذين القسمين ، بقي القسم الأول وهو أن يكون ذلك الاختلاف ، لأجل اختلاف جواهر النفوس . وهو المطلوب .

الحجة الخامسة : إنا نرى أن النفوس تختلف في أحوال كثيرة ، ولا يمكن تعليل ذلك الاختلاف ، باختلاف الأمزجة مثل : إن بعض النفوس قد تقوى على تحصيل علم دقيق غامض ، وتعجز عن تحصيل علم سهل ، كالنحو والتصريف ، بل قد يختلف حال الفهم في مسائل العلم الواحد ، فقد يسهل تعلم الباب الواحد من علم ، ويصعب تعلم الباب الثاني . ومن تأمل في أحوال الناس ، عرف أن الأمر كذلك . والنفس هي الأصل ، والبدن محل تصرفها ، ومنزل عملها . وإحالة هذه الأحوال المختلفة على المبدأ الأصلي ، أولى من إحالتها على اختلاف الآلات والأدوات ، لا سيما والعلم الضروري حاصل بأنه يبعد أن يقال : السبب في كون الإنسان بحيث يفهم المنطق ، أسهل ، والإلهي أصعب : هو وقوع التفاوت في الأمزجة .

الحجة السادسة : إنا نرى الاختلاف العظيم في الحيوان الذي ليس بناطق ، فبعضها آنسة نافعة كالأنعام والخيل والبغال والحمير ، وبعضها مفسدة مؤذية كالأسد والنمر والذئب ، وبعضها ذو مكر وخداع كالقرد والثعلب [وبعضها يحب الانفراد كالذئب والأسد[2]] وبعضها يحب الاجتماع كالخيل والبقر والغنم ، وبعضها يجمع الغذاء ويدخره لنفسه كالنمل والنحل ، وبعضها

---

(١) سقط (م) .
(٢) سقط (طا ، ل) .

يحصل الغذاء يوماً فيوماً [كالحمام[1]] وبعضها يسرق ما لا ينتفع به ويخبئه كالعقعق فإنه يسرق الفصوص والخواتيم والدنانير ويخبئها . وكذلك أحوال الناس مختلفة في هذه الصفات . ففي الناس من يكون كريماً كثير النفع ، وبعضهم يكون مؤذياً والمؤذي قد يقبل الرياضة سريعاً ، وقد لا يقبل إلا قليلاً ، وقد يكون بحيث لا يقبل الرياضة لا بالكثير ولا بالقليل ، وقد يكون كثير المكر والخداع ، وقد يكون محباً للخلوة والانفراد ، وقد يكون محباً للمخالطة والاجتماع ، ونرى الاختلاف في هذه الأحوال باقياً من أول العمر إلى آخره [وقد رأيت كثيراً : الأخوين كانا يتباغضان من غير سبب أصلاً ، ويبقيا على تلك الحالة إلى آخر العمر[2]] واستقراء هذه الأحوال يدل على أن اختلاف الصفات النفسانية قد يكون من مقتضيات جواهر النفوس . وذلك يدل على أنها قد تكون مختلفة . بحسب الماهية . فهذا جملة ما نذكره في [تقرير[3]] هذا المطلوب . [والله أعلم[4]] .

---

(١) سقط (ل) .
(٢) من (طا ، ل) .
(٣) من (ل) .
(٤) سقط (م ، ط) .

الفصل الثاني
في
ذكر جملة الأسباب
الموجبة لاختلاف النفوس في الصفات

اعلم : أنها على نوعين[1] :

أحدها : السبب الذاتي الجوهري ، وهو الذي ذكرناه من أن النفوس تكون مختلفة في الماهيات والذوات .

والنوع الثاني : الأمور الخارجة عن الذات والجوهر ، وهي أربعة أمور :

الأول : اختلاف طوالع مسقط الماء وظهور الطوالع .

والثاني : اختلاف أحوال الكواكب المسامتة لتلك البلدة والتربة . فإن البلدة التي يمر على سمت رؤوس أهلها : كوكب سعد ، تكون أحوالهم حسنة فاضلة ، والتي يمر على سمت رؤوسهم كوكب نحس تكون أحوالهم مذمومة .

الثالث : اختلاف أحوال الأسباب الستة الموجودة في تلك البلدة ، ومن جملتها كيفية حال الرضاع .

والرابع : اختلاف أمزجة الأعضاء ، واختلاف أحوال الأعضاء الآلية في هيآتها وتركيباتها يوجب اختلاف أحوال الصفات والأفعال .

قال « جالينوس » في تفسيره لكتاب « بقراط » في الأخلاط : « إن فعل

---

(1) قسمين : الأصل .

مزاج الأخلاط في النفس ، مساوي لفعل اختلاف النفس[1] » وتفسيره : إن من كان الغالب عليه هو المزاج الصفراوي ، فإنه يغضب كثيراً وأيضاً : إذا غضب مراراً كثيرة ، غضباً شديداً ، فإنه يجتمع في بدنه شيئاً كثيراً من الصفراء . وهذا يدل على أن النفس والبدن ، كل واحد منهما مؤثر في الآخر .

واعلم : أن الحكماء بينوا في كتب الأخلاق : أن القوى الأصلية النفسانية : ثلاثة . أشرفها : القوة النطقية الدماغية ، وأوسطها القوة الغضبية القلبية ، وأدونها القوة الشهوانية الكبدية وجميع الأخلاق والصفات إنما تتشعب من هذه الثلاثة .

[ونحن نشير إلى بعض أنواع الاختلافات الواقعة في كل واحدة من هذه الثلاثة[2]] ونذكر منها ما يصلح أن يكون سبباً مزاجياً . فنقول : أما القوة الإدراكية فعلى قسمين : أحدهما كالأصل . والثاني كالفرع . وهو العلوم المكتسبة .

أما الأول : وهو العقل ، فمراتب الناس فيه مختلفة بالقوة والضعف والكثرة والقلة . وهو ظاهر .

وأما العلوم المكتسبة . فهي قسمان .

أحدهما : العلم بأنواع العلوم العقلية والنقلية .

والثاني : العلم بإصلاح أمر المعاش ، والإنسان قد يكون كاملاً فيهما . وهو نادر ، وقد يكون ناقصاً فيهما ، وقد يكون كاملاً في تحصيل العلوم ، إلا أنه يكون ناقصاً في علم إصلاح المعيشة ، وقد يكون بالضد منه .

فأما مراتب العلوم النظرية : فهي كثيرة من وجوه :

الأول : إن الإنسان قد يكون قادراً كاملاً في جميع أنواع العلوم ، وهو نادر جداً ، وقد يكون مقصراً في الكل ، وهو غالب جداً ، وقد يكون كاملاً في

---

(١) اختلاف النفس (م) أخلاط النفس في الأخلاط (ل) .
(٢) من (طا ، ل) .

البعض، ناقصاً في البواقي، وهذا أيضاً مختلف الحال. فقد يكون الإنسان كامل القدرة على تحصيل نوع دقيق غامض من العلوم، وقد يكون عاجزاً عن تحصيل نوع آخر [خسيس ضعيف(١)] وقد رأيت أقواماً كانوا أقوياء في المنطق والهندسة، فلما خاضوا في النحو والتصريف ضعفت عقولهم، وتبدلت أذهانهم، بل قد رأيت جماعة كانوا أقوياء في الهندسة وضعفاء في الحساب، مع شدة القرب بينهما.

والنوع الثاني من الاختلاف في هذا الباب: أن فيهم من يكون السريع الحفظ بطيء النسيان. وهذا هو القسم الأشرف. وفيهم من يكون بطيء الحفظ سريع النسيان، وهو القسم الأخس، ومنهم من يكون سريع الحفظ سريع النسيان، أو بطيء الحفظ بطيء النسيان. وهذان القسمان متوسطان.

والنوع الثالث: الاختلاف الحاصل بحسب الفهم. فإن الإنسان إما أن يفهم الشيء فهماً صحيحاً. وإما أن لا يكون كذلك. أما الذي يفهم فهماً صحيحاً. فيعتبر حاله من وجهين:

أحدهما: أن هذا الفاهم قد يقدر على الاستنباط، وقد لا يقدر. والقادر على الاستنباط قد يقدر عليه في الأشياء العالية، وقد يقدر عليه في الفروع الخسيسة الضعيفة.

وثانيهما: أن الإنسان قد يكون بحيث إذا علمته مسألة تعلمها سريعاً، إلا أن تلك المسألة التي تعلمها، إذا اختلطت بالكلمات الأجنبية، وامتزجت بالمقدمات التي لا تناسبها، فإن ذلك الإنسان لا يعرف أن هذه المسألة هي [تلك المسألة(٢)] التي تعلمها وأحكمها، وقد يكون بحيث إذا تعلّم مقدمة وعرفها، ثم اختلطت تلك المقدمة بألف مقدمة أجنبية غريبة عنها، فإنه في الحال يعرفها، ويعلم أنها هي تلك المقدمة التي عرفها أولاً، وكنت أسمي القسم الأول بالخاطر الضعيف، والثاني بالخاطر القوي.

---

(١) سقط (م).
(٢) سقط (م)، (ط).

وأما القسم الثاني : وهو الذي لا يفهم الشيء فهماً صحيحاً . فهذا الخلل إما أن يقع بسبب التشويش ، أو بسبب النقصان ، أو بسبب البطلان والخلل الحاصل بسبب التشويش أردأ من الخلل الحاصل بسبب النقصان والبطلان لأن الخلل الحاصل بسبب التشويش يفيد الجهل المركب وأما الخلل الحاصل بسبب النقصان والبطلان فإنه لا يفيد إلا الجهل البسيط . ثم لكل واحد من هذه المراتب الثلاثة أعني التشويش والنقصان والبطلان : مراتب لا نهاية لها .

النوع الرابع من أقسام هذا الباب : الاختلاف الحاصل بحسب الحفظ والفهم . فالإنسان قد يكون قوياً فيهما وهو نادر . لأن الفهم يستدعي لطافة روح الدماغ ، والحفظ يستدعي كثافته ، فإن اجتمعا كان ذلك السبب المستفاد من جوهر النفس ، لا بسبب المزاج البدني ، وقد يكون مقصراً فيهما ، وقد يكون قوياً في أحدهما ، ضعيفاً في الثاني ، ثم الناسي قد يكون قادراً على التذكر والاستعادة على سبيل السهولة ، وقد يكون متوسطاً ، وقد يكون عاجزاً جداً .

فهذا هو التنبيه على اختلاف الناس في هذا المقام .

وأما العلوم العملية المعتبرة في إصلاح المعاش : فالناس مختلفون فيها جداً . فقد يسهل عليه تعلم حرفة صعبة ، مع أنه يشق عليه تعلم حرفة خسيسة .

وقد يكون قادراً على إصلاح مهمات السوق والبيع والتجارة ، وعاجزاً عن إصلاح مهمات البيت ، وقد يكون بالضد من ذلك . فهذا هو الإشارة إلى اختلاف [أحوال[1]] الناس في الصفات الحاصلة بحسب القوة النطقية الدماغية .

واعلم : أن السبب المزاجي لهذه الأحوال المختلفة : اختلاف حال الدماغ . وذلك من وجوه :

الأول : إن الدماغ له ثلاث تجويفات :

---

(١) من (ل) .

فالأول : موضع التخيل . والثاني : موضع التفكر . والثالث : موضع التذكر .

فالتجويف [الأول[1]] يجب أن يكون مائلاً إلى الرطوبة ، لتنطبع فيها [صور الأشياء[2]] بسهولة ، فإن كان هذا البطن ، عظيم الرطوبة ، ضعفت تخيلاته ، لأن الرطب يكون سريع الأخذ ، سريع الترك . وإن كان مائلاً إلى اليبس ، ضعفت أيضاً هذه التخيلات ، لأن اليابس بطيء الأخذ ، بطيء الترك . أما إذا كان معتدلاً ، كان جيد التخيل ، سريع التعلم لما يسمعه ويقرؤه ، وتورده عليه حواسه . ولذلك صار التعليم في وقت الصبا أحسن من غيره ، لأن في وقت الصبا تكون الأرواح الدماغية رطبة فيسهل قبولها لتلك الصور . ثم كل ما ازداد السن ، ازداد اليبس المانع من زوال الصور . وأما الأرواح الحاصلة في التجويف الأوسط ، فيجب أن تكون مائلة إلى الحرارة ، لأن الفكر إنما يتأتى بإلحاق شيء بشيء وذلك نوع حركة . والحركة إنما تتم بالحرارة ، فالفكر لا يتم إلا بالحرارة .

ثم نقول : إن كانت هذه الحرارة كثيرة ، كان ذلك الروح شديد الالتهاب ، فكانت تلك الأفكار مشوشة [وإن كانت تلك الحرارة[3]] ناقصة قليلة ، كان الفكر في النقصان أو البطلان ، وكان صاحبه بليداً ، غليظ الطبع . وأما إن كان معتدلاً في الحرارة والبرودة ، كان صاحبه مستقيم الفكر ، سريع الجواب ، حسن الاستنباط . وأما الأرواح الحاصلة في التجويف المؤخر ، فيجب أن تكون مائلة إلى اليبس ، لأن الحفظ لا يتم إلا باليبس . فإن قلت هذه الصفة ضعف الحفظ ، وغلب النسيان .

والسبب الثاني : إنه قد يحصل في المجرى الذي بين التجويف المقدم ، إلى التجويف المتوسط : جسم شبيه بالدودة ، وله قوة أن يمتد تارة ويقصر

---

(١) سقط (طا) .
(٢) سقط (م) ، (ط) .
(٣) (م) .

أخـرى . فإذا امتـد ودق ، انفتـح المجـرى الـذي بـين التجـويف المقـدم وبـين التجويف المتوسط ، فنفذت الروح من التجويف المقدم إلى التجويف المتوسط ، وتـأدت الصور المتخيلة إلى القـوة الفكريـة ، وأما إذا انقبض هـذا الجسم الشبيه بالدودة ، فحينئذ يقصر ويغلظ ويسد المجرى ، فلم تنفـذ الروح من التجـويف المقدم إلى التجويف المتوسط ، فحينئذ يمتنع وصول[1] الصـور الخياليـة إلى القوة المفكرة .

إذا عرفت هذا ، فنقول : حركة هذا الجسم الشبيـه بالـدودة في الامتداد والانقبـاض : مختلفة في النـاس ، على قـدر أمزجـة الأدمغة . فـإن كان جـوهره غليظاً بارداً ، كانت حركته بطيئة فلم ينفتح المجـرى بسرعـة ، فلم تتأد الـروح من التجويف المقدم إلى التجويف المتوسط بسرعة ، فيكـون هذا الإنسـان بطيء الفهم قليل الفطنة متأخر الجواب . وإن كان هذا الجسم سريع الحركة حادها ، كان هذا الإنسان سريع الفطنة ، سريع الجواب ، حاد الفهم .

السبب الثالث من الأسباب الدماغية : شكل قحف الرأس ، فإن الشكل الجيد أن يكون القحف شبيهاً بكرة غمز عليها من الجانبين ، حتى يظهر نتـوء في القدام وفي الخلف ، ولطاء من الجـانبين . فهـذا الشكل مـوافق لحال الـدماغ ، فـأمـا إذا فقـد نتـوء القـدام ، ضعف التخيـل . وإن فقـد نتـوء الخلف ضعف التذكر ، وإن فقد النتوءان جميعاً ، فقد التخيل والتذكر .

السبب الرابع : [الرأس والبدن . إما أن يكونا كبيرين أو صغيـرين ، أو يكون الرأس صغيراً والبدن كبيراً ، أو بالعكس . أما الأول وهو[2]] أن يكـون الرأس والبدن كبيرين ، فحينئذ يكون القلب قوياً والدماغ قوياً . وههنا يحصـل الكمال .

وأما إن كانا صغيرين فههنا يحصل النقصان ، وأما إن كان الـرأس صغيراً والبدن كبيراً ، فحينئذ يكون القلب قوياً حاداً ويكون الدماغ صغيـراً ، لا يقوى

---

(١) حصول (ل) .

(٢) سقط (طا) ، (ل) .

على مقاومة القلب . فحينئذ يكثر الطيش والغضب .

وأما إذا كانت الرأس كبيرة ، والبدن صغيراً ، فحينئذ يكون كبر تلك الرأس ، بسبب الرطوبات الفصلية ، وهذا الإنسان يكون قليل الفهم ضعيف القلب ، مختل الأفعال .

فهذه الوجوه الأربعة هي الأسباب المزاجية الموجبة لاختلاف حال النفوس في كيفية الإدراكات .

وأما القسم الثاني وهو القوة الحيوانية القلبية : فاعلم أنه كما حصل في الدماغ بطون ثلاثة [فكذلك حصل في القلب بطون ثلاثة[1]] فالبطن الأيسر منه يتولد فيه أجسام لطيفة روحانية ، تسري في الشريانات ، إلى أقاصي البدن ، وتلك الأرواح تفيد الأعضاء قوة الحياة ، والحرارة الغريزية . وبهذه القوة يحصل الفرح والغم والغضب .

وإذا عرفت هذا فنقول : هذه الحرارة . إن كانت قوية حصل التهور ، وإن كانت ناقصة حصل الجبن ، وإن كانت معتدلة حصلت الشجاعة التي هي الصفة المحمودة ، وهكذا القول في النشاط والكسل ، والسرعة والإبطاء في الأفعال والأقوال .

واعلم : أن هذه القوة حاصلة للسباع ، إلا أنها خالية عن القوة النطقية المانعة ، فلا جرم إذا حصلت هذه الأحوال للسباع ، أقدمت على الفعل بأقصى الوجوه . أما الإنسان فله العقل الوازع من مقتضيات الطبيعة .

وإذا عرفت هذا ، فنقول : إنه إذا كان القلب والدماغ معتدلين ، حصلت هذه الأفعال على أصوب الوجوه وأحسنها ، خالية عن الزيادة والنقصان . وإن كانا غير معتدلين . فإن كان ذلك لأجل استيلاء الحر عليهما : عظم الطيش والشطط ، وإن كان بسبب استيلاء البرد عليهما عظم الجبن والخوف وقلّت الحمية . وأما إن كان القلب قوي الحرارة ، وكان الدماغ

---

(١) سقط (م) .

معتدلاً ، فعند استيلاء الغضب على القلب قوي الحرارة ، وكان الدماغ معتدلاً ، فعند استيلاء الغضب على القلب ، فإن الدماغ المعتدل يمنعه عن الإفراط في العمل ، وإما إن كان القلب ضعيف الحرارة ، فصاحبه يكون جباناً . إلا أنه إذا كان الدماغ معتدلاً ، فالعقل قد يحمله على أفعال الشجاعة ، وإن كان الجبن حاصلاً في القلب .

والقسم الثالث : وهو القوة الشهوانية الكبدية :

فاعلم أن الشهوة . إما في المأكول والمشروب ، أو في الفرج[1] أما الشهوة في المأكول والمشروب . فنقول : البدن ، إما أن يكون كبيراً ، وإما أن يكون صغيراً ، وكذلك المعدة إما أن تكون كبيرة أو صغيرة ، وأيضاً : فإن الإحساس بالجوع إنما يحصل بسبب أن بين الطحال ، وبين فم المعدة مجرى ينصب فيه قسط من السوداء الطبيعية إلى فم المعدة ، فيحصل هناك لذع ودغدغة . وذلك هو الإحساس بالجوع .

إذا عرفت هذا فنقول : ذلك المجرى إما أن يكون واسعاً أو ضيقاً . وإذا عرفت هذا فنقول : إن كان البدن كبيراً ، والمعدة كبيرة ، وكان ذلك المجرى واسعاً ، فإنه يكثر جوع هذا الإنسان ، لأن البدن الكبير يتحلل منه أجزاء كثيرة ، والمعدة الكبيرة متسعة للغذاء الكثير ، والسوداء الكثيرة المنصبة في ذلك المجرى الواسع توجب الإحساس العظيم بالجوع ، فلما اجتمعت هذه الأسباب ، عظم الجوع .

فهذا الإنسان يأكل مقداراً كبيراً في المرة الواحدة ، ويكفيه ذلك زماناً[2] مديداً ، وإما إن كان البدن صغيراً ، والمعدة صغيرة ، والمجرى ضيقاً . فههنا يقل الجوع . لأن البدن لما كان صغيراً ، كان المتحلل منه قليلاً ، ولما كانت المعدة صغيرة لم تتسع للطعام الكثير ، ولما كان المجرى ضيقاً لم ينصب إلى فم المعدة إلا القليل من السوداء ، فعند اجتماع هذه الأسباب يقل الجوع .

---

(١) الجماع (م) .
(٢) أياما (م) .

وإذا عرفت هذين الطرفين ، عرفت الحال في سائر الأقسام . وأيضاً يجب اعتبار حال الكبد في الحرارة [والبرودة[1]] والرطوبة واليبوسة ، واعتبار حاله في الصغر والكبر ، واعتبار حاله في كون الأوردة الناشئة منه . واسعة أو ضيقة ؟ وأيضاً يجب اعتبار حال الأغذية والأشربة في كيفياتها البسيطة والمركبة .

وإذا اعتبرت مجموع هذه الأحوال البسيطة والمركبة : كثرت جداً ، وأما اختلاف الناس في الشهوات . فمن كانت البلاغم اللزجة غالبة على معدته ، كان ميله إلى الأشياء الحارة والحريفة والقابضة والعفصية ، ومن كان التيبس غالباً على معدته ، كان ميله إلى الدسم والحلو . وقس الباقي عليه .

وأما اختلاف الناس في شهوة الباه . فالمزاج الحار الرطب ، يناسبه[2] من كل الوجوه ، والبارد [اليابس يضاده من كل الوجوه . وأما الحار اليابس والبارد[3]] الرطب فكالمتوسط .

فهذا هو الضبط الكلي في بيان أن أحوال النفوس كيف تصير مختلفة ، بسبب اختلاف الأمزجة [والله أعلم[4]] .

---

(١) من (ل) .
(٢) يناسب ذلك (م) .
(٣) سقط (م ، ط) .
(٤) من (ل ، طا) .

الفصل الثالث
في
بيان أن النفس واحدة

ذهب « أرسطاطاليس[1] » أصحابه : إلى أن النفس واحدة وتنبعث منها قوى مختلفة كثيرة ، بحسب الأفعال المختلفة . وهذا هو الحق الذي لا شك فيه .

وقال « جالينوس » : النفوس الثلاثة :

النفس النطقية . ومتعلقها الدماغ . والنفس الغضبية . ومتعلقها القلب . والنفس الشهوانية . ومتعلقها الكبد .

والذي يدل على أن لكل إنسان نفساً واحدة وجوه :

الحجة الأولى : إن المراد بالنفس ما يشير إليه كل أحد بقوله « أنا » والعلم البديهي حاصل بأن ذلك الشيء واحد ، ليس فيه تعدد البتة . فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال[2] : المشار إليه لكل أحد بقوله « أنا » وإن كان واحداً ، إلا أن ذلك الواحد يكون مركباً من أشياء كثيرة ؟

قلنا : إنه لا حاجة بنا في هذا المقام إلى إبطال هذا السؤال . بل نقول : المشار إليه بقولي « أنا معلوم بالضرورة : أنه شيء واحد . فأما أن ذلك

(١) أرسطو (م) .
(٢) يكون (م) .

الواحد ، هل هو واحد متركب من أشياء كثيرة ، أو هو في نفسه واحد ، وحدة حقيقية ، فلا حاجة إليه في هذا المقام .

الحجة الثانية : إن الغضب حالة نفسانية تحدث عند محاولة دفع المنافي ، والشهوة حالة نفسانية تحدث عند طلب الملائم ، ثم من المعلوم بالضرورة [أن دفع المنافي ، وطلب الملائم مشروط بحصول الشعور بكون ذلك الشيء[1]] منافياً أو ملائماً . فالقوة الغضبية التي هي قوة دافعة للمنافي إن لم يكن لها شعور، بكون ذلك الشيء منافياً ، امتنع كونها دافعة لذلك المنافي على سبيل الاختيار والقصد . لأن القصد إلى الجلب تارة وإلى الدفع أخرى ، مشروط بالشعور بذلك الشيء . فثبت : أن الذي يغضب لا بد وأن يكون هو بعينه مدركاً . والذي يشتهي لا بد وأن يكون هو بعينه مدركاً . فثبت بهذا البرهان القاطع : أن الإدراك والغضب والشهوة : صفات ثلاثة لذات واحدة ، ويمتنع كونها صفات ثلاثة لذوات ثلاثة [متباينة[2]] .

الحجة الثالثة : إنا إذا فرضنا جوهرين مستقلين ، يكون كل واحد منهما مستقلاً بفعله الخاص به ، امتنع أن يكون اشتغال أحدهما بفعله الخاص به مانعاً للآخر من الاشتغال بفعله الخاص به . إذا ثبت هذا فنقول : لو كان محل الفكر جوهراً ، ومحل الغضب جوهراً ثانياً ، ومحل الشهوة جوهراً ثالثاً ، وجب أن لا يكون اشتغال القوة الغضبية بفعلها مانعاً للقوة الشهوانية [من الاشتغال[3]] بفعلها ، ولا بالعكس . لكن التالي باطل . فإن اشتغال الإنسان بالشهوة ، وانصبابه إليها يمنعه من الإشتغال بالغضب والانصباب إليه ، فعلمنا : أن هذه الأمور الثلاثة ليست مبادىء مستقلة ، بل هي صفات مختلفة لجوهر واحد ، فلا جرم كان اشتغال ذلك الجوهر بأحد هذه الأفعال مانعاً له عن الاشتغال بالفعل الآخر .

الحجة الرابعة : إنا إذا أدركنا شيئاً ، فقد يكون الإدراك سبباً لحصول

(١) سقط (م) .
(٢) من (ل ، طا) .
(٣) سقط (ل) .

الشهوة ، وقد يصير سبباً لحصول الغضب . فلو كان الجوهر مدركاً شيئاً مغايراً للجوهر الذي يغضب ، وللجوهر الذي يشتهي ، فحين أدرك صاحب الإدراك ، لم يكن [شيئاً[1]] من هذا الإدراك له أثر ولا خبر عند صاحب الشهوة ، ولا عند صاحب الغضب ، [فوجب أن لا يترتب على ذلك الإدراك ، لا حصول الشهوة ولا حصول الغضب[2]] وحيث حصل هذا التأثير واللزوم، علمنا : أن صاحب الإدراك هو بعينه صاحب الشهوة وصاحب الغضب .

الحجة الخامسة : إن حقيقة الإنسان : إنه جسم ، ذو نفس ، حساس ، متحرك بالإرادة . فشرط النفس أن تكون حساسة وأن تكون متحركة بالإرادة ، فصاحب الحس هو بعينه صاحب تلك الإرادة . والإرادة إن كانت إرادة الجذب فهي الشهوة ، وإن كانت إرادة الدفع فهي الغضب . فهذا يدل على أن الإدراك والشهوة والغضب صفات ثلاثة[3] لذات واحدة . وهو المطلوب .

الحجة السادسة : إنا بينا بالبرهان القاطع : أنَّ المدرك لجميع المدركات بجميع أنواع المدركات ، والقادر المريد الفاعل يجب أن يكون نفساً[4] واحدة . وذلك برهان قاطع على بطلان قول من يقول بتوزيع هذه الصفات على الذوات المتباينة [والله أعلم[5]] .

واحتج القائلون بتعدد النفوس : بأن قالوا : إنا وجدنا النفس المدبرة لأمر الغذاء حاصلة في النبات ، وهي خالية عن النفس الغضبية . ورأينا النفس الشهوانية والغضبية حاصلة [في الحيوان ، وهي خالية[6]] عن النفس النطقية ، والقوة الفكرية . ثم رأينا هذه الثلاثة حاصلة للإنسان . فعلمنا : أن

---

(١) من (م) .
(٢) سقط (طا) ، (ل) .
(٣) ثابتة (م) .
(٤) شيئاً (ط) .
(٥) سقط (م) ، (ط) .
(٦) سقط (م) .

كل واحدة من هذه الثلاثة [جوهر[1]] مستقل بنفسه ، منفرد بذاته ، إلا أنها اجتمعت في الإنسان . والجواب : إنه ثبت في مباحث الماهيات : أن الحقائق المختلفة لا يمتنع اشتراكها في آثار متساوية .

وإذا ثبت هذا فنقول : لم لا يجوز أن يقال : النفس النباتية مخالفة للنفس الإنسانية في الماهية ، إلا أن النفس الإنسانية مشاركة للنفس النباتية في تدبير الغذاء ، وإن كانت مخالفة لها في الذات والماهية ، وفي سائر الآثار ؟ فإن النفس الإنسانية تقوى على تدبير الأحوال النطقية ، والنفس النباتية لا تقوى على ذلك .

وهذا الجواب في القوة الغضبية .

فإن قالوا : فإن النفس الواحدة . كيف تكون مصدراً للأفعال المختلفة ؟ .

فنقول : لم لا يجوز أن يصح ذلك بسبب الآلات المختلفة ؟ فهذا تمام الكلام في إثبات وحدة النفس .

---

(١) من (ل) .

الفصل الرابع
في
بيان أن المتعلق الأول للنفس هو
القلب وأن العضو الرئيسي المطلق هو القلب

[مذهب جمهور المحققين من الأنبياء والأولياء والحكماء : أن القلب هو العضو الرئيسي المطلق[1]] لسائر الأعضاء ، وأن النفس متعلقة به أولاً ، وبواسطة ذلك التعلق تصير متعلقة بسائر الأعضاء .

وهذا هو مذهب « أرسطاطاليس » وأتباعه من القدماء والمتأخرين . ومذهب « جالينوس » وأتباعه من الأطباء : أن الإنسان عبارة عن مجموع نفوس ثلاثة : النفس الشهوانية ، وتعلقها الأول بالكبد . والنفس الغضبية ، وتعلقها الأول بالقلب . والنفس النطقية الحكيمة ، وتعلقها الأول بالدماغ . وهذه الأعضاء الثلاثة ، كل واحد منها مستقل بنفسه ، منفرد بخواصه وأفعاله .

والمختار : أن هذا باطل . والحق هو القول الأول . ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : [إنا قد بينا بالدلائل اليقينية[2]] أن النفس واحدة . وإذا ثبت هذا ، وجب أن يكون العضو الرئيسي : هو القلب ، ويدل عليه التجربة والقياس ، أما التجربة : [فهي أن أكثر أصحاب التجارب ، يشهدون

---

(١) من (ل ، طا) .
(٢) سقط (ط) .

بأن أول عضو يتخلق من البدن ، هو القلب .

وأما القياس[1]] فمن وجهين[2] :

الأول : إن المني جسم مركب من الطبائع الأربعة ، والهوائية والنارية غالبة عليه . والدليل عليه : أن بياض الرطوبات ، إنما يحصل بسبب اختلاط [الأجزاء [3]] الهوائية بها ، كما يكون في البرد ، فوجب أن يكون بياض المني لهذا السبب . ويتأكد ما ذكرناه : بأن المني إذا ضر به البرد رق ، وزال بياضه ، مع أن البرد أولى بالتكثيف . وذلك يدل على أن بياضه ، إنما كان لأجل أنه اختلط به أجزاء كثيرة من الأجزاء النارية والهوائية ، فلما ضر به البرد ، فارقته تلك الأجزاء النارية والهوائية ، فزال بياضه .

وإذا ثبت هذا فنقول : إنه تعالى قدر بحكمته : أن الأجزاء الأرضية والمائية الموجودة في المني ، تصير مادة للأعضاء ، وأما الأجزاء الهوائية والنارية التي في المني ، فإنه تعالى يجعلها مادة للأرواح [الإنسانية[4]] إلا أن تلك الأجزاء الكثيفة واللطيفة تكون مختلطة بعضها بالبعض في أول الأمر ، لكن الجنسية علة الضم ، فلا جرم تنضم الأجزاء اللطيفة بعضها إلى البعض ، والأجزاء الكثيفة بعضها إلى البعض . ولما كان اللطيف سريع التحلل ، اقتضت الحكمة الإلهية جعل تلك الأجزاء اللطيفة في وسط ذلك الجسم ، وجعل تلك الأجزاء الكثيفة محيطة بها ، وصوناً لها . وعند هذا يصير جرم المني كالكرة المستديرة ، ويكون باطن تلك الكرة مملوءاً من تلك الأجزاء اللطيفة الهوائية والنارية ، ويكون ظاهرها متولداً من تلك الأجزاء الكثيفة . وذلك الموضع الذي صار موضعاً لتلك الأجزاء اللطيفة ، هو الموضع الذي إذا استحكم ، صار قلباً . فلهذا السبب قال أهل التشريح : « أول الأعضاء حدوثاً ، هو القلب ، وآخرها موتاً هو القلب » .

---

(١) من (ل ، طا) .
(٢) وجوه : الأصل .
(٣) من (م) .
(٤) سقط (ل) .

والوجه الثاني في بيان أن أول الأعضاء حدوثاً هو القلب : إن البدن[1] لا يتكون ولا يتولد إلا بواسطة الحرارة الغريزية ، وهذه الحرارة إنما تقوى وتكمل إذا كانت مجتمعة ، ومجمعها هو القلب . فوجب أن يكون [تكوّن[2]] القلب سابقاً على تكون سائر الأعضاء . فثبت : أن النفس واحدة ، وثبت : أن أول الأعضاء حدوثاً هو القلب . ودلت التجارب الطبية : على أن المتعلق الأول للنفس هو الروح ، فوجب أن يكون تعلق النفس بالقلب ، قبل تعلقها بسائر الأعضاء ، فوجب أن يكون العضو الرئيسي المطلق ، هو القلب .

الحجة الثانية : إن العقلاء يجدون الفهم والإدراك والعلم من ناحية القلب . فعلمنا : أن القلب محل للعلم بواسطة تعلق النفس بالقلب ، وإذا كان محل [العلم هو القلب وجب أن يكون محل[3]] الإرادة هو القلب [لأن المريد للشيء يجب أن يكون عالماً به ، وذلك الذي هو المريد يجب أن يكون بعينه عالماً . وإذا كان محل الإرادة هو القلب ، وجب أن يكون محل القدرة هو القلب . لأن[4]] ذلك الذي هو القادر يجب أن يكون بعينه هو المريد . فثبت : أن مجموع كل هذه الصفات هو القلب . قال « جالينوس » : « مسلم : أن القلب محل الغضب . فأما أنه محل الإدراك والشعور ، فباطل » وجوابه : أن الغضب عبارة عن دفع المنافي، ودفع المنافي لا يصح إلا بعد الشعور بكونه منافياً ، فلما سلم أن القلب محل الغضب ، لزمه تسليم أن القلب محل العلم والإدراك .

الحجة الثالثة : لا نزاع في أن النفس الحيوانية يجب كونها حساسة[5] متحركة بالإرادة ، فإذا تعلقت النفس الحيوانية بالقلب ، وجب أن تكون تلك النفس حساسة متحركة الإرادة ، وذلك يقتضي أن يصير القلب منبعاً للإدراك

---

(١) الحيوان (م) .
(٢) من (ط) .
(٣) سقط (م) ، (ط) .
(٤) من (ل) ، طا) .
(٥) جسمانية (ل، طا) .

والشعور وللقوة المحركة أيضاً . وذلك يبطل قول « جالينوس » إن منبع الإدراك والحركة بالإرادة هو الدماغ .

الحجة الرابعة : إن الحس والحركة الإرادية ، إنما تحصل بالحرارة : وأما البرودة فعائقة عنها ، ويدل على صحة ما ذكرناه : التجارب الطبية ، وإذا ثبت هذا ، فنقول : القلب منبع للحرارة ، والدماغ منبع للبرودة . فجعل القلب منبعاً للحس والحركة الإرادية أولى من جعل الدماغ مبدأ لهما .

الحجة الخامسة : كل أحد إذا قال « أنا » فإنه يشير إلى صدره ، وإلى ناحية قلبه . وهذا يدل على أن [كل أحد يعلم بالضرورة[1]] أن المشار إليه بقوله « أنا » حاصل في القلب ، لا في سائر الأعضاء .

الحجة السادسة : إن أظهر آثار النفس الناطقة هو النطق ، فوجب أن يكون معدن النفس الناطقة ، هو الموضع الذي منه تنبعث آلة النطق ، لكن آلة النطق هو الصوت ، والصوت إنما يتولد من إخراج النفس ، وإخراج النفس إنما يحصل بفعل القلب لأن القلب يستدخل النسيم الطيب للروح[2] فإذا تسخن ذلك النسيم واحترق ، أخرجه إلى الخارج . وإذا كان إدخال النسيم وإخراجه مقصوداً للقلب ، ومصلحة له ، كان إسناد هذا الفعل إلى القلب ، أولى من إسناده إلى الدماغ ، الذي لا حاجة به البتة إلى النفس .

أجاب « جالينوس » عن هذه الحجة : بأن الصوت لا ينبعث من القلب ، بل من الدماغ . ويدل عليه وجوه :

الأول : إن الآلة الأولى للصوت هي الحنجرة . والدليل عليه : أنك إذا خرقت[3] قصبة الرئة أسفل من الحنجرة ، لم تسمع لهذا الحيوان صوتاً لأنك إذا فعلت بهذا الحيوان هذا الفعل ، لم يصل الهواء الخارج إلى الحنجرة بل تفرق وانتشر . وإذا لم يصل الهواء إلى الحنجرة ، وكانت الحنجرة هي الآلة للصوت .

---

(١) سقط (م) .
(٢) للترويح (ل) .
(٣) حرفت (ط) .

لا جرم يبطل الصوت . فثبت : أن الآلة لحدوث الصوت هي الحنجرة . والحنجرة مؤلفة من ثلاثة غضاريف ، وهذه الغضاريف إنما تتحرك [بعضلات كثيرة ، وتلك العضلات إنما تتحرك[1]] بالأعصاب والأعصاب نابتة من الدماغ . فثبت : أن فاعل الصوت هو الدماغ .

والوجه الثاني في بيان أن فاعل الصوت هو الدماغ : إنا نشاهد عضل البطن يتمدد عند التصويت بالصوت العنيف . وأما القلب ، فإنه لا يناله التعب عند التصويت .

الثالث : إن القلب إذا كشف عنه ثم قبض عليه ، فإنه لا يبطل من الحيوان صوته ، وإن كشف عن الدماغ ثم ضغط ، بطل في الحال صوت ذلك الحيوان .

فثبت بهذه الوجوه الثلاثة : أن مبدأ الصوت هو الدماغ ، لا القلب . وعند هذا البيان يصير هذا الكلام حجة [واضحة[2]] على صحة أن محل القوة الناطقة هو الدماغ .

والجواب : إنا بينا أن سبب حدوث الصوت : خروج النفس . وبينا : أن سبب خروج النفس هو القلب ، فلزم القطع بأن السبب الحقيقي [لحدوث الصوت[3]] هو القلب . وأما الوجوه التي ذكرتم ، فهي تدل على أن الدماغ محتاج إليه في حدوث الصوت ، وفي تكوين آلات حدوث الصوت ، وذلك لا يقدح في قولنا .

الحجة السابعة : إن القلب موضوع في موضع يقرب أن يكون وسطاً من البدن ، وهذا هو اللائق بالرئيس المطلق ، حتى يكون ما ينبعث [منه[4]] من القوى وأصلاً إلى جميع أطراف البدن ، على القسمة العادلة . والدماغ موضوع

---

(١) سقط (ط) .
(٢) ظاهرة (م) وهي ساقطة من (ل) .
(٣) من (ل) .
(٤) من (ل) .

في أعلى البدن ، فكان القلب أولى [من الدماغ في [1]] أن يكون ملكاً للبدن على الإطلاق .

الحجة الثامنة : إن الناس يصفون القلب بالذكاء والبلادة . فيقولون : لفلان قلب ذكي ، ولفلان قلب بليد .

قال « جالينوس » : الناس إذا وصفوا إنساناً بأن له قلباً قوياً ، فمرادهم منه الشجاعة ، وإذا قالوا : فلان لا قلب له ، فالمراد : « هو الجبن » .

والجواب : إن الذي ذكره « جالينوس » يدل على أن القلب مكان للغضب ، ولا يدل على أنه يمتنع أن يكون القلب موضعاً للفهم . [والله أعلم [2]] .

ولنذكر ههنا الآيات والأخبار الدالة على أن موضع الفهم والشعور ، هو القلب .

أما الآيات فكثيرة :

الأولى : قوله تعالى : ﴿ قل : من كان عدواً لجبريل ، فإنه نزّله على قلبك [3] ﴾ وقال في سورة الشعراء : ﴿ وإنه لتنزيل رب العالمين . نزل به الروح الأمين . على قلبك [4] ﴾ فهاتان الآيتان تدلان بصريحهما على أن التنزيل والوحي كان على القلب .

الحجة الثانية : قوله تعالى : ﴿ إن في ذلك لذكرى ، لمن كان له قلب ، أو ألقى السمع وهو شهيد [5] ﴾ وهذه الآية دالة بصريحها على أن أن محل الذكر والفهم هو القلب واعلم : أن في هذه الآية لطيفة عجيبة ، وبيانها : إنما يتم

---

(١) من (م) .
(٢) سقط (م) ، (ط) .
(٣) البقرة ٩٧ .
(٤) الشعراء ١٩٢ - ١٩٤ .
(٥) ق ٣٧ .

بتقديم[1] سؤال . فإنه يقال : إن الواو العاطفة أليق بقوله : ﴿ أو ألقى السمع ﴾ لأن القلب عبارة عن محل إدراك الحقائق ، وإلقاء السمع عبارة عن الجد والاجتهاد في تحصيل تلك الإدراكات والمعارف ، ومعلوم : أنه لا بد من الأمرين معاً ، فكان ذكر « الواو » العاطفة ههنا ، [أولى[2] من ذكر « أو » .

والجواب : إنا نقول : بل « أو » القاسمة أولى ههنا من « الواو » العاطفة ، وبيانه : أن القوى العقلية قسمان : منها ما يكون في غاية الكمال [والشرف[3]] والإشراق ، ويكون مخالفاً لسائر القوى العقلية بالكم والكيف . أما الكم فلأن حصول المقدمات البديهية والحسية والتجريبية بها أكثر ، وأما الكيف فلأن تركيب تلك المقدمات على وجه ينساق إلى تلك النتائج الحقة ، أسهل وأسرع .

إذا عرفت هذا ، فنقول : مثل هذه النفس القدسية تستغني في معرفة حقائق الأشياء عن التعلم والاستعانة بالغير ، إلا أن مثل هذا يكون في غاية الندرة .

وأما القسم الثاني : وهو الذي لا يكون كذلك ، فهو يحتاج في اكتساب العلوم النظرية إلى التعلم ، والاستعانة بالغير ، والتمسك بالقانون الصناعي الذي يعصمه عن الزلل .

إذا عرفت هذا فنقول : قوله تعالى : ﴿ إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب ﴾ : إشارة إلى القسم الأول ، وإنما ذكر القلب بلفظ التنكير ليدل ذلك على الكمال التام ، بدليل قوله تعالى : ﴿ ولتجدنهم أحرص الناس على

---

(١) بتقديم مقدمة وهو الواو وأن القاطعة التي بقوله : « أو ألقى . . . الخ (م) وفي تفسير القرطبي : « لمن كان له قلب » أي عقل يتدبر به . فكنى بالقلب عن العقل ، لأنه موضعه ، قال معناه : مجاهد وغيره . وقيل : لمن كان له حياة ونفس مميزة . فعبر عن النفس الحية بالقلب ، لأنه وطنها ومعدن حياتها « أو ألقى السمع » أي : استمع القرآن « وهو شهيد » أي قلبه حاضر فيما يسمع » واعلم : أن الآيات التي ذكرها المؤلف لبيان غرضه . لها أكثر من تأويل . في كتب المفسرين . وعلى ذلك فلا يكون رأيه بها قاطعاً .

(٢) سقط (طا) .

(٣) من (م) .

حياة ﴾[1] أي حياة عظيمة طويلة المدة ، فكذا ههنا قوله : ﴿ لمن كان له قلب ﴾ أي لمن كان له قلب كامل في قوة الإدراك ، عظيم الدرجة في الاستعداد والوقوف على عالم القدس . وأما قوله : ﴿ أو ألقي السمع وهو شهيد ﴾ : فهو إشارة إلى القسم الثاني ، وهو الذي يفتقر إلى الكسب والاستعانة بالغير ، وهذا من الأسرار التي عليها بناء علم المنطق . وقد لاح في درج هذه [الآية[2]] ولما كان القسم الأول نادراً جداً ، وكان الغالب هو القسم الثاني ، لا جرم أمر الكلّ في أكثر الآيات بالطلب والاكتساب فقال : ﴿ أفلم يسيروا في الأرض ، فتكون لهم قلوب يعقلون بها ، أو آذان يسمعون بها[3] ﴾ .

وقال صاحب المنطق : إن القسم الأول ، وإن كان غنياً عن الإستعانة بالمنطق ، إلا أنه نادر جداً ، والغلبة للقسم الثاني ، وكلهم محتاجون إلى المنطق . فانظر إلى هذه الأسرار العميقة ، كيف تجدها في الألفاظ القرآنية .

الحجة الثالثة : الآيات الدالة على أن استحقاق الجزاء ليس إلا على ما في القلب من السعي . قال الله تعالى : ﴿ لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ، ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم[4] ﴾ وقال : ﴿ لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ، ولكن يناله التقوى منكم[5] ﴾ ثم بين في آية أخرى : أن محل التقوى ما هو ؟ فقال : ﴿ أولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى[6] ﴾ .

الحجة الرابعة : قوله تعالى : ﴿ إن السمع والبصر والفؤاد ، كل أولئك كان عنه مسؤولاً[7] ﴾ ومعلوم : أن السمع والبصر ، لا فائدة فيهما إلاّ بما يؤديانه إلى القلب ، فكان السؤال عنهما في الحقيقة : سؤالا عن القلب .

---

(١) البقرة ٩٦ .
(٢) من (م) .
(٣) الحج ٤٦ .
(٤) البقرة ٢٢٥ .
(٥) الحج ٣٧ .
(٦) الحجرات ٣ .
(٧) الإسراء ٣٦ .

ونظيره قوله تعالى : ﴿ يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور[1] ﴾ ومعلوم : أن خائنة الأعين لا تكون إلا بما تضمره القلوب .

الحجة الخامسة : قوله تعالى : ﴿ جعل لكم السمع والأبصار والأفئدة ، قليلاً ما تشكرون[2] ﴾ فخص هذه الثلاثة بإلزام الحجة بسببها ، واستدعاء الشكر عليها . وقد ذكرنا : أنه لا طائل في السمع والبصر ، إلاّ بما يؤديان إلى القلب ليكون القلب قاضياً ، وحاكماً فيه .

الحجة السادسة : قوله تعالى : ﴿ ولقد مكناهم فيما إن مكناكم فيه ، وجعلنا لهم سمعاً وأبصاراً وأفئدة ، فما أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شيء[3] ﴾ فجعل هذه الثلاثة تمام ما ألزمهم من حجته . والمقصود من الكل : هو الفؤاد ، القاضي على كل ما يؤدي إليه السمع والبصر .

الحجة السابعة : قوله تعالى : ﴿ ختم الله على قلوبهم ، وعلى سمعهم ، وعلى أبصارهم : غشاوة[4] ﴾ فجعل العذاب لازماً لهذه الثلاثة ، ونظيره قوله تعالى : ﴿ لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها[5] ﴾ .

الحجة الثامنة : إنه تعالى كلما ذكر الإيمان في القرآن ، أضافه إلى القلب . كقوله تعالى : ﴿ من الذين قالوا : آمنا بأفواههم ، ولم تؤمن قلوبهم ﴾[6] وقال : ﴿إلاّ من أكره، وقلبه مطمئن بالإيمان﴾[7] وقال: ﴿كتب في قلوبهم

---

(١) غافر ١٩ .
(٢) السجدة ٩ .
(٣) الأحقاف ٢٦ .
(٤) البقرة ٧ .
(٥) الأعراف ١٧٩ .
(٦) المائدة ٤١ .
(٧) النحل ١٠٦ .

الإيمان ﴾(1) وقال : ﴿ ولما يدخل الإيمان في قلوبكم ﴾(2) فثبت : أن محـل هذه المعارف : هو القلب .

الحجة التاسعة : إن محل العقل ، هو القلب لقوله تعـالى : ﴿ أفلم يسيروا في الأرض ، فتكون لهم قلوب يعقلون بها(3) ﴾ وقال : ﴿ لهم قلوب لا يفقهون بها (4) ﴾ .

وأيضاً : فإنه تعالى أضاف أضداد العلم إلى القلب ، فقال : ﴿ في قلوبهم مـرض (5) ﴾ وقـال : ﴿ ختم الله عـلى قلوبهم ﴾ (6) وقـال : ﴿ وقـولهم : قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفـرهم ﴾ (7) وقال : ﴿ يحـذر المنافقـون أن تنزل عليهم سورة ، تنبئهم بما قلوبهم(8)﴾ وقال : ﴿ يقـولون بـألسنتهم ما ليس في قلوبهم﴾(9) . وقال : ﴿ كلا بل ران على قلوبهم﴾ (10) . وقـال : ﴿ أفلا يتدبرون القرآن ؟ أم على قلوب أقفالها(11) ﴾ وقال :﴿ فإنها لا تعمى الأبصـار ، ولكن تعمى القلوب التي في الصدور(12)﴾ .

الحجة العاشـرة : قولـه عليه السـلام : « ألا إن في الجسد مضغـة ، إذا صلحت صلح الجسد كله ، وإذا فسدت فسـد الجسد كله . ألا وهي القلب » وهذا تصريح بأن العـاقل المطلق : هو القلب . وأن سـائر الأعضـاء تبع لـه . وروى أن « أسامة بن زيد » لما قتل الكافر الذي قال : « لا إله إلا الله » قـال له [النبي(13)] عليـه السلام : « لم قتلتـه ؟ » فقال : لأنـه قال هـذه الكلمـة عن خوف . فقال عليه السلام : « هلا شققت عن قلبه ؟ » وهذا يدل عـلى أن محل المعـرفة : هـو القلب . وكان عليـه السلام يقـول : « يـا مقلب القلوب ، ثبت قلبي على دينك » .

---

(1) المجادلة ٢٢ .
(2) الحجرات ١٤ .
(3) الحج ٤٦ .
(4) الأعراف ١٧٩ .
(5) البقرة ١٠ .
(6) البقرة ٧ .
(7) النساء ١٥٥ .
(8) التوبة ٦٤ .
(9) الفتح ١١ .
(10) المطففين ١٤ .
(11) محمد ٢٤ والتكملة من (ل ، طا) .
(12) الحج ٤٦ .
(13) من (ط) .

وقال عليه السلام : « قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن » وعنى به : أن صدور الفعل تارة ، والترك أخرى من العبد ، متوقف على أن يحصل في القلب داعي الفعل ، أو داعي الترك وحصول هذه الدواعي من الله تعالى . فعبر النبي عليه السلام عن تينك الداعيتين بالإصبعين . يعني : كما أن الرجل إذا أخذ شيئاً بين إصبعين ، فإنه يقلبه كيف يشاء ، فكذلك القلب مسخر بين هاتين الداعيتين اللتين يخلقهما الله تعالى فيه . فهو تعالى يتصرف في قلوب العباد بواسطة خلق هذه الدواعي فيها . وهذا يدل على أن محل الدواعي والبواعث : هو القلب .

فإن قال قائل من الجهال[1] : كيف تمسكتم في المباحث الحكمية العقلية بالآيات والأخبار ؟ قلنا : هذا جهل . لأن الحكيم « أرسطاطاليس » ملأ كتبه من الاستشهاد بقول « أوميروس [2] » الشاعر ، فإذا لم يبعد منه ذلك ، فكيف يعاب علينا ، إن تمسكنا بهذا الكتاب العالي الشريف [والله أعلم[3]] .

---

(١) قال المؤلف في كتاب القضاء والقدر ـ وهو الجزء التاسع من كتاب المطالب العالية ـ : إن الاعتماد على الآيات القرآنية في إثبات مذهب الجبر لا يلزم الخصوم ، القائلين بالاختيار . وإنما الملزم لهم هو الحجج العقلية . وهو لا يلزم الخصوم ـ عنده ـ لأن ظني الدلالة . وقوله باطل . لأن الحجج العقلية ليست ملزمة لتفاوت العقول في الفهم .

(٢) أبقرس (ط) .

(٣) من (ل ، طا) .

الفصل الخامس
في
حكايات شبهات «جالينوس»
على مذهبه. والجواب عنها

اعلم : أنه احتج بوجوه :

الحجة الأولى : على أن معدن الإدراك هو الدماغ .

قال : إن الدماغ منبت العصب ، والعصب آلة لـلإدراك[1] ، وما كـان منبتاً للآلة التي بها الإدراك ، وجب أن يكون معدناً لقوة الإدراك .

وهذه الحجة مبنية على مقدمات ثلاثة :

أما المقدمة الأولى : وهي أن الدماغ منبت للعصب . فالدليل عليـه : أن الأعصاب الكثيرة لا توجد إلا في الدماغ ، وأما القلب فلا يحصل فيه إلا عصبـة صغيرة ، وإذا كان كذلك ، وجب أن يكون الدماغ هو المنبت للأعصاب .

وأمـا المقدمـة الثانيـة : وهي قـولنـا : إن الأعصـاب هي الآلات للحس والحركة . فالدليل عنه : أنك إذا كشفت عن عصبة وشددتها ، وجدت ما كـان أسفل من موضع الشد ، فإنه يبطل عنه الحس والحركة ، وما كان أعـلى منه ممـا يلي جانب الدماغ ، فإنه لا تبطل عنه قـوة الحس والحركـة الإرادية ، وهـذا يدل على أن آلة الحس والحركة الإرادية : هي العصب .

---

(١) آلة الإدراك (ل) .

وأما المقدمة الثالثة : وهي أنه لما كان الدماغ منبتاً لآلة الحس والحركة الإرادية ، وجب أن يكون معدنا لهذه المعاني . فالدليل عليه : أنه لما كانت قوتا الحس والحركة ، إنما تصلان [من الدماغ[1]] إلى جميع أجزاء البدن ، بواسطة هذه الأعصاب ، وجب أن يكون المنبع والمعدن لهذه المعاني : هو الدماغ .

وهذا الكلام أحسن دلائل « جالينوس » على إثبات مذهبه .

واعلم : أن أصحاب « أرسطاطاليس » أجابوا عن هذه الحجة على مقامين[2] :

المقام الأول : [لا نسلم : أن الدماغ هو المنبت للعصب . وأما دليل « جالينوس » عليه ، وهو أن الأعصاب كثيرة وقوية عند الدماغ ، وقليلة وصغيرة عند القلب . فقد أجابوا عنه من وجهين :

الأول[3]] : قالوا : إن المقدمة الواحدة لا تنتج المقصود . بل هذه المقدمة التي ذكرتموها لا بد من ضم مقدمة أخرى إليها . وهي أن يقال : [القوة[4]] والكثرة لا يحصلان إلا عند المبدأ ، [والقلة[5]] والصغر ، لا يحصلان إلا عند البعد من المبدأ .

إلا أن هذه المقدمة غير برهانية ، بل هي منقوضة بأمور ثلاثة :

أولها : إن العصبة المجوفة الحاملة للقوة الباصرة ، تكون دقيقة جداً عند المنبت ، فإذا دخلت النقرة التي تكون فيها الحدقة ، غلظت تلك العصبة واتسعت ، وهذا نقض على تلك المقدمة التي عول عليها « جالينوس » .

وثانيها : إن الحبة التي يتولد منها ساق الشجرة ، تكون أصغر بكثير من ساق الشجرة . فلم لا يجوز أيضاً أن يقال : إن العصبة الصغيرة التي في

---

(١) من (م) .
(٢) بوجهين (م) .
(٣) سقط (م ، ط) واعلم : أن الوجه الثاني أوله : سلمنا أن . . . إلخ .
(٤) القلة (م) .
(٥) من (ل) ، (طا) .

القلب ، تكون كالحبة التي منها انشعبت الأعصاب الكثيرة في الدماغ ؟

وثالثها : لو صح ما ذكره « جالينوس » لوجب أن يقال : إن أصل العروق الضوارب هي النسيجة الشبيهة بالشبكة التي في الدماغ ، لا القلب . لأن في تلك النسيجة من العروق والضوارب ، عدد لا يحصى . وهي في غاية المشابهة لعروق الشجرة .

واعلم أن هذه النقوض التي ذكروها على « جالينوس » : وجوه متكلفة . ولـ « جالينوس » أن يجيب عنها . ولولا ظهورها لأوردناها .

والوجه الثاني : سلمنا أن الكثرة والقوة لا يحصلان إلا عند المبدأ . إلا أنا نقول : لا نزاع أن القلب منبت الشرايين . ثم إن اجرام الشرايين من جنس أجرام الأعصاب . وإذا كان كذلك ، أمكن أن تكون الأعصاب متولدة من تلك الشرايين . وبهذا التقدير يكون القلب منبتاً ومنشأ للعصب .

فيفتقر في تقرير هذا الكلام إلى إثبات مقدمات .

المقدمة الأولى : إن العروق من جنس الأعصاب . فالدليل عليه : أن أجرام العروق تتفشى وتنقسم إلى الشظايا الليفية التي لا حس لها ، وهي بيض لدنة ، عديمة الدم ، صلبة غير حساسة في أنفسها ، والأعصاب كذلك في جميع الصفات . والدليل على أن الأعصاب غير حسَّاسة في أنفسها : إنك إذا شددت العصبة برباط قوي ، شداً قوياً ، صار ما هو أسفل من موضع الشد : عديم الحس . وذلك يدل على أن العصب غير حساس في نفسه ، وإنما يجري إليه الحس من موضع آخر . فثبت : أن الشرايين والأعصاب من جنس واحد .

وأما المقدمة الثانية : وهي في بيان أن الأعصاب والشرايانات ، لما كانت من جنس واحد ، أمكن تولد الأعصاب من الشرايانات : فهو أنا نقول : إن هذا الشرايانات لما إنقسمت وتشعبت ، ودقت وصغرت ، ونفذت في الدماغ ، التفّ بعضها على بعض ، وانضمت أجزاؤ ها واتصلت . فصارت على صورة الأعصاب . وتمام الكلام فيه : أن هذه الشرايين حين انفصلت عن القلب ،

كـان يحتاج إليهـا في أن تكون حـاملة للدم والـروح الحيـواني إلى [جـوهـر[١]] الدماغ ، فلما صغرت ونفذت في جوهر الدماغ ، وحصل هذا المقصـود ، حصل الاستغناء عنها في هذا العمل ، فلا جرم صـرفت إلى بعض وصارت عـلى صورة الأعصـاب ؛ وبهذا الـطريق صارت الشـريـانـات أعصـابـاً . وإذا ثبت هـذا ، فنقـول : القلب هو المنبت للشـريانـات ، وهذه الشريانـات هي التي تـولـدت الأعصاب منها ، فحينئذ يكون المنبت للأعصاب ، هو القلب . وهذا قول ذكره « خروسيس[٢] » وكان من أفاضل الحكماء وكان شـريكاً لـ « أرسـطاطاليس[٣] » في العلم . ونصـرنـاه نحن بهـذه البيـانـات . وبهـذا الـطريق يسقط كـلام « جالينوس » بالكلية .

واعلم : أن « جالينوس » أجاب عن هذا الكلام من وجهين :

الأول : قال : الدليل على أن الأعصـاب ليست من جنس الشريـانات . وجوه :

الأول : إن الشريانات نابضة ، والأعصاب ليست نابضة .

الثاني : إن الشريانات مجوفة ، والأعصاب ليست كذلك .

الثالث : إن الشريانات محتوية عـلى الدم . بـدليل أنها إذا ثقبت ، جلب ذلك الثقب على صاحبه من انفجار الدم أمراً صعباً ، والعصب كله لا دم فيه .

الرابع : إن الشريانات مؤلفة من طبقتين : إحداهـما : تتحلل إلى أجزاء ذاهبـة في العـرض عـلى الاستـدارة ، والأخـرى تتحلل إلى أجـزاء تـذهب عـلى الاستقامة في الطول . وأما الأعصاب فهي تتحلل إلى ليف أبيض عديم الـدم ، ذاهب على الاستقامة في الطول .

الخـامس : إنـك إذا شـددت العصبـة ، حصـل عـدم الحس والحـركـة

---

(١) سقط (م) .
(٢) مروستيس (م) .
(٣) أرسطو (م) .

الإرادية ، ولا يبطل منه حركة النبض . وإن شددت الشريانات ، بطل النبض ، ولم يبطل الحس والحركة .

السادس : إن العصب قد يمسك عن فعله كثيراً . والشريانات أفعالها دائمة . وهي النبض .

فثبت بهذه الوجوه : أن الشريانات [ليست من جنس الأعصاب .

والوجه الثاني في الجواب عن ذلك الكلام : قال « جالينوس » : إن أصل الشريان[1]] المتشعب من القلب ينقسم إلى قسمين :

قسم يصعد إلى جانب الرأس ، وقسم ينزل إلى أسفل البدن ، والقسم النازل إلى أسفل البدن ، لا شك أنه ينقسم ويتفرق إلى الشعب الصغار الدقاق ، ثم إنها بعد دقتها ، ما صارت أعصاباً . فوجب أن يكون الحال كذلك في الشريانات الصاعدة إلى أعلى البدن .

هذا حاصل كلام « جالينوس » في إبطال قول « خروسبس » على ما ذكره في كتابه المسمى بـ « آراء بقراط وأفلاطون » في أوراق كثيرة .

واعلم : أن هذين الجوابين عندي في غاية الضعف .

أما الجواب الأول : فبيان ضعفه : أن الصفات التي ذكرها « جالينوس » للشريانات : صفات حاصلة لها من وقت انشعابها عن القلب ، إلى وقت تشعبها إلى الأقسام الدقيقة ، ونفوذها في جوهر الدماغ .

فلم قلتم : إن هذه الصفات تبقى في تلك الشظايا الدقيقة بعد هذه الحالة ؟ والدليل عليه : أن الروح الدماغي ، لا شك أنه كان متولداً في القلب ، ثم إنه تصاعد من القلب ، وبقي في النسيجة المتولدة تحت الدماغ مدة ، ثم إنه ينفذ في الدماغ ، فيحدث له حال كونه في الدماغ ، أحوال وصفات ، غير الأحوال والصفات التي كانت حاصلة ، حين كان في القلب .

---

(١) سقط (م) ، (ط) .

فإذا جاز ذلك ، فلم لا يجوز أن يقال : إن الحال في الشرايين كذلك ؟ فإن تلك الصفات التي ذكرها « جالينوس » كانت حاصلة للشرايين من وقت انشعابها من القلب إلى وقت نفوذها في جرم الدماغ . أما بعد ذلك فقد حدثت لها صورة أخرى ، وخلقة أخرى ، بخلاف الصورة الأولى .

وهذا الاحتمال لا يبطل بما ذكره « جالينوس » والدليل عليه : أن الفلاسفة اتفقوا على أن الطبيعة ، متى أمكنها الاكتفاء بالآلات القليلة ، لم تعدل عنه إلى إعداد الآلات الكثيرة . فهنا هذه الأجسام المسماة بالشريانات ، صورت بصور موافقة لتحصيل مطلوب معين ، وهو إيصال الدم والروح إلى الدماغ ، فلما حصل هذا المقصود ، فحينئذ تركب الطبيعة تلك الأجسام على صورة أخرى ، صالحة لمقصود آخر ، وهي صورة الأعصاب . فثبت : أن الكلام الذي ذكره جالينوس لا يمكن جعله طعناً في مذهب « خروسيس » .

وأما جوابه الثاني : فضعيف أيضاً . وذلك لأن الروح القلبي ، كما صعد إلى الرأس في الشرايين الصغيرة ، فقد صعد أيضاً إلى أسفل البدن في الشرايين الصغيرة . ثم إن القسم الصاعد إلى الرأس ، تغير عن حالته بسبب وصوله إلى جرم الدماغ ، وصار روحاً دماغياً حاملاً لقوة الحس والحركة .

وأما القسم النازل من الأرواح القلبية ، لما وصلت إلى الرجلين ، فلم يتغير عن حالته البتة . فلم لا يجوز أن يكون الحال في أجرام الشريانات كذلك ؟ وتمام التقرير فيه : أنا ذكرنا أن الطبيعة تسعى في تقليل الآلة[1] ففي الدماغ احتاجت الطبيعة إلى إعداد آلة حاملة لقوة الحس والحركة ، فلا يبعد تكوين تلك الآلة من تلك الشظايا الشريانية . ولم توجد هذه الحاجة[2] في الرجلين . فظهر الفرق ، وثبت بهذا البيان الذي ذكرناه : أن الكلام الذي ذكره « جالينوس » في إبطال الاحتمال ، الذي ذكره « خروسيس » في غاية الضعف والسقوط .

---

(١) الحاجة (م) .
(٢) الحالة (ل) .

وههنا آخر الكلام في الجواب عن دليل[1] « جالينوس » على أن منبت العصب هو الدماغ .

واعلم : أن « أرسطاطاليس » احتج على أن منبت العصب هو القلب . بأن قال : الحركة الإرادية لا بد وأن تكون بآلة صلبة قوية ، والدماغ ليس بجرمه شيء من الصلابة والقوة ، فامتنع كونه منبتاً للعصب . وأما القلب ففيه أنواع من الصلابة . منها أن لحمه قوي [شديد صلب[2]] من سائر اللحوم . ومنها : أنه فيه من الرباطات العصبية مقداراً كثيراً . ومنها : أنه بسبب كثرة حركته ، لا بد وأن يكون أقوى جرماً ، وإذا كان كذلك فقد ظهر أنه جعل القلب منبتاً للأعصاب ، التي هي آلات للحركات القوية ، أولى من جعل الدماغ منبتاً لها .

وأجاب « جالينوس » عن هذه الحجة بوجهين :

الأول : قال : إن هذا المستدل بنى كلامه على المقدمة القياسية . والحس دل على أن منبت الأعصاب هو الدماغ ، والقياس لا يلتفت إليه في معارضة الحس .

الثاني : إن المباشر لتحريك الأعضاء ، ليس هو العصب فقط ، بل والعضلات . ومعلوم: أن العضلات مركبة من الأعصاب والرباطات والأغشية واللحوم ، وهي مستندة إلى الأعضاء الصلبة ، والأعصاب يفيدها الحس والقوة على الحركة ، وأما ما يختلط بها من الرباطات والأغشية ، فيفيدها القوة والشدة والأمن من الانقطاع .

وعلى هذا التقدير فلا يمتنع أن يكون الدماغ منبتاً للأعصاب .

واعلم : أن هذا الجواب عندي ضعيف .

أما الجواب الأول : فجوابه : إن الحس لم يدل إلا على كثرة الأعصاب

---

(١) كلام (م) .
(٢) من (ل) .

وقوتها عند الدماغ . وقد بينا أن هذا القدر[1] لا يدل على كون الدماغ متبتاً للأعصاب .

وأما الجواب الثاني : فضعيف أيضاً . لأن « جالينوس » استدل بغلظ العصب وكثرته عند الدماغ ، على أن المنبت هو الدماغ . وأصحاب « أرسطاطاليس » قالوا : هذا الوجه الثاني الذي ذكره[2] إن دل على قوله[3] فكون الدماغ في غاية اللين وكون العصب في غاية القوة ، يمنع من كون الدماغ ، منبتاً للعصب ، ولما حصل التعارض فيه سقط كلام « جالينوس » فهذا تمام الكلام في أن منبت العصب هو القلب أو الدماغ .

أما المقام الثاني في الجواب عن شبهة « جالينوس » : فهو أن نقول : سلمنا أن الدماغ هو المنبت للعصب ، الذي هو آلة للقوة الحساسة ، والحركة الإرادية . فلم قلتم : إنه يلزم من هذا المعنى كون الدماغ ، معدناً لقوة الحس والحركة ؟ .

بيانه : أنه لا يبعد أن تكون قوة الحس والحركة ، متولدة في القلب . إلا أن الدماغ يرسل إليه آلة نابتة منه إلى القلب ، فيستفيد بتلك الآلة قوة الحس والحركة من القلب . وإذا كان هذا الاحتمال قائماً ، فقد سقطت الحجة التي ذكرها « جالينوس » [والله أعلم[4]] .

الحجة الثانية لـ « جالينوس » على فساد القول بأن معدن القوة المدركة هو القلب . إنه لو كانت قوة الحس والحركة تنفذ من القلب إلى الدماغ ، لكنا إذا شددنا العصب بخيط شداً قوياً ، وجب أن تبقى قوة الحس والحركة في الجانب الذي يلي القلب ، وأن تبطل من الجانب الذي يلي الدماغ ، لكن الأمر بالضد منه . فعلمنا : أن قوة الحس والحركة تجري من الدماغ إلى القلب ، ولا تجري

---

(١) القول (م) .
(٢) ذكرتم (م) .
(٣) قولكم بكون (م) .
(٤) سقط (م) ، (ط) .

من القلب إلى الدماغ . وهذه الحجة أحسن من الحجة الأولى ، ولا نحتاج فيها إلى المقدمات الكثيرة المذكورة في الحجة الأولى .

والجواب : لم لا يجوز أن يقال : الروح القلبي يكون في غاية الحرارة . فإذا كان بينه وبين الدماغ منفذ مفتوح ، وصل تبريد الدماغ إلى القلب ، فاعتدل واستعد لقبول قوة الحس والحركة . فأما إذا انسد ذلك المسلك ، انقطع عن القلب أثر الدماغ ، فلا جرم لم يبق مستعداً لقبول قوة الحس والحركة ، فبطلت هذه القوة من الجانب الذي يلي القلب ؟

الحجة الثالثة لـ « جالينوس » : إن الحكماء والأطباء اتفقوا على أن الحامل لقوة الحس والحركة : جسم لطيف نافذ في الأعضاء[1] وهو الروح . وإذا كان كذلك ، فالدماغ أن يكون مبدأ لهذه الروح ، أولى من القلب . وذلك لأنا نجد في الدماغ مواضع خالية ، وتلك المواضع الخالية تصلح لأن تتولد فيها تلك الأرواح ، وأما القلب فليس كذلك ، لأن التجويف الأيمن منه مملوء من الدم . وإنما الشبهة في التجويف الأيسر ، فإنه يعتقد أنه مملوء من الروح .

قال « جالينوس » : وليس الأمر كذلك فإن القلب إذا كشف عنه وأبرز من غير أن تثقب وتخرق أغشيته ، لم يمت الحيوان بهذا السبب ، بل قد يلبث مدة طويلة ، تلمسه بيدك ، وتنظر إليه بعينك ، وهو مكشوف ، فتعرف كيف أن نبضه في هذه الحالة ، يساوي نبضه قبل أن تكشف عنه ، ولكن بشرط أن يقع هذا التشريح في موضع ، لا يكون هواؤه بارداً ، لئلا يتبرد القلب . فإنه لو برد لصار النبض ضعيفاً بطيئاً متفاوتاً .

إذا عرفت هذا فنقول : إنا إذا غرزنا إبرة في غشاء هذا التجويف الأيسر ، سال في الحال منه : دم ، ولو كان هذا التجويف [مملوءاً من الروح ، لوجب أن لا يسيل منه الدم البتة ، ولو كان هذا التجويف[2] في بعضه روح ، وفي بعضه دم ، لوجب أن أن تخرج الروح أولاً ، ثم يسيل الدم بعده . وعلى

---

(١) الأعصاب (م) .

(٢) سقط (م) .

هـذا التقديـر ، فكان يجب أن لا يسيـل الدم في الحـال ، ولما سـال في الحـال ، علمنا : أن التجويف الأيسر مملوء من الدم . وأيضاً : الحيوان الـذي مات تجـد في التجويف الأيسر من تجويفي قلبه : علق الدم وأما الدماغ فإن جرمـه مزرد ، فلا يمتنع أن يحصل في تلك الغضون[1] أجزاء الروح .

والجواب : إن هذه الحجة في غايـة الضعف لأنها إن صحت ، فهي تدل عـلى أنه ليس في القلب روح أصـلاً ، و « جالينـوسَ » لا ينازع في كـون القلب معدناً للأرواح الحيوانية ، ويسلم أن الروح الدماغي هو الذي صعد من القلب إلى الدماغ ، وصار هناك روحاً حاملاً لقوة الحس والحركة .

الحجة الرابعـة لـ « جالينـوس » : إن العقل أشـرف القوى ، فـوجب أن يكون مكانه أشرف الأمكنة . وأشرف الأمكنة أعلاها ، فوجب أن يكـون مكان العقـل هو الـدماغ ، وهـو بمنزلـة الملك العظيم الـذي يسكن القصـر الأعـلى . وأيضاً : الحواس محيطة بالرأس ، كأنها خدم الدماغ ، وواقفة حوله على مراتبهـا اللائقة بهـا . وأيضاً محـل الرأس من البـدن محل[2] السـماء من العالم ، فكـما أن السماء منزل الـروحانيـات . فكذلـك الدمـاغ ، وجب أن يكون منـزل العقل ، الذي هو روحاني هذا البدن .

والجـواب : إن مـا ذكرنـاه من الـدلائـل اليقينيـة ، لا يعـارضهـا هـذه الإقناعيات . ثم إنا قد ذكرنا لنصرة ذلك القول وجوهـاً إقناعيـة أقوى من هـذا الوجه [وهذا آخر الكلام في هذا المطلب[3]] .

(١) العصوب (ط) .
(٢) مكان (م) .
(٣) سقط (ل) .

الفصل السادس
في
تلخيص مذهب أصحاب «أرسطاطاليس»
في كيفية الأرواح القلبية والدماغية

اعلم : أن الشيخ الرئيس تكلم في هذا البحث في مواضع كثيرة من كتبه ، على وجوه مختلفة . ونحن ننقل تلك الكلمات .

قال في أول كتاب « الأدوية [القلبية[1]] : وقوم من أصحاب الحكيم الأجل ، قالوا في القوى النفسانية : إنها كلها تفيض من الأوراح من غير حاجة للروح إلى الأعضاء الأخرى ، كالدماغ والكبد في الأستعداد لقبولها لكن الإنصاف لم يسوغ هذا المذهب وأبطله . وأقول : هذا تصريح بأن الروح قبل انتقاله إلى الدماغ [لم تكن القوى النفسانية موجودة . وإنما تحدث فيه بعد انتقاله إلى الدماغ[2]] وتكيفه بكيفيته .

وقال في الفصل السابع من المقالة الثانية عشرة من كتاب الحيوان من « الشفاء » : إن الروح الذي يأتي الدماغ ، فإنه يصلح في جوهره الأول أيضاً لأعمال أخرى . مثل التغذية والتنمية ، وغير ذلك . فإذا اعتدل بطل استعداده لتلك القوى ، وصار غير مغذي[3] وانفرد بفعل واحد ، ولم تترادف عليه الأفعال ، فيشتغل بعضها عن بعض . وكذلك إذا صار إلى الكبد ، أبطل مزاج

---

(١) سقط (طا) .
(٢) سقط (ل) .
(٣) وصار عارية (م) . وصار غير غاذية (طا ، ل) .

الكبد عند الاستعداد لفعل الحس والحركة ، وتركه خاصاً لفعل التغذية . فهذه الأعضاء التي تغذي[1] القلب ، إنما تغير المزاج ، فتصير الروح عديمة القوة . وهذا بالذات ، وتصير الروح أقوى قوة من القوة الباقية . وهذا بالعرض . لأن تلك القوة إنما ازدادت قوتها ، لأن القوة التي زالت كانت كالعائق لهذه القوة الباقية عن الفعل [فلما زال العائق ، كملت القوة ، لا لأنه حدث أمر زائد ، بل لأنه زال العائق . ثم قال[2] :] وعلى هذه الحجة يصح أن يطرد القول بأن النفس واحدة .

أقول : هذا تصريح بأن جميع القوى موجودة في الروح عندما يكون حاصلاً في القلب ، وأنه لا أثر لسائر الأعضاء إلا في إزالة بعض تلك القوى .

وقال في الفصل الثامن من المقالة الخامسة من علم النفس من طبيعيات « الشفاء » : القلب مبدأ أول وتفيض منه إلى الدماغ قوى . فبعضها تتم أفعالها في الدماغ ، وأجزائه كالتخيل والتفكر ، ثم تفيض منه إلى سائر الأعضاء . وأيضاً يفيض من القلب إلى الكبد قوة التغذية ، ثم منها إلى سائر الأعضاء .

أقول : هذا تصريح بأن القوى الطبيعية والنفسانية موجودة في الخارج قبل انتقال الروح إلى الدماغ والكبد ، وأن الحاجة إلى حصول الروح فيه[3] [وفي الكبد] لظهور أفعال القوى عنها ، لا لحدوثها في أنفسها .

وهذا الوجه هو الذي اختاره في فصل الأعضاء من كتاب « القانون » فإنه قال فيه : القلب يعطي سائر الأعضاء كلها : القوى التي تغذي والتي تنمي والتي تدرك والتي تحرك .

واعلم : أنه قد تلخص من هذه الكلمات احتمالات ثلاثة في هذه المسألة لا مزيد عليها . وذلك لأن الكل اتفقوا على أن الروح الحامل للقوى النفسانية ،

---

(١) تفيد (م) .
(٢) من (طا ، ل) .
(٣) فيها (طا ، ل) .

إنما انتقل من القلب إلى الدماغ . [والكبد[1]] فإما أن يقال : القـوة النفسانية كانت موجودة في ذلك الروح قبل انتقاله إلى الدماغ ، أو ما كانت موجودة فيه .

أما القسم الثاني : وهو أنها ما كانت موجودة فيه قبل انتقالها إلى الدماغ ، فهو الذي اختاره في الأدوية القلبية .

وأما القسم الأول وهو أن هذه القوى كانت موجودة في ذلك الوقت : فلا نزاع في أن الأفعال النفسانية لا تصدر عنها إلا بعد حصولها في الدماغ . فالحاجة إلى الدماغ ، إمـا أن تكون لأجـل حصول حـالة وصفـة ، أو لأجل زوال حـالة وصفة .

فـالأول : وهو أن يقـال[2] : انتقالهـا إلى الدمـاغ شـرط لا لحـدوث تلك القـوى في أنفسها ، بـل لصيرورتهـا بحيث تصدر عنهـا أفعالهـا ، عـلى معنى أن حصـول تلك الأرواح الحاملة لتلك القـوى [في الدمـاغ[3]] شـرط لصـدور[4] آثارها عنها .

وأمـا الثاني : فهـو أن يقـال : القـوى الكثيـرة كـانت مـوجـودة في ذلـك الروح ، وتلك القوى متدافعة متمـانعة ، فلما انتقـل ذلك الـروح إلى الدمـاغ ، بطل سائر القوى ، وبقيت هذه القوة سليمة عن المعارض ، فلا جرم صدر عنها الفعل .

واعلم : أن هذا البحث كما وقع في هذا الموضع ، قـد وقع في أن الـروح الدماغي ، متى توجد فيه القوة البـاصرة مثـلاً . عندمـا تصل إلى الجليـدية . أو يقال : إن القوة الباصرة كانت موجودة فيه ، إلا أن ظهور فعلها عنها ، موقـوف على انتقالها إلى الجليدية ؟ .

وبالجملة : فكل شيء لـزم على « أرسـطاطاليس » في قـوله : القلب هـو

---

(١) من (طا ، ل) .
(٢) صححنا على (طا ، ل) .
(٣) من (طا ، ل) .
(٤) لحصول (ل) .

الرئيس المطلق . فهو أيضاً لازم على « جالينوس » في قوله : الدماغ هو رئيس الحواس الخمسة [الظاهرة[1]] والباطنة .

والأقرب عندي : أن يقال : هذه القوى كانت موجودة في القلب . والدماغ شرط لظهور[2] الأفعال عن تلك القوى . والدليل على صحة ما قلناه : أنه متى تعلقت النفس الناطقة بالقلب ، فقد حصلت الإنسانية ، ومتى حصلت الإنسانية فقد حصلت الحيوانية لا محالة ، لأن حصول النوع مع عدم الجنس محال ، والفصل المقوم لماهية الحيوان ، هو قوة الحس والحركة [فإذن كما تعلقت النفس بالقلب ، فقد حصلت قوة الحس والحركة[3]] الإرادية ، فلم يبق إلا أن يكون الدماغ شرطاً يحتاج إليه في ظهور الفعل عن تلك القوى . فهذا ما نقوله [في هذا الباب[4]] والعلم بحقائق الأشياء على التمام والكمال ، ليس إلا لله تعالى .

(١) سقط (طا) ، (ل) .
(٢) حصول (م) .
(٣) من (م) .
(٤) سقط (ط) .

الفصل السابع
في
أن النفوس الناطقة محدثة أو قديمة؟

وفيه أقوال : وضبطها : أن يقال : إنها [إما قديمة أو حادثة . فإن كانت قديمة فإما أن يقال[1] إنها] واجبة لذواتها غنية عن السبب والمؤثر . وإما أن يقال : إنها [ممكنة لذواتها واجبة بإيجاب ، سببها وعلتها . وأما إن قلنا : إنها محدثة . فإما أن يقال إنها[2]] وإن كانت محدثة إلا أنها كانت موجودة قبل هذه الأبدان ، كما ورد في بعض الأخبار : « إن الله تعالى خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام » وإما أن يقال : إن هذه الأرواح ما كانت موجودة قبل أبدانها . وهذا هو قول « أرسطاطاليس » وأتباعه من المتقدمين والمتأخرين .

واحتج القائلون بحدوث النفس بوجهين :

الحجة الأولى : هي أن قالوا : لو كانت النفوس قديمة ، لكانت في الأزل ، إما أن تكون واحدة ، أو متعددة . والقسمان باطلان ، فبطل القول . بكونها قديمة . وإنما قلنا : إنه يمتنع أن يقال : إنها كانت واحدة ، لأنها لو كانت واحدة في الأزل، فعند تعلقها بالأبدان، إما أن يقال: إنها تبقى على تلك الوحدة ، وإما أن يقال : إنها عند تعلقها بالأبدان تتعدد . والقسمان باطلان .

أما الأول : فلأن على هذا التقدير ، يلزم أن يكون الحاصل لجميع

---

(١) من (طا ، ل) .
(٢) من (طا ، ل) .

أشخاص الناس : نفساً واحدة بالعدد . ولو كان الأمر كذلك ، لكان ما علمه إنسان ، فقد علمه كل إنسان ، وما جهله إنسان فقد جهله كل إنسان . ومعلوم أنه باطل .

وأما الثاني : وهو أن يقال : النفوس كانت واحدة قبل تعلقها بالأبدان . ثم إنها عند تعلقها بالأبدان : صارت متعددة . فهذا محال . لأن هاتين النفسين المتشخصتين . إما أن يقال : إنهما كانتا موجودتين في الأزل [أو ما كانت موجودتين في الأزل . فإن كانتا موجودتين في الأزل ، فقد كان التعدد حاصلاً في الأزل[٣]] وقد فرضنا أنه ما كان حاصلاً . هذا خلف . وإن قلنا : إنهما ما كانتا موجودتين في الأزل ، كان وجودهما حاصلاً بعد العدم . وهذا يوجب القول بحدوثهما ، ويمنع من القول بقدمهما وهو المطلوب . وإنما قلنا : إنه يمتنع القول بأنها كانت متعددة في الأزل ، لأن التعدد لا يحصل إلا إذا امتازت كل واحدة منها عن الأخرى في أمر من الأمور . وذلك الامتياز إما أن يكون حاصلاً بالماهية أو بلوازمها [أو بعوارضها[١]] والأول باطل . لأنه ثبت أن النفوس الناطقة البشرية متساوية في الماهية . وإن نازع منازع في هذه المقدمة ، إلا أنه لا أقل من أن توجد نفسان متساويتان في الماهية . وهذا القدر يكفينا في تقرير هذا الدليل . والثاني أيضاً باطل . لأن لوازم الماهية مشترك فيها بين أفراد الماهية . والوصف المشترك فيه يمتنع أن يفيد[٢] الامتياز . والثالث أيضاً باطل . لأن اختلاف الأمثال[٣] بسبب العوارض المفارقة ، لا يحصل إلا بسبب التغاير في المادة . ومواد النفوس هي الأبدان فقبل حصول الأبدان كانت المواد مفقودة ، فوجب أن يمتنع حصول التغاير بينها بسبب الأعراض المفارقة . فثبت : أن حصولها في الأزل على نعت الوحدة محال وعلى نعت التعدد أيضاً : محال . فوجب القطع بأنه يمتنع حصولها في الأزل .

---

(١) سقط (م) .
(٢) يقبل (م) .
(٣) الماهيات (م) .

الأول : أن تقول : لم لا يجوز أن يقال : إنها في الأزل كانت واحدة ، ثم صارت عند التعلق بالأبدان متعددة ؟ قوله : « هاتان النفسان المعينتـان . إما أن يقال : إنها كانتا موجودتين في الأزل ، أو ما كانتا موجـودتين في الأزل » قلنـا : هـذا الدليـل جيد في نفسـه ، إلا أنه لا يستقيم عـلى أصـولكم . وذلـك لأنكم تقولون : إن هـذا الماء ، كـان واحداً في ذاتـه ، وعند القسمـة يحصل مـاءان . فيقال لكم هذان الماءان . هل كانا موجودين قبل حصول هـذه القسمة ، أو مـا كانا مـوجودين ؟ فـإن كان الأول فـذلك الماء ، قبل هـذه القسمة مـا كان مـاءاً واحداً في ذاته ، بـل كان مـركباً مؤلفـاً من الأجزاء . وحينئـذ يبطل قـولكم إن الجسم البسيط واحـد من نفسه . وإن قلتم : إن هـذين الماءين الحـاصلين بعـد القسمة ، ما كانا موجودين من قبل القسمة ، فيلزم أن يقال : إن هذين المـاءين حدثا الآن ، وذلـك الماء الـذي كان واحـداً قبل القسمـة ، فيلزم أن يقال : إن هذين الماءين حدثا الآن ، وذلك الماء الـذي كان واحـداً قبل القسمـة : قد فني وعدم عند حصول هذه القسمة . فيكون التقسيم إعـداماً للماء الأول ، وإيجـاداً للماء الثاني . وذلك لا يقـوله عـاقل . فثبت بهـذا : أن الدليـل الذي ذكـرتم في امتناع أن تتعدد النفـوس بعد وحـدتها : قـائم بعينه في الأجسـام . مع أنكم لا تقولون به ، فكان الإلزام وارداً .

فـإن قالـوا : نحن لا نذكـر في إبطال هـذا القسم : هذا الـدليـل الـذي ذكـرتم . بل نـذكر كـلاماً آخـر ، وهو أن نقـول : كل مـا انقسم بعد أن كـان واحداً ، فهو جسم . ونحن قد بينا : أن النفس ليست بجسم . فنقـول : هذا الكلام ضعيف . لأنه يصدق أن يكون الجسم واحداً ، ثم يتعدد . ولا يلزم من صدقه أن كل ما كان واحداً ثم تعدد ، فإنه يكون جسماً [لأن الموجبـة الكلية لا تنعكس مثل نفسها ، فلعله يكون الجسم[1]] بهذه الصفـة . وغير الجسم قـد يكون أيضاً بهذه الصفة . فما لم تذكروا الدليل لم يتم هذا الكلام .

الاعتراض الثاني : لم لا يجوز أن يقال : النفوس كانت متعددة في الأزل ؟

---

(١) سقط (م) ، (ط) .

قوله : « إنه لا يحصل التعدد إلا لأجل معنى يوجب الإمتياز » قلنا : هذا ممنوع . ويدل عليه وجوه :

الأول : إنه لو كان التعين أمراً زائداً على الذات والتعينات متساوية في ماهية أنها تعين ، وجب أن يكون تعين كل تعين زائداً عليه . ويلزم التسلسل . ولا يقال : لم لا يجوز أن يقال : ماهية السواد ، وماهية التعين ، إذا انضمت كل واحدة منها إلى الأخرى ، فإن كل واحدة منهما تقتضي تعين الأخرى ؟ لأنا نقول : ماهية السواد ماهية كلية ، وماهية التعين أيضاً ماهية كلية ، والكل إذا تقيد بالكلي يبقى كلياً ، ولا يصير شخصياً . فثبت : أن القدر الذي ذكرتموه لا يوجب التعين .

الثاني : إن اختصاص هذا التعين بهذا المتعين دون ذاك ، واختصاص ذلك التعين [بذلك المتعين[1]] دون هذا : مشروط بامتياز هذا التعين عن ذلك التعين . فلو كان ذلك الامتياز معللاً بحصول هذه الصفة في هذا ، وحصول تلك الصفة في ذلك ، لزم الدور ، وهو محال .

الثالث : لو كان تعين هذا المتعين زائداً عليه ، لكان هذا المتعين[2] : موجودين ، لا موجوداً واحداً . ثم يكون لكل واحد منهما تعين آخر ، فتصير أربعة لا واحداً . [وبهذا الطريق يلزم[3]] : أن يكون الموجود الواحد غير واحد ، بل موجودات غير متناهية . وهو محال .

الاعتراض الثالث : سلمنا : أنه لا بد من معنى يفيد الامتياز . فلم لا يجوز أن يكون ذلك الامتياز بنفس الماهية ؟ قوله : « النفوس البشرية متساوية في الماهية » قلنا : ليس لكم على صحة هذه المقدمة دليل . ولنا : دلائل كثيرة على إبطالها . قوله : « هب أن النفوس الناطقة أنواع ، إلا أنه لا أقل من أن

---

(١) من (م) .
(٢) المعنى (م) .
(٣) ويظهر من هذا (م) .

يوجد من كل نوع فردان ، وحينئذ يتم البرهان » .

قلنا : وأي دليل على صحة هذه المقدمة ؟ أقصى ما في الباب أن يقال : إنه لا بد من أن توجد نفس أخرى ، تشبه النفس الأولى في العلوم والأخلاق ، وسائر الصفات . إلا أن هذا لا يدل على التماثل ، لما ثبت : أن الماهيات المختلفة لا يمتنع اشتراكها في اللوازم الكثيرة .

الاعتراض الرابع : لم لا يجوز أن يقال : إن كل واحد منها يمتاز عن الآخر بسبب [عارض غير[1]] لازم للماهية ؟ قوله : « الاختلاف في العوارض إنما يكون بسبب المادة » قلنا : هذا محال . لأنه لو كان [كذلك ، لكان[2]] امتياز هذا الجزء ، عن ذلك الجزء [الآخر ، منه[3]] لأجل الامتياز في المادة ، ولو كان كذلك ، لكانت مادة هذا الجزء ، إما أن تكون مخالفة لمادة الجزء الآخر إما في الماهية أو في العوارض . فإن كان الأول ، كان هذا الامتياز حاصلاً قبل القسمة . والحال في كل مادة غير الحال فيما يخالفها . فيلزم أن يكون الجسم مؤلفاً من أجزاء لا نهاية لها بالفعل . وهو محال .

وإن كان الثاني : وهو أن يقال إن مادة هذا الجزء [تمتاز عن مادة الجزء[4]] الآخر بسبب عارض مفارق ، فحينئذ يلزم افتقار تلك المادة إلى مادة أخرى ، ولزم إما التسلسل وإما الدور [وهما محالان[5]] .

الاعتراض الخامس : سلمنا : أن الامتياز بالعوارض لا يحصل إلا بالمادة . فلم قلتم : إنه لم توجد قبل هذا البدن مادة أخرى ؟ [وبيانه : أنه يحتمل أن يقال : هذه النفس كانت قبل تعلقها بهذا البدن متعلقة ببدن آخر[6]] لا إلى أول[7] وعلى هذا التقدير ، فإنه لا يمكنكم إبطال هذا الاحتمال ، إلا

(١) سقط (م) ، (ط) .
(٢) سقط (م) ، (ط) .
(٣) سقط (م) ، (ط) .
(٤) سقط (م) ، (ط) .
(٥) سقط (م) ، (ط) .
(٦) سقط (ل) .
(٧) نهاية وأول (م) .

بإبطال القول بالتناسخ ، فيكون هذا الدليل مبنياً على الدليل الدال على إبطال القول بالتناسخ . لكن دليلكم في إبطال القول بالتناسخ متفرع على القول بحدوث النفس على ما سيأتي شرحه . وحينئذ يقع الدور ، وهو باطل .

الاعتراض السادس : هب أنه قبل هذا البدن ، لا يجوز أن يقال : إن هذه النفس كانت متعلقة ببدن آخر . لكن لم يلزم من هذا القدر ما ذكرتموه . وبيانه أنكم ذكرتم أنه لا يبعد أن يقال : النفوس الناقصة إذا فارقت أبدانها ، فإنها تتعلق بضرب من الأجسام السماوية ، وتتخذها جارية مجرى الآلات الجسمانية . فإذا جوزتم هذا ، فلم لا يجوز أن يقال أيضاً : إنها كانت قبل الأبدان متعلقة بجزء من أجزاء السموات ، أو بجزء من أجزاء كرة الأثير ، أو كرة أخرى ، وبسبب هذا القدر حصل الامتياز ؟

الاعتراض السابع : إن دل ما ذكرتم على أن النفوس لا يمكن كونها أزلية ، فهو بعينه يمنع من كونها أبدية ، مع أن مذهبكم إنها أبدية . وبيانه هو أن النفوس المفارقة لأبدانها ، كل واحدة منها ، تبقى ممتازة عن الغير ، بسبب ما حصل لها من العلوم والأخلاق [فنقول : نفترض الكلام في النفوس التي فارقت أبدانها حال ما كانت تلك الأبدان أجنة في بطون الأمهات ، فههنا لم يحصل لتلك النفوس من العلوم والأخلاق شيء[1] فوجب أن تحكموا ، إما بأنها تفسد وتفنى ، أو بحصول الامتياز من غير سبب . وكل ذلك عندكم باطل .

فإن قالوا : كل واحدة منها قد حصل لها شعور بهويتها [المعينة[2]] وذاتها المخصوصة . وهذا القدر يكفي في حصول الامتياز . فنقول : هذا باطل من وجهين :

الأول : أن نقول : وإن جاز هذا ، فلم لا يكفي هذا القدر في حصول الامتياز في جانب الأزل ؟

---

(١) سقط (ط) ، (ل) .
(٢) سقط (طا) .

الثاني : إن عندكم : علم النفس بذاتها المخصوصة ، عين ذاتها المخصوصة . وتقولون : إن هذه الصورة : العقل والعاقل والمعقول : واحد . وإذا كان كذلك ، فالقول بأن كل واحدة منها تمتاز عن الأخرى ، بسبب شعورها بذاتها المخصوصة ، يقتضي [امتياز كل واحدة منها بنفس[1]] ذاتها المخصوصة ، وهذا يقتضي أن تكون ماهية كل واحدة منها ، مخالفة لماهية الأخرى . وإذا ثبت هذا ، فقد بطل [أصل[2]] هذا الدليل . فهذا تمام الكلام في الاعتراض على هذا الدليل .

الحجة الثانية : قالوا : هذه النفوس ، لو كانت موجودة في الأزل ، لكانت إما أن تكون متعلقة بأبدان أخرى ، أو كانت خالية عن التعلق [بأبدان أخرى[3]] والقسمان باطلان ، فبطل القول بكونها أزلية .

أما القسم الأول : وهو القول بأنها كانت متعلقة[4] بأبدان أخرى ، فهذا باطل بالدلائل المذكورة في إبطال التناسخ .

وأما القسم الثاني : وهو أنها كانت خالية عن التعلق بأبدان أخرى ، فعلى هذا التقدير تكون معطلة . ولا معطل في الطبيعة .

والاعتراض عليه : أما الكلام على الدلائل المذكورة في إبطال التناسخ فسيأتي .

وأما قولكم[5] : إنها لو لم تكن متعلقة بالأبدان ، لكانت معطلة ، ولا معطل في الطبيعة .

فنقول : يجب البحث في كل واحدة من هاتين المقدمتين . فما المراد من قولكم : إنها تكون معطلة ؟ إن عنيتم أنها تكون خالية عن الإدراك والشعور ،

---

(١) سقط (م) ، (ط) .
(٢) من (ل) .
(٣) سقط (طا) ، (ل) .
(٤) خالية متعلقة (م) .
(٥) قوله (م) .

فلا نسلم ، لأنها لما كانت موصوفة بالحياة ، وجب أن يحصل لها إدراك وشعور ببعض الأشياء ، ولعلها تلتذ بذلك القدر من الإدراك ، وحينئذ لا تكون معطلة . ألا ترى أنا نجد البق والبعوض وحيوانات أخرى أصغر منها بكثير موجودة . ولا نقول : بأنها لما قلت انتفاعاتها ولذاتها ، كانت معطلة . بل نقول : إنها لما فازت بذلك القدر الحقير من الخير والمنفعة ، خرجت عن أن تكون معطلة . فلم لا يجوز أن يكون الأمر كذلك ؟

الاعتراض الثاني : لم لا يجوز أن يقال : إنها قبل الأبدان ، كانت متعلقة بجزء معين من السموات ، أو بجزء من أجزاء العناصر ، وكانت تنال الخيرات واللذات بسبب تلك الآلات ؟ .

الاعتراض الثالث : أليس من مذهبكم : أن نفوس الأجنة ، إذا فارقت أبدانها ، فإنها تبقى أبد الآباد من غير أن يحصل لها لذة وخير ومنفعة ؟ وذلك يبطل قولكم : إنه لا معطل في الطبيعة .

الاعتراض الرابع : سلمنا أن تلك النفوس كانت معطلة . فلم قلتم : إنه لا معطل في الطبيعة ؟ فإن هذه المقدمة ذكروها ، وما رأيت أحداً منهم قوّاها بشبهة ، فضلاً عن حجة .

واعلم : أنه لم يصل إلينا كلام آخر في إثبات حدوث النفوس البشرية . ويمكن ذكر دليلين آخرين فيه ، إلا أنهما يوجبان القول . بحدوث الأجسام .

الوجه الأول : أن نقول : لا شك أن هذه النفوس قابلة للصفات الحادثة ، فإنها تصير عالمة بأشياء ، بعد ما أنها ما كانت عالمة بها ، وتصير موصوفة [بأخلاق ، بعد أنها ما كانت موصوفة[1]] بها . إذا ثبت هذا فنقول : إن قابلية الصفات الحادثة ، يجب أن يكون من لوازم ذواتها . وقابلية الصفات الحادثة حادثة ، فيلزم أن يقال : إنها لا تخلو عن الحوادث ، وكل ما لا يخلو عن

---

(١) سقط (م) ، (ط) .

الحوادث فهو حادث . فهذه النفوس حادثة . فيفتقر في تقرير هذه المقدمات [إلى مقدمتين[1]] .

المقدمة الأولى : في أنَّ قابلية هذه الحوادث من لوازم ذواتها . والدليل عليه : أن تلك القابلية إن لم تكن من اللوازم ، كانت من العوارض المفارقة ، فتكون تلك الذوات قابلة لتلك القابلية . فقابلية تلك القابلية ، إن كانت من اللوازم فهو المقصود ، وإن كانت من العوارض ، افتقرت كل قابلية إلى تقدم قابلية أخرى . ولزم التسلسل في أسباب ومسببات توجد دفعة واحدة . وهو محال . فثبت : أن قابلية هذه الصفات من لوازم [ذوات[2]] هذه النفوس .

والمقدمة الثانية : في بيان أن قابلية الصفات الحادثة : حادثة . والدليل عليه : أن كون تلك الحوادث مقبولة للغير ، صفة عارضة لذواتها . وإمكان الصفة موقوف على إمكان الموصوف . ولما كان حصول الحادث في الأزل محالاً . كان كون الصفة الحادثة مقبولاً للغير ، أولى بأن يمتنع كونه أزلياً . وهذا يدل على أن قابلية الصفات الحادثة : حادثة .

وعند تقرير هاتين المقدمتين ، ظهر أن هذه النفوس لا تنفك عن الحوادث ، [فنقول : وكل[3]] ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث ، بالوجوه المذكورة في مسألة حدوث الأجسام وقد ذكرناها هناك .

فظهر بهذا الدليل : أن كل ما كان قابلاً للحوادث ، فإنه يمتنع أن يكون قديماً ، لكن الأجسام والنفوس البشرية قابلة للحوادث ، فيمتنع كونها قديمة [ثم نقول[4] :] والإله تعالى قديم فيمتنع كونه قابلاً للحوادث . فهذا تمام الكلام في تقرير هذا الدليل .

والوجه الثاني : أن نقول : لا شك أن الله تعالى قديم ، فلو حصل قديم

---

(١) سقط (ل) .
(٢) من (ل) .
(٣) سقط (م) .
(٤) سقط (م) .

آخر ، لزم القول بوجود قديمين . وذلك محال .

والدليل عليه : أن القدم عبارة عن نفي العدم السابق ، فيكون صفة موجودة . والقديمان لما اشتركا في القدم ، فقد اشتركا في أمر موجود . فإما أن يختلفا باعتبار آخر ، وإما أن لا يكونا كذلك ، فإن اختلفا باعتبار آخر [كان القدم الذي به المشاركة[1]] مغاير لذلك الاعتبار ، الذي به المخالفة . فيكون ذلك القديم مركباً من جزءين ، وكل واحد من جزئي القديم : قديم ، فذانك الجزءان بعد اشتراكهما في القدم ، لا بد وأن يختلفا باعتبار آخر ، وإلا لم يكن أحدهما بكونه جهة [الاشتراك ، والآخر بكونه جهة[2]] الامتياز أولى من العكس . والكلام فيه كما في الأول فيلزم كون ذلك القديم مركباً من أجزاء غير متناهية . وذلك محال .

ولما ثبت [هذا ثبت[3]] أن القديم الثاني ، يجب أن لا يخالف الأول ، في جزء من أجزاء الماهية . فوجب أن يتماثلا مطلقاً ، فيلزم كون الأرواح البشرية مماثلة للإله تعالى في جميع الصفات . وظاهر أنه محال . فهذا بيان أنه يمتنع وجود موجودين قديمين .

واحتج القائلون بقدم النفوس بوجهين :

الحجة الأولى : إنه ثبت في الفلسفة : أن الأدوار الفلكية غير متناهية . فالأبدان البشرية غير متناهية . فلو كانت النفوس البشرية حادثة ، لكان حدوثها ، لأجل أن حدوث البدن شرط في فيضانها عن العلل العالية . فلما كانت الأبدان غير متناهية ، وجب أن تكون النفوس البشرية غير متناهية . لكنه ثبت أن النفوس لا تقبل الفساد ، فوجب أن [يوجد الآن عدد لا نهاية له من النفوس[4]] وذلك محال لأن كل عدد فإنه يحتمل الزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك ، فهو متناه .

---

(١) سقط (م) .
(٢) سقط (م)
(٣) سقط (م) .
(٤) أن تكون النفوس غير متناهية (م) .

واعلم : أن قولنا : إن كل عدد يحتمل الزيادة والنقصان ، فإنه يجب أن يكون متناهياً : تقدم ، بحثنا عنها في مسألة « تناهي الأبعاد » فلا فائدة في الإعادة .

الحجة الثانية : قالوا : النفوس الناطقة أبدية . فتكون أزلية .

أما الأول فهو ثابت بالاتفاق ، وبالدليل أيضاً الذي سيجيء ذكره .

وأما الثاني : فالدليل عليه : أنها لو كانت حادثة لكانت ماهيتها قابلة للعدم . وتلك القابلية من لوازم الذات ، فوجب أن تكون قابلة للعدم أبداً . وإذا كان كذلك ، كانت قابلة للعدم بعد الوجود . وقد فرضنا أنها غير قابلة للعدم [بعد الوجود[1]] هذا خلف . فإن قالوا : لم لا يجوز أن يقال : هذه النفوس [قابلة[2]] للعدم ، نظراً إلى ذواتها وحقائقها ، إلا أنها تصير واجبة الوجود لوجوب عللها ؟ .

قلنا : إن كانت عللها قديمة ، وما كان تأثيرها فيها موقوفاً على شرط [حادث[3]] أو كان موقوفاً على شرط قديم ، فحينئذ يلزم قدمها . وإن كانت عللها حادثة ، أو إن كانت قديمة إلا أن تأثيرها في وجودها يكون موقوفاً على شرط حادث ، فتلك العلة الحادثة ، وذلك الشرط الحادث : يكون جائز الزوال لذاته . فإن كان واجب البقاء نظراً إلى علته ، عاد التقسيم الأول فيه ، ولزم التسلسل . وهو محال . وإن كان جائز الزوال فحينئذ لزم من جواز زواله ، جواز زوال النفوس بعد وجودها . فثبت بهذا البيان : أن النفوس لو لم تكن أزلية ، لم تكن أبدية ، لكنها أبدية ، فوجب كونها أزلية .

وأجيب عنه : بأن علة وجود النفوس البشرية هي العقل الفعال . إلا أن فيضان هذا المعلول عن تلك العلة القديمة مشروط بحدوث البدن ، المستعد

---

(١) سقط (ل) .
(٢) غير قابلة (طا) .
(٣) سقط (ل) .

لقبول تصرفـه . فعند حـدوث البدن ، يجب حـدوثه[1] ثم إنـه في ذاته غني عن هذا البدن ، فلم يلزم من موت البدن موته . فوجب بقاؤه أبد الآباد ، لوجوب بقاء علته ، التي هي العقل الفعال .

---

(١) حدوثها (م) .

الفصل الثامن
في
التناسخ

اعلم : أن التناسخ ، أثبته بعضهم . وأنكره الباقون .

أما مثبتو التناسخ : فقد اختلفوا من وجوه .

الأول : إن كل من قال بالتناسخ قال بجواز انتقال النفوس البشرية إلى أبدان البهائم والسباع وبالضد . وهل يجوز انتقالها إلى أجسام النبات والمعادن أم لا ؟ اختلفوا فيه .

والثاني : إن أهل التناسخ . فريقان : منهم من يقول بقدم العالم . ومنهم من يقول بحدوثه .

أما القائلون بقدم العالم فقالوا : إن هذه النفوس كانت قبل كل بدن ، في بدن آخر ، لا إلى أول .

وأما القائلون بحدوث العالم ، فقد أقروا بأن تتعلق النفوس بالأبدان أولاً . ثم اختلفوا . فقال « محمد بن زكريا الرازي » : النفوس كانت مباينة عن الهيولى وغافلة عنه ، ثم اتفق لها التفات إلى الهيولى ، وعشق إليه ، فتعلقت به . فإذا فسد البدن ، وكان ذلك العشق باقياً ، فهي تعود إلى بدن آخر ، ولا تزال تنتقل من بدن إلى بدن آخر ، إلى الوقت الذي يزول ذلك العشق ، وتحصل النفرة . فحينئذ تفارق ذلك البدن ، ولا تعود إلى بدن آخر . وقد

استقصينا في شرح مذهبه ، في كتاب « الحدوث والقدم وقال آخرون : إن هذه النفوس كانت كلفت بالطاعات ، ومنعت عن المعاصي . فمن أطاع نقل روحه إلى بدن أشرف [من بدنه[1]] وأعلى مما كان ، ليكون ذلك ثواباً له على تلك الطاعات ، ومن عصى نقل روحه إلى بدن شقي ، ليكون ذلك عقاباً له على ما كان عليه [من المعاصي[2]] واحتج الشيخ الرئيس « أبو علي بن سينا » على فساد القول بالتناسخ بدليلين[3] :

الحجة الأولى : قال : إنه ثبت : أن النفوس البشرية حادثة ، وثبت أن علتها قديمة ، والموجود القديم لا يكون علة للشيء المحدث ، إلا إذا كان تأثيره فيه ، موقوفاً على شرط حادث وذلك الشرط الحادث وهو حدوث البدن . فعلى هذا إذا حدث بدن ، وجب أن يفيض عن واجب الصور نفس ، فلو تعلق بذلك البدن نفس على سبيل التناسخ وتعلقت به هذه النفوس الحادثة أيضاً ، لزم أن يتعلق بذلك البدن الواحد نفسان ، وهذا محال . لأن كل أحد يجد نفسه نفساً واحدة لا نفسين .

والاعتراض عليه من وجوه :

الأول : لا نسلم أن النفس حادثة . وذلك لأن الدليل الذي ذكرتم في إثبات حدوث النفس ، كان موقوفاً على إبطال التناسخ ، ثم إنكم بنيتم دليلكم في إبطال التناسخ على حدوث النفس . فيقع الدور ، وهو باطل .

والاعتراض الثاني : سلمنا : أن النفس حادثة ، فلم قلتم : إن المؤثر في وجود النفس علة موجبة ؟ ولم لا يجوز أن يكون المؤثر فيها فاعلاً مختاراً ، فيخلق تلك النفوس والأرواح في أي وقت شاء وأراد؟ وعلى هذا التقدير [فلا يمكنكم أن

---

(١) سقط (ل) .
(٢) من (ل) .
(٣) واحتج الرئيس على إبطاله بدليلين (أ) .

تقولوا : إن حدوث البدن يقتضي حدوث النفس وعند هذا[1]] ينتقل هذا الكلام من هذه المسألة إلى مسألة [أخرى . وهي مسألة[2]] الموجب والقادر .

والاعتراض الثالث : هب أن النفس حادثة ، وأن المؤثر في وجودها علة قديمة موجبة بالذات ، وأن فيضان هذه النفس عن تلك العلة القديمة مشروط بشرط حادث . فلم قلتم : إن ذلك الشرط الحادث ليس إلا المزاج الحادث ؟ وما الدليل على هذا التعيين ؟

بل ههنا احتمالات أخرى سوى ذلك .

فأحدها : أن يقال : إنه حصل نفس أو عقل ، وله تعقلات منتقلة من معقول إلى معقول . ومن إدراك إلى إدراك . والشرط في فيضان هذه النفس الحادثة عن تلك العلة القديمة : حدوث تعقل خاص [وإدراك خاص[3]] في ذلك العقل أو النفس . وعلى هذا التقدير تكون النفس حادثة ، لا لحدوث الأمزجة .

وثانيها : أن يقال : الشرط لحدوث تلك النفوس عن تلك العلة القديمة ، وصول الشمس أو سائر الكواكب إلى دقائق أو درجات معينة من الفلك .

وثالثها : [أن يقال[4]] الشرط لحدوث تلك النفوس طالع المسقط ، أو شيء آخر يشبه ذلك .

وبالجملة : فعليكم[5] إقامة الدليل على أنه لا سبب لفيضان النفس المعينة عن تلك العلة القديمة ، إلا حدوث هذه الأمزجة .

والاعتراض الرابع : سلمنا أن ذلك السبب الحادث هو المزاج الحادث .

---

(١) سقط (م) .
(٢) سقط (ط) .
(٣) سقط (م) .
(٤) سقط (م) .
(٥) فعليهم (ل) .

إلا أنا نقول : الأمزجة مختلفة . ولم يثبت بالدليل كون النفوس متساوية في الماهية . وإذا كانت الأمزجة مختلفة ، وكانت النفوس مختلفة ، لم يلزم من كون هذا المزاج الحادث ، قابلاً للنفس التناسخية : كونه قابلاً للنفس الحادثة الأخرى . وحينئذ يبطل هذا الدليل .

والاعتراض الخامس : سلمنا : أن النفوس الناطقة متساوية في أصل الماهية ، إلا أن على هذا التقدير لا يحصل التعدد فيها ، إلا لأجل اختصاص كل واحد منها بأمر ، لأجله حصل الامتياز والتعدد . فهذه النفس المعينة : عبارة عن المجموع الحاصل من جهة المشاركة ، ومن جهة المخالفة . وكذلك القول في النفس الثانية . وعلى هذا التقدير فكل واحدة من النفوس المعينة تكون مخالفة للنفس الأخرى ، فلم يلزم من كون المزاج المعين ، قابلاً لأحداهما ، كونه قابلاً للثانية . فسقط هذا الدليل .

والاعتراض السادس : سلمنا تساوي النفسين المعينتين بحسب الذوات . فلم لا يجوز أن تختص النفس التناسخية بأمور ، لأجلها تصير هي أولى بذلك البدن ؟ وبيانه من وجوه :

الأول : إن النفس التناسخية ، لما كانت مدبرة للأبدان السابقة ، وبقيت مواظبة على ذلك التدبير ، مدة[1] متطاولة ، حصلت لها ملكة راسخة في تدبير الأبدان .

وأما هذه النفس الحادثة ، فلم تحصل لها هذه الحالة ، فتكون النفس التناسخية كالرجل القوي الماهر في الصنعة والنفس الحادثة [لم تحصل لها هذه الحالة . فتكون النفس الحادثة[2]] كالطفل الضعيف الجاهل بالصنعة ولا شك أن الأول أولى وأقوى .

الثاني : إن النفس الحادثة لا تحدث إلا بعد حصول المزاج وحدوثه على سبيل التمام والكمال . فيكون حدوث هذه النفس متأخراً عن حدوث هذا

---

(١) ستين (ل) .

(٢) سقط (طا ، ل) .

المزاج . وأما النفس التناسخية . فإنها متقدمة في الوجود على حدوث ذلك المزاج ، فلا يمتنع أن يقال : إن النفس لما أحست بأن ذلك [المزاج[1]] في طريق التكوين ، فقبل تمامه وكماله تعلقت به ، واشتغلت بتدبيره ، فلا جرم كان تعلق هذه النفس التناسخية بتدبير ذلك البدن أولى . لأن الدفع أسهل من الرفع .

الثالث : لا يمتنع أن يقال : حصلت نفوس كثيرة مشاكلة لهذه النفس التناسخية في الصفات والأحوال ، وتكون تلك النفوس لهذه النفس التناسخية كالأعوان والأنصار على التعلق بذلك البدن المعين ، فكان تعلقها بذلك البدن أولى من تعلق النفس الحادثة به . فهذه احتمالات لا يمكن دفعها . فلا جرم ضعفت هذه الدلالة .

والاعتراض السابع : هب أنه تعلق بذلك البدن[2] نفسان . فلم قلتم : إن ذلك محال ؟ قوله : « الدليل على امتناعه : أن كل إنسان فإنه يجد نفسه نفساً واحدة لا نفسين » قلنا : هذا الكلام في غاية الضعف . لأن الذي يحصل له الشعور بذاته وبأحواله هو النفس لا البدن . فإذا اجتمع في البدن الواحد نفسان فكل واحدة من تينك النفسين تحس نفسها نفساً واحدة . ومثاله إذا اجتمع في بيت واحد رجلان . فإن اجتماعهما فيه لا يمنع من أن يحس كل واحد منهما بنفسه ، وبأنه شيء واحد . فكذا ههنا .

والاعتراض الثامن : أن نقول : هذا الإشكال الذي ألزمتموه على القائلين بالتناسخ ، هو بعينه وارد عليكم أيضاً . وتقريره : أن النفوس الناطقة . إما أن تكون مختلفة في الماهية ، أو متساوية فيها . فإن كان الأول فقد سقط هذا الدليل . لأنه لا يلزم من كون المزاج الحادث قابلاً للنفس التناسخية ، كونه قابلاً للنفس الحادثة ، وإن كان الثاني وهو أن النفوس متماثلة ، وكل مزاج يقبل نفساً واحدة ، وجب أن يكون قابلاً لجميع النفوس .

---

(١) من (م) .
(٢) المزاج (ل) .

فإذا حدث مزاجان دفعة [واحدة[1]] وجب أن يحدث نفسان متعلقتان بهما . ثم نسبة كل واحد من ذينك المزاجين إلى تينك النفسين على السوية ، فلم يكن تعلق إحدى النفسين ، بأحد المزاجين ، أولى من العكس . فيلزم تعلق كل واحدة [من النفسين[2]] بكل واحد من البدنين ، وذلك يوجب القول بحصول النفسين في البدن الواحد ، وبحصول النفس الواحدة في البدنين[3] فثبت : أن ما ألزموه من المحال لضعفه ، لازم عليهم .

فإن قالوا : هذا بناء على أنه يمكن حدوث مزاجين متساويين دفعة واحدة ، وهو ممنوع . قلنا : الجواب عنه من وجهين :

الأول : إن هذا الإلزام لا يتوقف على بيان أن المزاجين الحادثين في الوقت الواحد مثلان أو مختلفان . وذلك لأن هذا الدليل مفرع على أن النفوس الناطقة متماثلة ، وحكم الشيء حكم مثله . فكل مزاج يقبل نفساً ، وجب أن يكون قابلاً لسائر النفوس . وحينئذ يعود الإلزام ، سواء قلنا : إن تلك الأمزجة متماثلة أو مختلفة .

الثاني : إن المزاج المخصوص . إنما حدث بناء على شرطين :

أحدهما : حصول أجزاء مخصوصة من العناصر الأربعة ، مقدرة بمقادير معينة .

والثاني : امتزاج تلك الأشياء واختلاطها على وجه خاص مدة معينة ، وإذا عرفت هذا فنقول : حصول أجزاء أخرى من العناصر الأربعة متقدرة بالمقادير المعينة ومختلطة على ذلك الوجه المعين : ممكن . والموقوف على الممكن ممكن . فوجب القطع بأنه يمكن حدوث مزاجين متساويين في وقت واحد . وهو المطلوب .

---

(١) سقط (ط) ، (ل) .
(٢) من (ل) .
(٣) البدن (ط) .

الحجة الثانية لمنكري التناسخ : قالوا : النفوس المفارقة لأبدانها . إما أن يصح عليها : أن تبقى مجردة مدة ، من غير أن تكن متعلقة بأبدان أخرى ، وإما أن لا يصح ذلك . والأول باطل . لأنها تكون فيما بين الوقتين : معطلة ولا معطل في الطبيعة[1] .

والثاني يوجب أن يكون عدد الهالكين ، مساوياً لعدد الكائنين ، حتى يقال : إنه عندما فسد بدن ، وفارقته نفسه . ففي تلك الحالة يكون قد استعد بدن آخر لتتعلق به تلك النفس . ومعلوم أنه ليس الأمر كذلك ، فإن في الطوفانات العامة التي عندها ينقطع النسل ، نعلم أن عدد الهالكين أكثر من عدد الكائنين . .

والاعتراض على هذا الكلام من وجهين :

الأول : إن قولكم : لا معطل في الطبيعة : كلام لم يذكروا في تقريره شبهة . فضلاً عن حجة .

ثم إنه منقوض على أصولكم بأشياء .

أولها : إن « ثامسطوس »[1] زعم : أن النفوس الباقية بعد مفارقة الأبدان هي النفوس الفاضلة الكاملة ، وأما نفوس الأطفال والجهال فإنها تفسد ، وإلا لبقيت معطلة ، ولا معطل في الطبيعة . ثم إنكم ما التفتم إلى هذا الكلام ، وما أقمتم له وزناً . وحكمتم ببقاء نفوس الأجنة والأطفال والمعتوهين ، أبد الآباد ودهر الداهرين : معطلة ، خالية عن الفعل والانفعال . ومعلوم : أن ذلك التعطيل : أكمل لأن هذه النفوس التناسخية ، قد حصل لها شيء كثير من العلوم والأخلاق ، فهي منتفعة بتلك الصفات . ثم إنها عن قريب تتعلق بأبدان أخرى ، وتتخلص عن تلك المعطلة وأما نفوس الأطفال فليس معها شيء من العقائد والأخلاق ، فتبقى عطلتها أبداً سرمداً . ثم إنكم جوزتم هذا ، ومنعتم من ذلك . وهذا في غاية البعد .

وثانيها : إن بقاء الشيء أبد الآباد في العذاب الشديد ، أبعد في العقول من بقاء الشيء في العطلة مدة قليلة . ثم إنكم حكمتم بحصول الأول ، ومنعتم من الثاني وهو أيضاً بعيد .

وثالثها : إنكم [إذا[1]] أردتم بهذه العطلة ، كونها خالية عن الآلام واللذات ، فليس الأمر كذلك ، لأن هذه النفوس التناسخية معها شيء كثير من العلوم والأخلاق ، وإن أردتم به كونها غير قادرة على تحصيل الزيادة ، فهذه العطلة لازمة على جميع التقديرات . لأن كل نفس وإن بلغت الغاية في المعارف والأخلاق ، [الفاضلة[2]] فعند الموت تبقى عاجزة عن تحصيل الزيادة .

والاعتراض الثاني : لم لا يجوز أن يقال : عدد الهالكين يكون[3] على قدر عدد الكائنين ؟ وأما الطوفانات العامة . فالجواب عنها : إن عدد الحيوانات المتولدة في قعور البحور ، وشقوق الصخور ، وأعداد البق والبعوض غير معلومة . ومن الذي يمكنه إحصاء هذا العدد ؟

وبالجملة : فذكر مثل هذا الدليل غير لائق بفضل الشيخ [الرئيس البتة[4]] .

الحجة الثالثة لمنكري التناسخ . وعليه تعويل الجمهور من المتكلمين :

قالوا :[5] لو كانت نفوسنا مدبرة لأبدان أخرى قبل هذا البدن ، لعرفنا الآن تلك الحالة [وحيث[6]] لم نعرفها . وجب القطع بأنها ما كانت موجودة . أما نقيض التالي : فظاهر . وإنما الشأن في إثبات الشرطية . فنقول : الدليل عليه هو أن تكرر الأفعال . سبب لحدوث الملكات الراسخة ، وهذا مشاهد

---

(١) من (ل ، طا) .
(٢) يزيد (م) .
(٣) سقط
(٤) سقط (ط) .
(٥) أن نقول (ل ، طا) .
(٦) ولم نعرفها [الأصل] .

معلوم بعد الاستقراء . فإن من قرأ الدرس الواحد مائة مرة ، بقي ذلك الدرس على حفظه . وكلما كان التكرار عليه أكثر ، كان ذلك الحفظ أتم . هذا إذا حصل ذلك التكرار يوماً ويومين . فأما إذا ابتدأ بذلك التكرار من أول عمره إلى آخره ، ولم يغفل عنه لحظة ولا لمحة ، وكان مشتغل الهم متعلق الخاطر في كل هذه المدة ، وجب القطع بأنه يمتنع نسيان مثل هذه الحالة .

إذا ثبت هذا فنقول : لو أنا قبل هذا البدن ، كنا في بدن آخر ، وكنا في ذلك الوقت متصرفين في ذلك البدن ، وفي الدنيا ، وكنا مشاهدين لأهلها عارفين بأحوالها لوجب أن يكون علمنا الآن بأنا كنا على هذه الحالة علماً راسخاً في نفوسنا ، متأكداً في عقولنا ، رسوخاً وتأكداً ، لا يقبل الزوال [والتأكد[1]] وإن لم يحصل هذا الرسوخ والتأكد ، فلا أقل من نوع من أنواع التذكر لتلك [الأحوال[2]] أو بعضها . وحيث لم يوجد شيء من ذلك البتة ، كان القول بالتناسخ باطلاً .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : [إن بقاء[3]] العلم بأحوال كل بدن ، مشروط ببقاء النفس في تدبير ذلك البدن ، وعند زوال الشرط يزول المشروط ؟ ثم نقول : لم لا يجوز أن يقال : الإنسان في هذه الحياة ، يكون شديد الاهتمام [بإصلاح مصالح هذه الحياة شديد الاهتمام[4]] بدفع مفاسدها فلشدة اهتمامه بهذه المهمات ، نسي أحوال تلك الأبدان [السالفة[5]] ومثاله : أن الإنسان إذا وقع في حرق ، أو غرق قد يصير لأجل شدة اهتمامه بتخليص نفسه عن تلك الآفات ، إلى حيث ينسى أباه وأمه وولده وبلده ووطنه . فكذا ههنا .

والجواب عن السؤال الأول : أن نقول : إن الذي يشير إليه كل أحد بقوله « أنا » إما أن يكون هو هذا البدن . وإما أن يكون شيئاً آخر . إلا أنه

---

(١) سقط (ط) ، (ل) .
(٢) سقط (طا) .
(٣) سقط (طا) .
(٤) سقط (م) .
(٥) سقط (طا) ، (ل) .

يكون محتاجاً في وجوده إلى وجود هذا البدن . وإما أن يكون شيئاً [آخر[1]] مغايراً لهذا البدن ، ويكون[2] غنياً في وجوده عن هذا البدن . فإن كان الحق هو الأول أو الثاني ، فالقول بالتناسخ باطل قطعاً . وإن كان الحق هو الثالث فنقول : لا شك أن ماهية النفس قابلة للعلوم وإلا لما كانت عالمة بتلك الأحوال في تلك الأزمنة ، ولما صارت عالمة بأحوال هذا البدن في هذا الزمان ، وتلك القابلية من لوازم ماهيتها . وقد بينا : أن المواظبة على هذه الأحوال توجب رسوخ تلك المعارف في جوهر النفس . وغاية ما في الباب : أنه مات ذلك البدن ، إلا أن موت البدن عبارة عن خراب محل العمل ، وخراب محل العمل لا يوجب النسيان ، ولا يوجب زوال العلم بالأشياء التي كانت معلومة .

وإذا ثبت هذا ، وجب القطع ببقاء تلك العلوم .

وأما قوله : « إن شدة الاهتمام بمصالح الوقت ، أوجب نسيان الأحوال [النفسانية[3]] السابقة » فنقول : هذا بعيد جداً . لأنا في أكثر الأحوال نجد أنفسنا فارغين ساكتين بحيث يمكننا أن نستنبط في تلك الفراغة أنواعاً كثيرة من العلوم الدقيقة ، والمطالب العالية الغامضة . ثم إنا نجرب أنفسنا في تلك الأحوال ، فلا يخطر ببالنا أنا كنا موجودين في أبدان أخرى ، لا بالقليل ولا بالكثير . وذلك يدل على فساد القول بالتناسخ . [والله أعلم[4]] .

---

(١) سقط (ل)

(٢) لهذا البدن ، وإما أن يكون غنياً (م) .

(٣) سقط (ط) ، (ل) .

(٤) سقط (م) .

الفصل التاسع
في
بيان أن النفس باقية بعد موت البدن

اعلم : أنك لا ترى في الدنيا مسألة أهم للعاقل من هذه المسألة ، فوجب على كل من عنده شيء من العقل ، أن يكون عظيم الاهتمام بمعرفتها . فنقول أهل العلم[1] لهم في النفس مذهبان :

أحدهما : إنها عبارة عن جسم مخصوص ، موصوف بمزاج مخصوص .

والثاني : إنها جوهر قائم بذاته ، مغاير لهذا البدن ، ولجميع أجزائه . سواء قلنا: إنه جسم مخالف للأجسام العنصرية البسيطة أو المركبة، أو قلنا: إنه جوهر ليس بجسم ولا بجسماني.

أما القائلون بالقول الأول . فهم فريقان :

[أحدهما : أهل البحث والنظر .

وثانيهما : أهل التقليد والأثر . أما[2]] أهل البحث والنظر فالجمهور منهم اتفقوا على أن النفس بهذا التفسير يمتنع بقاؤها بعد موت البدن ، بناء على أن القول بالبعث والقيامة غير ممكن . وذلك لأنه بعد الموت قد فني هذا المزاج ، وبطل هذا التركيب . والمعلوم يمتنع عوده بعينه .

---

(١) العالم (ل) .
(٢) سقط (ل) .

وأما أهل التقليد والأثر . فهم قد اعتقدوا أنه لا حقيقة للإنسان إلا هذا الهيكل . وسمعوا من الأنبياء والعلماء : إثبات القول بالبعث والقيامة ، فاعتقدوا كلا القولين ولم تصل خواطرهم إلى أن الجمع بين هذين القولين ، هل هو ممكن أم لا ؟ ثم إن جماعة من المتكلمين لما أرادوا أن يجمعوا بين هذين القولين ، ذكروا فيه طريقين :

الأول : قال بعضهم : إن إعادة المعدوم بعينه جائز .

والثاني : قال آخرون : إنه محال . إلا أنه إذا مات الإنسان ، فإنه لا تفنى تلك الأجزاء أو تلك الذوات ، وإنما يفنى المزاج والصفات . فإذا أعيد التركيب والمزاج إلى تلك الأجزاء ، كان الإنسان العائد ، عين الإنسان الذي كان موجوداً في الدنيا .

وهذا في غاية البعد ، لأنا نقول : الإنسان المعين إما أن يكون عبارة عن تلك الأجزاء كيف كانت ، أو عينها بشرط كونها موصوفة بصفات مخصوصة . والأول باطل . لأن تلك الأجزاء حال ما كانت خالية عن العلم والحياة والقدرة والمزاج والتأليف ، كانت موجودة ، مع أن هذا الإنسان [ما كان موجوداً . فإذا مات هذا الإنسان وزالت هذه الصفات . فإن تلك الأجزاء تكون باقية مع أن ذلك الإنسان قد لا يكون باقياً . وهذا يدل على أن هذا الإنسان[1]] ليس عبارة عن تلك الأجزاء [كيف كانت ، بل إن كان ولا بد ، فالإنسان المعين عبارة عن تلك الأجزاء[2]] المخصوصة بشرط قيام صفات مخصوصة بها فإذا عدمت تلك الصفات ، فقد عدم أحد الأجزاء المقومة لماهية ذلك الإنسان المعين ، وحينئذ يحصل الجزم بأن ذلك الإنسان قد عدم وفني . ثم عند هذا نقول : إن كانت إعادة المعدوم ممكنة ، فلا حاجة إلى القول ببقاء تلك الذوات ، وإن كانت غير ممكنة لم يكن القول ببقاء تلك الذوات كافياً في القول بصحة عود ذلك الإنسان بعينه .

---

(١) سقط (ط) ، (ل) .

(٢) سقط (ط) .

فهذا تفصيل قول من يقول : الإنسان عبارة عن الجسم الموصوف بـالمزاج المخصوص .

وأما الذين يقولون : الإنسان عبارة عن جـوهر مجـرد مغايـر لهذا البـدن . فالكل أطبقوا على أن النفس باقية بعد موت البدن [ولما بينا بالدليل : أن النفس جوهر مجرد ، كان قـولنا : النفس بـاقية بعـد موت البـدن[1]] مفرعـاً على هـذا الأصل [والله أعلم[2]] .

واعلم : أن هذه المسألة لما كـانت أهم المهمات ، لا جـرم عزمنـا على أن نذكر فيها كل ما يمكن ذكره . سواء كان من الوجوه البرهانية ، أو من الوجـوه الإقناعية :

فالحجة الأولى على بقاء النفس بعد موت البدن : أن نقول : قـد ثبت أن النفس الناطقة : جـوهر ليس بجسم ولا في جسم البتـة . ويمتنع أن يحصـل بينه وبين الأجسام قـرب أو بعد أو مناسبة . وليس بينهـا وبين هـذا البدن ، إلا أن هذا البدن محل تصرف ذلك الجوهر في منزل عمله ودار مملكتـه . كما أن الـرجل المعين يكون ساكناً في دار ومتصرفاً فيها ، فإذا خرجت تلك الدار وخـرجت عن الصلاح والسداد ، لم يلزم مـوت ذلك المتصـرف وبطلانـه . وهذا يجـري مجرى العلوم الضـرورية . والشـك والشبهة إنما يتولـد بسبب أن الـوهم يسبق إلى أن ذلـك الشيء حال في هـذا البدن ، وسـاري فيه . فيسبق حينئـذ إلى الوهم أنـه يجب موتها بموت البدن .

وأما إن قدرنا جوهراً مجرداً ليس بينه وبين هذا البدن مناسبة ، لا بـالقرب ولا بالبعد ، ولا بوجه من وجـوه المناسبـة . إلا من وجه واحـد ، وهو أن ذلـك البدن كان دار مملكة ذلك الجـوهر ومحـل تصرفـه ، ثم إنه خـربت هذه الـدار . فالعلم الضروري حاصل بأن هذا القدر لا يقتضي عدم ذلك الجوهر ، ولا يغير حالاً من أحواله[3] فهذا لبيان أنه لا يلزم من موت البدن موته .

---

(١) سقط (ل) .

(٢) سقط (م) ، (ط) .

(٣) أجزائه (طا) .

الحجة الثانية : لما كان المدبر لهذا الجسد ، والمتولي لإصلاح حاله هو النفس ، ومن المعلوم أن النفس إنما تتولى ذلك بسبب كونها حية عالمة قادرة ، فحينئذ يتوقف صلاح هذا الجسد على كون النفس موصوفة [بالحياة والعلم والقدرة . فلو كانت النفس موصوفة[1]] بهذه الصفات [وهذه الصفات[2]] موقوفة على صلاح حال البدن ، لزم توقف كل واحد منهما على الآخر[3] وذلك دور . والدور باطل .

ومثاله : إنه لما كان حدوث العالم ، وصلاح حاله موقوفاً على كون الإله[4] حياً عالماً قادراً ، امتنع أن يكون حصول هذه الصفات للإله ، موقوفاً على صلاح هذا[5] العالم ، وإلا لزم الدور . فكذا ههنا . فإن النفس لا تعلق لها بالبدن ، إلا تعلقاً شبيهاً بتعلق الإله بالعالم . وذلك من أظهر الدلائل على أن النفس لا تموت [بموت البدن ، ولا يفسد شيء من صفاتها بفساد البدن[6]] .

الحجة الثالثة : إنه[7] لو ماتت النفس بموت البدن ، لضعفت بضعف البدن ، وهي [لما كانت[8]] لا تضعف بضعفه ، وجب أن لا تموت بموت البدن . أما بيان الشرطية : فبالاستقرار الظاهر . فإنه متى وقع الخلل في الأصل ، لزم منه وقوع الخلل في الفرع . ثم نقول : إن الدليل عليه[9] : إن كل شيء يفسد بفساد غيره ، فإنه يكون محتاجاً في ذاته إلى ذلك الغير[10] إذ كل

---

(١) سقط (ل) .
(٢) زيادة .
(٣) الأجزاء (ل) .
(٤) الله (طا ، ل) .
(٥) حال (م) .
(٦) سقط (طا) .
(٧) لو كانت النفس تموت (م) .
(٨) من (ط) .
(٩) على (م) .
(١٠) عبارة (ل) هكذا : ثم نقول : الدليل عليه : أن كل ما فسد بفساد غيره ، فإنه يكون محتاجاً في ذاته إلى ذلك الغير ، وكل شيء احتاج إلى شيء آخر ، فضعف المحتاج إليه ، يوجب ضعف المحتاج . إذ لو بقي بحال المحتاج حال نقصان المحتاج إليه ، لكانت . . . إلخ .

محتاج إلى شيء آخر ، يضعف حال الاحتياج إليه [فضعف المحتاج إليه] يوجب ضعف المحتاج ، إذ لو بقي كمال المحتاج ، حال نقصان المحتاج إليه ، لكانت صفة المحتاج غنية عن المحتاج إليه . والصفة أضعف من الموصوف ، وإذا حصل الاستغناء في الصفة مع ضعفها ، فبأن يحصل الاستغناء في الذات مع قوتها كان أولى . قثبت : أن كل شيء يفسد بفساد غيره ، وجب أن يظهر فيه النقصان ، بسبب نقصان غيره . فلو كانت تفسد بفساد البدن ، لوجب أن يظهر النقصان في [النفس عند ظهور النقصان في[1]] البدن .

وإنما قلنا : إنه ليس الأمر كذلك ، لوجوه :

الأول : إن المواظبة على الأفكار الغامضة ، والاستغراق فيها يوجب نقصاناً شديداً في البدن ، ولم يلزم منه حصول النقصان في النفس البتة ، بل يوجب الكمال العظيم في النفس .

الثاني : إن المواظبة على الرياضة ، وتجويع النفس[2] والانقطاع عن المحسوسات والجسمانيات ، يوجب النقصان الشديد في البدن ، وذلك لا يوجب نقصان النفس ، بل يوجب حصول الكمال الشديد للنفس .

الثالث : إن النوم يوجب نقصان حال البدن ، فإنه يزول عنه حس السمع والبصر ، والقدرة على المشي والأخذ ، ولا يوجب نقصان حال النفس ، بل يوجب كمال حال النفس . فإنها في هذا الوقت قدرت على الاتصال بعالم الغيب .

الرابع : إن جسد الإنسان من أول الكهولة يأخذ في الانتقاص والذبول ، وعقله [من هذا الوقت[3]] لا يأخذ في الانتقاص والذبول ، بل كمال عقله ، يبتدىء في التزايد[4] من هذا الوقت . ولهذا السبب قيل : إن بعثة أكثر الأنبياء

---

(١) سقط (ط) .

(٢) والتجويع (م) .

(٣) من (ل) .

(٤) متزايد (م) .

إنما وقعت في هذا الوقت . وكان ملوك العجم لا يختارون الرجال للمحادثات(١) المهمة ، إلا الذين يكونون بين الأربعين وبين الخمسين قالوا : لأنه في هذا الوقت يتكامل العقل ولم يحصل في البدن نقصان ظاهر . فثبت : أن النفس لو ماتت بموت البدن ، لوجب أن يظهر النقصان فيها ، بسبب نقصان البدن . لكن لم يظهر النقصان فيها بسبب نقصانه(٢) بل قد بينا في هذه المواضع الأربعة : أنه يحصل الكمال فيها ، بسبب نقصان البدن . فوجب القطع بأن النفس لا تموت بموت البدن .

الحجة الرابعة : على أن النفس لا تموت بموت البدن : أن الأعراض القائمة بالأجسام ، أضعف وجوداً من تلك الأجسام . والأجسام أضعف وجوداً من الموجود المجرد القائم بالنفس ، فيلزم أن تكون الأعراض أضعف بكثير من الموجود المجرد . وإذا كان كذلك ، وجب القطع بأن موت البدن لا يوجب موت النفس . فتفتقر ههنا إلى بيان(٣) مقدمات :

المقدمة الأولى : إن الأعراض القائمة بالأجسام ، أضعف في الوجود من تلك الأجسام . وهذا يقرب من أن يكون بديهياً ، لأن الأعراض محتاجة إلى تلك الأجسام ، [ويمتنع دخولها في الوجود ، إلا في تلك الأجسام(٤)] وأما تلك الأجسام(٥)] فإنها قائمة بأنفسها وغنية عن تلك الأعراض . وهذا يوجب القطع بأن الأعراض أضعف وجوداً من الأجسام .

وأما المقدمة الثانية في بيان أن الأجسام أضعف وجوداً من الجوهر المجرد : فبيانها من وجوه :

الأول : إن المتحيزات محتاجة إلى الأمكنة والأحياز والجهات ، والجوهر المجرد غني عنها .

---

(١) للمحاربات (ط ، ل) .
(٢) نقصان البدن (ل) .
(٣) إثبات (م) .
(٤) سقط (ل) .
(٥) سقط (م) .

والثاني : إن كل جسم فهو مركب من [جزءين ، فصاعداً[1]] وكل مركب فإنه يحتاج إلى كل واحد من أجزائه ، والجوهر المجرد لا يجب أن يكون منقسماً إلى جزئين . فكان هذا النوع من الحاجة زائلاً عن الجوهر المجرد .

الثالث : إن النفس تفعل في البدن . أما البدن فإنه لا يفعل البتة في النفس أثراً . والفعل يناسب القوة ، والانفعال يناسب الضعف .

الرابع : إن الأجسام متماثلة في ذواتها ، وفي تمام ماهياتها . وإذا كان الأمر كذلك ، امتنع أن يكون لها أثر في الغير . فإن أثّر جسم[2] في جسم فذلك التأثير إنما كان لأجل الأعراض القائمة به . وقد عرفت : أن أضعف المراتب هو الأعراض ، فلما كان تأثير الجسم في غيره بواسطة الأعراض ، وجب أن يكون تأثير الجسم في غيره تأثيراً ضعيفاً . وأما تأثيرات النفوس ، فهي تأثيرات قوية ، قاهرة فوجب أن تكون النفس أقوى من الجسم .

الخامس : إن البدن بعد مفارقة النفس ، بقي ما فيه من الجسم وما فيه من العرض . ثم إنه يصير بعد الموت فاسداً باطلاً عفناً . وأما حال تعلق النفس بالبدن ، فإنه بقيت تلك الأجزاء مصونة عن العفونة والفساد ، موصوفة بالنقاء والنظافة والطهارة . فثبت بما ذكرناه : أن النفس أقوى حالاً من الجسم ، وأن الجسم أقوى حالاً من العرض . وهذا يدل على أنه لا مناسبة لقوة النفس إلى قوة العرض الحال في الجسم بوجه من الوجوه .

المقدمة الثالثة وهي في بيان أن هذا الاعتبار يدل على أن النفس لا تموت بموت البدن :

والدليل عليه : إن موت البدن ليس عبارة عن فناء تلك الأجسام ، فإنها باقية بتمامها ، وإنما موت البدن عبارة عن زوال الأعراض التي كانت قائمة به [حال اعتدال المزاج قبل موتها[3]] وفنائها . والمزاج المعتدل عبارة عن كيفية

---

(١) من الهيولى والصورة (م) .
(٢) الجسم (م) .
(٣) سقط (ط) .

متوسطة بين الأضداد ، فهو عرض مخصوص . فإذا ماتت ، فلا معنى لذلك الموت إلا زوال هذه الكيفية . فثبت : أنه لا معنى للموت إلا زوال بعض أنواع الأعراض عن الأجسام المخصوصة(١) . وقد دللنا على أن الأعراض أضعف أقسام الممكنات [وعلى أن النفوس المجردة أقوى أقسام الممكنات(٢) والعلم الضروري حاصل بأن زوال الشيء الذي يكون وجوده(٣)] في غاية القوة . وهذا يفيد الجزم بأن النفس لا تموت بموت البدن .

الحجة الخامسة في بيان أن النفس لا تموت بموت البدن : نقول : إن النفس لا تمرض بمرض البدن ، فوجب أن لا تموت بموت البدن . إنما قلنا : إنها لا تمرض بمرض البدن ، وذلك لأن الشواهد الطبية دالة على أنه لا معنى للبحران إلا حصول المقاومة بين الطبيعة وبين العلة ، فهذه الطبيعة التي تقاوم العلة ، إما أن تكون هي مزاج البدن ، أو كيفية [من الكيفيات(٤)] القائمة بالبدن ، وإما أن تكون هي النفس .

والأول باطل لوجهين :

أحدهما : إن جسم البدن موصوف بالكيفيات المرضية المنافية للصحة . فلو كان هو بعينه موصوفاً بالكيفيات الصحية الملائمة للصحة ، لزم كون الجسم الواحد [في الوقت الواحد(٥)] موصوفاً بصفتين متضادتين . وهو محال .

وثانيها : إن البدن حصل في حقه أسباب ثلاثة ، كل واحد منها يوجب الضعف . **فأحدها** : الحرارة الغريزية العرضية ، الموجبة لتحلل الرطوبات الكثيرة . **وثانيها** : إن الحرارة الغريزية أيضاً موجبة لتحلل الرطوبات على قياس ما كان حال الصحة . **وثالثها** : إن في وقت البحران تنقطع الطبيعة عن

---

(١) اجسام (ل) .
(٢) سقط (م ، ط) .
(٣) من (طا ، ل) .
(٤) سقط (ط) .
(٥) سقط (ط) ، (ل) .

الاغتذاء ، وقد يبقى المريض منقطعاً عن الاغتذاء أياماً كثيرة ، وهو سبب عظيم لحصول الضعف . فثبت : أن البدن في غاية الضعف ، والطبيعة في غاية القوة على الدفع ، فلو كانت هذه الطبيعة هي البدن ، أو جزء من أجزاء البدن ، لزم كون الشيء الواحد موصوفاً بغاية الضعف ، وبغاية القوة . وهو محال . فثبت : أن الشيء الذي يقاوم العلة هو النفس .

فنقول : النفس في تلك الحالة ، إما أن تكون مريضة ضعيفة وإما أن تكون خالية من المرض والضعف . والأول باطل . لأن النفس في هذه الحالة ، لو كانت مريضة ضعيفة ، لما قدرت على مقاومة العلة الغالبة ، والمادة القاهرة المبطلة . لأن المغلوب لا يمكنه مقاومة الغالب [والمقهور لا يمكنه مقاومة القاهر[1]] فثبت بهذا البيان الظاهر : أن النفس في تلك الحالة قوية قاهرة ، سليمة عن الضعف والمرض . وظاهر أن البدن في غاية الضعف والمرض . وذلك يدل على أن النفس لا تمرض بمرض البدن ولا تضعف بضعفه البتة . وإذا ثبت هذا ، وجب أن لا تموت بموته . وذلك لأن النفس لما لم تمرض بمرض البدن ، ولم تضعف بضعفه ، ظهر أن النفس غنية في ذاتها وفي كمال قدرتها وقوتها عن هذا هذا البدن . فإذا مات البدن ، فقد مات شيء كانت النفس غنية في ذاتها وفي قدرتها وفي علمها عنه . ومتى كان الأمر كذلك ، امتنع أن يكون موت البدن ، موجباً لموت النفس .

وهذا كلام قوي مناسب . وهو بعينه يدل على أن النفس غير البدن ، وغير جميع أجزائه وأبعاضه .

الحجة السادسة في بيان أن النفس لا تموت بموت البدن : إنا قد دللنا على أن جوهر النفس من جنس جوهر الملائكة ، ودللنا على أن المؤثر في وجوده ، لا بد وأن يكون جوهراً عقلياً مجرداً [ودللنا على أن المقتضي لحدوث العلوم والمعارف في ذاته جوهر عقلي مجرد[2]] فالنفس في ذاتها جوهر مجرد [وهو معلول

---

(1) سقط (م) ، (ط) .
(2) من (طا ، ل) .

جوهر مجرد[1]] وصفاته معلولات الجوهر المجرد . وأما تعلقها بهذا البدن ، فليس إلا على سبيل التدبير والتصرف . وهذا التدبير والتصرف من باب النسب والإضافات ، وهي أضعف أنواع الموجودات . ومع ذلك فهي من العوارض العارضة لذات النفس .

إذا عرفت هذا فنقول :

[الحاصل عند موت البدن زوال هذه الإضافة وأما العلل العالية المؤثرة في ذات النفس وفي جميع صفاتها الحقيقية باقية . وبقاؤها يقتضي بقاء جوهر النفس ، وبقاء جميع صفاتها العالية . فلو قلنا : بأنها تعدم عند زوال هذه الإضافة لكنا قد رجحنا مقتضى الأمر العرضي ، البالغ في الضعف إلى أقصى الغايات على مقتضى الأمر الذاتي الأصلي ، البالغ في الكمال والقوة إلى أقصى الغايات . ومعلوم أن ذلك باطل في بديهة العقل ، فوجب القطع بأن النفس لا تموت بموت البدن . ثم ههنا دقيقة أخرى . وهي : إنا قد ذكرنا في أول هذا الكتاب الذي سميناه بكتاب « الأرواح العالية والسافلة » أن الموجودات لها ثلاثة مراتب . فأشرفها عالم الإله ، وأخسّها عالم الجسم ـ وهو عالم الهيولي ـ وأوسطها عالم الأرواح . فإنها تقبل إشراق عالم الإله. وبواسطة ذلك الإشراق تقوى على التأثير في عالم [الهيولي[2]] .

إذا عرفت هذا فنقول[3]] : تعلق النفس بالبدن على سبيل التدبير والتصرف . عبارة عن تعلق النفس بالجانب الأخس الأدون العاري عن التأثير والفعل . وكون النفس مستنيرة بأنوار معارف عالم الإله ، عبارة عن تعلقها بالجانب الأفضل الأكمل ، الذي هو ينبوع القوة والبقاء والدوام . فلو قلنا : إن عند زوال العلاقة الخسيسة ـ أعني تدبير البدن ـ تبطل ذاتها ومعرفتها . لكنا قد حكمنا بأن الجانب الأخس الأضعف ، هو الجانب الأشرف الأقوى . وذلك محال

---

(١) من كلمة الحاصل إلى إذا عرفت هذا فنقول : ساقط من (م ، ط) .
(٢) سقط (ل) .
(٣) إلى هنا من (طا ، ل) . من أول كلمة الحاصل .

[فوجب أن لا تموت النفس بموت البدن[1]] .

الحجة السابعة في بيان أن النفس لا تموت بموت البدن : هو أن النفس لها قوتان : نظرية : وهي القوة التي باعتبارها تقوى على استفادة العلوم التصورية والتصديقية من عالم المجردات . وقوة عملية : وهي القوة التي باعتبارها تقوى على تدبير هذا البدن ، وعلى التصرف فيه .

فأما القوة النظرية فهي غير مشروطة البتة بالبدن . وذلك لأن محل التصورات ليس إلا النفس . فإذا حصل في جوهر النفس استعداد لقبول تلك التصورات ، فاضت تلك التصورات عن العلل العالية على جوهر النفس وإذا حصل تصور الموضوع وتصور المحمول، كان ذانك التصوران بحال. يلزم من مجرد حصولها حصول التصديق . فحينئذ تحصل القضايا البديهية لا محالة . وإذا حصلت القضاياالبديهية ، واتفق أن حصل فيها قضيتان مشتركتان في الحد الأوسط فحينئذ يكون حصول هاتين القضيتين في العقل ، موجباً لحصول العلم بتلك النتيجة . ثم إذا انضافت تلك النتيجة إلى نتيجة أخرى على الشرط المذكور، حصلت نتيجة ثانية . وظاهر أن شيئاً من هذه المراتب والدرجات لا يتوقف على اعتبار حال البدن وجوداً وعدماً . فثبت : أن النفس في قوتها النظرية غنية عن البدن ، وأما قوتها العملية فهي غنية أيضاً عن البدن . وذلك لأن البدن محل لنفاذ تلك القدرة ، وما يكون محلاً لنفاذ القدرة ، لا يكون علة لتلك القدرة .

وأيضاً : البدن قابل للتصرف [عن النفس[2]] فيمتنع أن يكون فاعلاً في النفس ، لأن القابل من حيث إنه قابل ، لا يكون فاعلاً . فثبت : أن النفس غنية في قوتها النظرية ، وفي قوتها العملية عن البدن .

أما أنها غنية في ذاتها عن البدن ، فلأنا سنقيم الدلالة على أن المؤثر في وجود الجوهر المجرد ، يمتنع أن يكون جسماً أو حالاً في جسم . فثبت بهذا البيان

---

(١) من (ل) .
(٢) من (ل) .

الظاهر : أن النفس غنية في ذاتها وفي صفاتها عن البدن . والغني مطلقاً عن الشيء ، لا يجب فساده عند فساد ذلك الشيء . فوجب الجزم بأن النفس لا تموت بموت البدن ، ولا تضعف بضعفه . وهو المطلوب .

الحجة الثامنة : إنا قد ذكرنا في باب إثبات النفس : أنه لو لم تكن النفس باقية بعد موت البدن لكان [أخس الحيوانات هو الإنسان والتالي باطل فالمقدم باطل . بيان الملازمة : إن بتقدير أن لا تكون النفس باقية بعد موت البدن ، كان[1]] كمال السعادة ونهايتها هو الفوز بهذه اللذات الجسمانية ، والراحات البدنية . وحصول العقل يوجب تنغيص هذه [الحالة . وهي تنغيص هذه[2]] اللذات ، وتنغيص هذه الراحات والسعادات .

وأما عدم العقل فإنه يوجب تكميل هذه الراحات، وقوة هذه السعادات. فإذا كان لا كمال ولا سعادة إلا هذه اللذات البدنية والخيرات الجسمية . وكان العقل سبباً لنقصانها تارة ، ولبطلانها أخرى ، وجب أن يكون العقل أخس الصفات وأدونها ، وأن يكون العاقل أخس ممن ليس بعاقل [فثبت : أنه لو لم تكن النفس باقية ، لكان الإنسان أخس الحيوانات ، لكن التالي باطل[3]] فإن بديهة العقل حاكمة بأن الإنسان كالملك ، وسائر الحيوانات كالعبيد [له . وإن الإنسان العاقل كالملك ، والجهال كالعبيد له[4]] وذلك يدل على أن النفس باقية بعد موت البدن .

الحجة التاسعة : إن العقول كلها حاكمة بأنه كلما كان الخوض في اللذات البدنية والخيرات الجسمية أقل ، كان ذلك الإنسان أكمل . وكلما كان الخوض فيها أكثر ، كان ذلك الإنسان أخس . والدليل عليه : أن الناس إذا اعتقدوا في إنسان أنه معرض عن اللذات الجسمية ، كالأكل والشرب والوقاع ، ومعرض

---

(١) من (طا ، ل) .
(٢) سقط (ط) .
(٣) من (ل ، طا) .
(٤) من (ل ، طا) .

عن طلب الرئاسة [في الدنيا[1]] والتفوق على الأقران ، فإنه يعظم قدر هذا الإنسان في عقولهم . وترى الطالبين لهذه اللذات يخدمون ذلك الإنسان ، المعرض عنها ، خدمة العبيد للأرباب ، ويعدون أنفسهم بالنسبة إلى أولئك المعرضين ، كالبهائم بالنسبة إلى الملائكة .

حتى إن المزور إذا أراد استتباع الخلق ، أظهر من نفسه ـ على سبيل التزوير ـ قلة الرغبة في هذه الخيرات البدنية ، والراحات الجسمية ، ويتوصل بها إلى استخدامهم ، والأمر والنهي عليهم . وهذا يدل على أن تقرر في عقول جميع الخلق : أن التقليل من هذه اللذات ، يوجب الكمال ، وأن التكثير منها يوجب النقصان . والمقدمة التي شهدت بصحتها بدائه العقول ، وصرائح الأفكار ، لا بد وأن تكون مقدمة حقة يقينية .

إذا ثبت هذا فنقول : لو لم تكن النفس باقية ، لكان كمال السعادة في الاستكثار من هذه اللذات ، وكمال الشقاوة في التقليل منها . والتالي كاذب ، فالمقدم كاذب مثله . بيان الشرطية : إن السعادة والبهجة لا معنى لها ، إلا ما يوجب اللذة والسرور . وهذه اللذة والسرور إما أن تحصل بعد الموت ، أو قبل الموت . فإن كانت النفس لا تبقى بعد موت البدن ، امتنع حصول اللذة والبهجة والسرور بعد موت البدن ، فلم يبق للسعادة حصول إلا قبل الموت ، فوجب أن يكون الاستكثار من هذه اللذات والخيرات ، استكثاراً من السعادة ، والتقليل منها تقليلاً من السعادة . وذلك يدل على صحة ما قلنا : إنه لو لم تكن النفس باقية ، لكان كمال الإنسان[2] : من الاستكثار من هذه اللذات البدنية ، والراحات الجسمانية . وقد بينا في المقدمة [الأولى[3]] أن هذا باطل ، فوجب أن يكون القول بأن النفس غير باقية باطلاً قطعاً .

واعلم : أنا نكتب فصلاً طويلاً في بيان أن السعادات النفسانية ـ أعني

---

(١) من (ل ، طا) .
(٢) السعادة (ل) .
(٣) سقط (طا ، ل) .

العلوم - أفضل من السعادات البدنية . وكل دليل نذكره هناك ، فإنه يقوي هذا الدليل على كون النفس باقية .

الحجة العاشرة : ما ذكرنا : أن الإنسان يجب أن يكون مخلوقاً للخير والراحة ، وإلا لكان إما أن يكون مخلوقاً للشر والإيذاء ؛ أو لمحض العبث . وكلاهما لا يليق بالحكيم الرحيم . فثبت : أنه مخلوق للخير والرحمة . ثم ذلك الخير والرحمة ، إما أن يكون حاصلاً قبل الموت أو بعده ، والأول باطل ، لأن الدنيا مملوءة من الشرور والآفات والمكروهات والمخافات ، فوجب أن يكون محل تلك الخيرات ما بعد الموت ، وذلك يوجب القطع بأن النفس لا تموت بموت البدن .

الحجة الحادية عشر : إن الدلائل العقلية والنقلية متطابقة على أنه لا بد من البعث والقيامة . والقول [بأن البعث والقيامة إنما يحصل لهذه الأبدان باطل . لأن ذلك لا يصح إلا مع القول[1]] بإعادة المعدوم على ما بيناه : وهو محال . فوجب أن يحصل البعث والقيامة للنفس ، وذلك يقتضي إعادة المعدوم ، وهو محال . فثبت بما ذكرناه : أن القول ببقاء النفس بعد موت الجسد هو القول الصحيح .

الحجة الثانية عشر : الآيات والأخبار الكثيرة الدالة على أن النفس تبقى بعد موت الجسد[2] وقد سبق ذكرها [والله أعلم[3]] .

---

(١) سقط (م) ، (ط) .
(٢) البدن (م) .
(٣) سقط (م) .

الفصل العاشر
في
تقرير الوجوه الإقناعية في بيان
أن النفس باقية بعد موت الجسد

الحجة الأولى : إن جمهوراً من العقلاء أطبقوا على أن أفضل أقسام البشر : الأنبياء والأولياء والحكماء الإلهيون . أما الحكماء الطبيعيون والرياضيون فالفائدة في وجودهم : لأجل مصالح الحياة العاجلة . ولما كانت هذه الحياة خسيسة ، كان الخادمون لها غير موصوفين بالشرف .

وإذا ثبت هذا فنقول : أجمع الأولياء والأنبياء والحكماء الإلهيون : على أن النفس باقية بعد موت البدن ، وذلك لأن هؤلاء الفرق الثلاثة حرفتهم وطريقتهم : الإعراض عن الدنيا والإقبال على عالم الآخرة ، كما قال تعالى : ﴿ والباقيات الصالحات خير عند ربك ثواباً ، وخير أملاً[1] ﴾ وما كانوا يلتفتون إلى أحوال هذه الحياة ، وما كانوا يسعون في إصلاحها ، بل كأنه لا حرفة لهم إلا تزييف هذه الطريقة وتهجينها . ومن أراد [تحقيق[2]] ذلك ، فليطالع الكتب المشتملة على شرح أحوال الأنبياء ، في الزهد في الدنيا ، والإقبال على [عبادة[3]] الله تعالى .

وأما الحكماء . فمن أراد معرفة أحوالهم وسيرهم [في هذه الطريقة ،

---

(١) الكهف ٤٦ والتكملة من (طا ، ل) .
(٢) سقط (م) .
(٣) سقط (م) .

فليطالع الكتب المشتملة على شرح أحوالهم[1]] ولا سيما طريقة « سقراط » و « أفلاطون » وأما « أرسطاطاليس » فلأجل أنه كان وزيراً لـ « الإسكندر » وأستاذاً له ، كثرت الدنيا عنده ، فجعلوه عيباً عليه . وذلك يدل على إطباق أكابر الحكماء على أن طلب الدنيا : مذموم ، والإقبال على الآخرة هو الطريق المحمود . ولو لم تكن النفس باقية بعد الموت[2] ، لكانت طريقة الأنبياء والحكماء في تهجين حب الدنيا ، وتحسين طلب الآخرة : طريقة باطلة فاسدة . ولكانت طريقة الفسقة والكفرة في طلب الدنيا هي الطريقة الحقة . ولما كان ذلك معلوم الفساد بالضرورة ، وجب القطع بأن النفس باقية بعد موت البدن .

الحجة الثانية : طريقة الاحتياط . فنقول : إن هذا البدن كان معدوماً من الأزل إلى يوم الولادة ، وسيبقى معدوماً من يوم الموت إلى الأبد . ومن المعلوم : أن هذا الزمان الواقع فيما بين الأزل والأبد : قليل قليل ، بالنسبة إلى الكثير الكثير . فإن اعتقدنا أن النفس باقية بعد موت البدن ، واعتقدنا أن لها سعادة وشقاوة بعد ذلك ، ثم احترزنا عن اللذات الجسمانية ، وأقبلنا على طلب الخيرات الروحانية ، فإن أصبنا في هذا الاعتقاد ، فقد تخلصنا من العذاب المؤبد ، ووصلنا إلى الثواب المؤبد . وإن أخطأنا في هذا الاعتقاد لم يفتنا إلا الفوز بهذه اللذات البدنية ، في هذه المدة القليلة ، المتوسطة بين الأزل والأبد .

وأما إن اعتقدنا : أن النفس فانية[3] وأنه ليس لها سعادة ولا شقاوة بعد الموت . فإن أصبنا في هذا الاعتقاد ، وصلنا إلى[4] هذه اللذات القليلة المنغصة في هذه الأيام القليلة . وإن أخطأنا في هذا الاعتقاد ، وصلنا إلى العذاب المؤبد ، والشقاء المخلد .

وإذا عرفت هذا ، فقد ظهر أن اعتقاد أن النفس باقية بعد موت البدن ، أقرب إلى الاحتياط ، فوجب المصير إليه .

---

(١) سقط (طا ، ل) .
(٢) البدن (م) .
(٣) غير باقية (طا ، ل) .
(٤) إلى وجدان هذه (م) .

وهذا هو الذي قاله الإمام الأجل « علي بن أبي طالب » - رضي الله عنه وأرضاه :

قال المنجم والطبيب كلاهما لا تحشر الأموات . قلت : إليكما
إن صح قولكما فلست بخاسر أو صح قولي ، فالخسار عليكما

والحجة الثالثة من الوجوه الإقناعية في بقاء النفس بعد موت البدن : إنا نرى أهل المشرق والمغرب من الزمان الأقدم ، إلى الآن : مطبقين على ذكر موتاهم . تارة بالصلاة والرحمة والخير ، إن اعتقدوا فيهم الظلم والجور . ولو لم تكن النفس باقية بعد موت البدن ، لكان هذا الكلام باطلاً . لأن الصلاة والدعاء والرحمة تضرع إلى إله[1] العالم في إيصال خير إليه ، واللعن والشتم طلب من إله العالم إيصال شر وعذاب إليه . ولو كانت النفس تموت بموت البدن وتعدم عند عدمه ، لكان إيصال الخير والشر إليه محالاً . فيلزم أن يقال : إن جميع أهل العالم من الزمان الأقدام ، قد أطبقوا على الباطل [ومعلوم : أن ذلك بعيد[2]] .

فإن قالوا : إن هذا الدعاء وهذا الشتم ، إنما يذكره أرباب الملل والنحل لجهلهم بحقائق الأشياء ، وأما الحكيم العاقل الكامل فإنه لا يفعله البتة .

فنقول : إن ذلك الذي نسميه بالحكيم الفاضل الكامل إذا غفل عن شبهاته وضلالاته ، وعاد إلى أصل فطرته ، ومقتضى طبيعته[3] الأصلية ، فإن كان قد ناله خير كثير من إنسان ، ومات ذلك الإنسان ، فإنه إذا تذكر ما وصل إليه من الخيرات ، فلا بد وأن تحمله فطرته الأصلية على أن يذكره بالرحمة والدعاء . وإن كان قد ناله منه شر كثير ، فإذا تذكر تلك الأحوال ، فلا بد وأن يذكره باللعن والشتم . وذلك يدل على أن مقتضى الفطرة الأصلية هو الإقرار

---

(١) إلى الله في (ل) .
(٢) سقط (ل ، طا) .
(٣) جبلته (م) .

ببقاء النفس ، وإن العدول عنه ليس إلا بسبب الشبهات العارضة .

الحجة الرابعة : إن الإنسان قد يرى أباه وأمه في المنام ، ويسألهما عن أشياء ، وهما يذكران أجوبة صحيحة ، وربما أرشداه إلى دفين دفنه في موضع لا يعلمه أحد .

وأقول[1] : « إني حين كنت صبياً في أول التعلم ، وكنت أقرأ مسألة حوادث لا أول لها . فرأيت في المنام أبي ، فقال لي : أجود الدلائل : أن يقال : الحركة انتقال من حالة إلى حالة أخرى . فهي تقتضي بحسب ماهيتها : كونها مسبوقة بالغير . والأول ينافي كونه مسبوقاً بالغير . فوجب أن يكون الجمع بينهما محالاً » .

وأقول : « والظاهر : أن هذا الوجه ، أحسن من كل ما قيل في هذه المسألة » .

وأيضاً : سمعت أن « الفردوسي » الشاعر ، لما صنف كتابه المسمى بـ « شاهنامه » على اسم السلطان « محمود بن سبكتكين » وأنه ما قضى حقه كما يجب وما راعاه كما يليق بذلك الكتاب ، ضاق قلب « الفردوسي » فرأى في المنام « رستم » فقال له : إنك قد مدحتني في هذا الكتاب كثيراً ، وأنا في زمرة الأموات، فلا أقدر على قضاء حقك. ولكن اذهب إلى الموضع الفلاني، واحفر فيه ، فإنك تجد فيه دفيناً ، فخذه . فكان « الفردوسي » الشاعر يقول : إن « رستم » بعد موته أكثر كرماً من « محمود » حال حياته .

وأيضاً : سمعت أن أصحاب « أرسطاطاليس » كل ما أشكل عليهم بحث موضوع ، ذهبوا إلى قبره ، وبحثوا في تلك المسألة فكانت المسألة تنفتح ، والإشكال يزول . وهذه الأحوال مما تفيد ظناً غالباً[1] أن نفوس الأموات باقية بعد موت أبدانها .

الحجة الخامسة : إنا نشاهد أن كل بناء بني للخير والدين ، فإنه يبقى

---

(١) قال المصنف (م) .

زمـاناً طـويلاً مـع ضعفه ورخـاوتـه ، وكـل بنـاء بني للدنيـا مثـل قصـور الملوك والأكابر ، فإنه ينهدم في أسرع مدة مع غاية قوته [وإنا نرى أهل الزهد والطاعة والعلم ، يبقى ذكرهم بعد موتهم دهراً داهراً وزماناً طويلاً(١)] وأيضاً : نرى أن ثيـاب أهل الـزهد والـطاعة والعلم تبقى بعـد موتهم دهـراً داهراً وزمـاناً طـويلاً [وتبقى آثـارهم وبلياتهم زمـانـاً طويـلاً(٢)] مـع أنها تكـون في غـايـة الـرخـاوة والضعف . ولقـد رأيت سجادة متخـذة من الخرق الضعيفـة ، بقيت بعد مـوت صاحبها مائة وعشريـن سنة ، بل نقول : بقـاء ثوب رسـول الله ﷺ ، بقي نيفاً وستمائة سنة . وأما ثياب الملوك والسلاطين فإنها مـع غايـة شرفهـا وصفاقتهـا ، تفنى في أقل مدة . وأيضاً : نرى الرجل العالم أو الزاهـد مع فقـره وغايـة ضعفه وعدم التفات الناس إليه ، يبقى ذكره [بعد موته مئات وألوفاً من السنين ، وأما الجبابرة والسلاطين فإنه لا يبقى ذكرهم(٣)] في الدنيا إلا أيامـاً قلائـل . ثم إنها تنقرض وتزول ، ولا يبقى منهم في الدنيا لا أثر ولا خبر .

إذا عـرفت هذا فنقـول : هذا الاستقـراء يدل عـلى أن كـل مـا لـه تعلق بحضرة الجلال ، فـإنه يبقى بحسب قـوة ذلك التعلق ، وكـل ما لـه تعلق بعالم الجسم والهيولى(٤) ، فإنه يكون سريع الدثور والفناء . إذا ثبت هذا فنقول : إن النفس الناطقة إذا أشرقت بنور معرفة واجب الـوجود ، وتقـوت بتلك القوة التي لا نهاية لها في العـدة والشدة والمـرة ، وجب أن تبقى بقاء مصـوناً عن الفسـاد ، دائماً بدوام السبع الشداد . وتمـام التقريب : إني لما رأيت نظرت تلك السجـادة المركبة من تلك الخرق السخيفة ، وأنها بقيت مدة مائة وعشرين سنـة ، قلت في نفسي : امتيـاز هذه الخـرق السخيفة بهـذا البقـاء عن سـائر الثيـاب الصفيقـة النفيسة ، إنما حصل لأجل أنه اتفق أنه وقع عليها رجل ذلك الرجل الـذي كان مدبر بدنه : نفسـاً أشرقت بنـور معرفـة الله تعالى فـلأجل هـذا التعلق البعيد ،

---

(١) من (م) .
(٢) من (م) .
(٣) سقط (م) .
(٤) والقبول (م) .

وجدت هذه الخرق الضعيفة : هذا البقاء الطويل . فإذا صار هذا التعلق البعيد سبباً لحصول هذا البقاء ، فما ظنك بجوهر النفس الناطقة ، مع أنها هي الظرف والوعاء لنور الجلال ، وضوء عالم الإله .

الحجة السادسة : إنا نرى أن كل إنسـان ، كان مقبلاً على التعـظيم لأمر الله تعالى ، والشفقة على خلق الله تعالى ، فإنه يكون عمره طويلاً ، ويبقى طول عمـره مصونـاً عن الآفات والبليـات . وكل من كـان كثـير الإقـدام عـلى القتـل والإضـرار ، فـإنـه يكـون عمـره قصيـراً ، ولا بـد وأن يقـع في نـوع من أنـواع الآفات . وهذا هو الاستقراء الغـالب . بل نقـول : الحيوانـات السليمة تـطول أعمارها ، والحيوانات المؤذيـة تقصر أعمـارها . ومعنى التعـظيم لأمر الله : هـو تكميل القوة النظرية التي للنفس . ومعنى الشفقـة على خلق الله : تكميـل القوة العمليـة التي للخلق . فهذا الاستقراء يدل عـلى أن الاشتغال بتكميـل هـاتـين القوتين يوجب إبقاء البدن بحسب الإمكان ، فلأن يوجب إبقاء جوهر النفس ، مع أن محل هاتين القوتين هو جوهر النفس كان أولى .

الحجـة السابعـة : إن أحوال الإنسـانيـة عـلى ثـلاثـة أقسـام : فـأدونها : الأحـوال الجسمانيـة المحضة . مثـل : الأبنية التي تبنى للخيـرات ، كالمسـاجـد والمدارس والخانقاهات ، وأوسطها : الأحوال التي تكون من جهة جسمانية ومن جهـة روحانيـة [وهو الكـلام . فإنـه من حيث إنـه صـوت يتـولـد عن الآلات الجسمانية فهو من الجسمانيـات[1]] ومن حيث إنه يـدل على المعـاني الروحـانية النفسـانية كـان من الروحـانيات . وأعـلاها الأحـوال النفسانيـة المحضة ، وهي العلوم الحقيقية والمعارف الصادقة .

إذا عرفت هذا فنقول : من الظاهر : أن الجسمانيات أقل قبولاً للبقاء من الـروحـانيات . ثم إنـا نـرى كـل مـا ينسب إلى أصحـاب الـروحـانيــات من الجسمانيات ، فـإنه ينتهي في البقـاء إلى أقصى الغـايـات الممكنـة . وإن شئت

---

(١) من (ل ، طا) .

فتعرف أحوال المسجد الحرام والمسجد الأقصى ، فإنك لا تجد في الدنيا بناء يساويها في البقاء .

وأما المرتبة الثانية : فكل كلام يتعلق بالمعاني الروحانية ، مثل : صفات الإله سبحانه وتعالى ، وأفعال الخيرات . فإنه يبقى إلى أقصى الإمكان . وإن شئت فتعرف كتب الله تعالى المنزلة . كالتوراة والإنجيل والزبور والفرقان . ومثل : كتب الحكمة . على اختلاف أصنافها فإنها باقية على وجه الدهر ، فلما رأينا أن الجسمانيات لما تعلقت بالروحانيات بقيت بقاء عظيماً ، مع أن الأصل في الجسمانيات هو الفناء والانقراض والانقضاء . فالنفس التي هي جوهرة روحانية محضة ، بحسب الذات ، وبحسب جميع الصفات ، ثم إنها محل معرفة الله تعالى ، التي هي الإكسير الأعظم الموجب للبقاء الدائم ، لأن تكون موصوفة [بالبقاء والنقاء مبرأة[1]] عن التغير والفناء ، كان أولى .

الحجة الثامنة : الاستقراء يدل على أن الإنسان ، كلما تجلى في قلبه نور معرفة الله تعالى ، وانكشفت له صفات جلاله وكبريائه ، فإنه تقوى نفسه وتكمل قوته ، ويصير بحيث لا يبالي بأعظم سلاطين العالم ، ولا يقع في عينه منصب أحد البتة .

وأما إذا زال ذلك الكشف والتجلي ، فإنه يعود إلى حالته الأولى بحيث يخاف من أقل الأشياء ، ويحذر أصغر الموجبات . يحكى أن « إبراهيم الخواص » كان في البادية ، ومعه بعض مريديه فاتفق في بعض الليالي ، أن وقع في مقام الكشف . فاضطجع هناك ، وأحاطت به السباع ، وأنه لم يلتفت إلى شيء منها . وأما المريدون فخافوا من تلك السباع ، فصعدوا بعض الأشجار خوفاً منها ، وفي الليلة الثانية زالت تلك الحالة ، فاضطجع ، فوقعت بعوضة على يده ، فأظهر التوجع من وقع تلك البعوضة . فقال له بعض المريدين[2] : لم

(١) من (ل ، طا) .
(٢) ذلك المريد (م) .

تلتفت في الليلة الماضية إلى السباع التي أحاطت بك ، وفي هذه الليلة أظهرت التوجع من هذه البعوضة .

فقال : أما الليلة الماضية فقد جاءني ضيف كريم ، وسلطان عظيم [من عالم الغيب[1]] فلأجل قوته ما كنت أبالي بتلك السباع . وأما في هذه الليلة فأنا وحدي مع نفسي ، فلا أطيق تحمل إيذاء هذه البعوضة .

فثبت بما ذكرنا : أن ظهور نور عالم الغيب يقوي جوهر الروح ، ويفيد النفس استيلاء على عالم الجسم . وإذا ثبت هذا ، فجوهر النفس عندالقرب من الموت ، لا بد وأن يلتجيء إلى الله تعالى ، فتحصل المكاشفة ، فيقوى جوهر النفس قوة لا تبالي بخراب كل العالم ، فكيف تبالي بخراب البدن الضعيف .

الحجة التاسعة : لو فنيت النفس بفناء الجسد ، لكانت النفس محتاجة إلى البدن ، في بقاء ذاتها ، وأما الجسد فهو محتاج إلى النفس لا في بقاء ذاته ، بل في بقاء صفاته . وهي : الكيفيات المزاجية وعلى هذا التقدير فيكون احتياج النفس إلى البدن ، أكثر من احتياج البدن إلى النفس . وما كان أكثر حاجة ، كان أخس مما هو أقل حاجة . فلو ماتت النفس بموت البدن ، لزم كون النفس أخس من البدن . وهذا باطل . لأن الجسد مع النفس يكون شريفاً ، وبدون النفس يكون في غاية الخساسة . فثبت : أن النفس لا تموت بموت البدن .

الحجة العاشرة : إن موت البدن عبارة عن تغير الصفات القائمة بتلك الأجسام ، فإن موت البدن لا معنى له إلا زوال تلك الكيفية المزاجية ، وزوال تلك الأعراض المعتدلة . فنقول : تعلق تلك الأعراض بتلك الأجسام ، أكمل وأقوى من تعلقها بالنفس المتصرفة في تلك الأجسام . ولما لم يكن زوال تلك الأعراض فناء تلك الأجسام[2] مع ما بينها من التعلق القريب فلأن لا يكون موجباً فناء النفس مع ما بينها من التعلق البعيد ، كان ذلك أولى .

---

(١) سقط (طا ، ل) .
(٢) فناء النفس (ط) .

فهذه مجموع الوجوه التي خطرت بالبال ، وحضرت في الخيـال في أقل من ثلاث ساعات في هذا الباب وليس لأحد أن يعيب ذكر هذه الإقناعيات علينـا . فإنا قد ذكرنا أن المطلوب إذا كان مهماً جداً ، وكان شريفاً عالياً ، وكان مشكلاً ، كان التوصل إلى تحصيله ، تارة باليقينيات ، وتارة بالإقناعيات القوية والضعيفـة من مقتضيات العقول السليمة [والله أعلم[1] » .

---

(١) من (طا ، ل) .

الفصل الحادي عشر

في

بيان أن النفس لا تقبل الهلاك والعدم

اتفق المتأخرون من الفلاسفة عليه . وذكر الشيخ الرئيس في تقريره حجة مشوشة مذكورة بعبارات معقدة . وأنا أذكرها مشروحة ملخصة بتوفيق الله مع المباحث الدقيقة ، والمضائق العميقة ، ثم أذكر عقيبها حجة أخرى ، أوضح وأكمل من الأولى :

الحجة الأولى : أن نقول : لو كانت النفس الناطقة قابلة للفساد ، لكانت مركبة من المادة[1] والصورة . وهذا محال . فذاك محال .

بيان الشرطية موقوف على مقدمات :

المقدمة الأولى : إن كل ما يكون قابلاً للفساد ، [فإن قبول الفساد[2]] يجب أن يكون مغايراً لحصول الفساد . بدليل أن قبول الفساد حاصل قبل حصول الفساد ، والحاصل قبل حصول شيء ، يجب أن يكون مغايراً لذلك الشيء ، فثبت : أن قبول الفساد [مغاير للفساد .

والمقدمة الثانية : قبول الفساد ، لا بد وأن يكون حاصلاً حال حصول الفساد . وذلك معلوم بالضرورة .

---

(١) هيولى وصورة (م) .

(٢) من (طا ، ل) .

والمقدمة الثالثة : إن قبول الفساد[1]] مفهوم غير مستقل بنفسه . بل لا بد من فرض شيء آخر . يكون ذلك الشيء موصوفاً بذلك القبول .

وإذا ثبتت هذه المقدمات . نقول : الموصوف [بقبول الفساد[2]] إما أن يكون هو عين ذلك الشيء أو جزء من أجزائه . والأول باطل ، لأن قابل الفساد لا بد وأن يكون حاصلاً حال حصول الفساد ، ووجود الشيء يمتنع أن يكون حاصلاً حال حصول فساده . وإذا بطل هذا القسم ، تعين القسم الثاني ، وهو أن تكون تلك الماهية[3] لها جزء ، ويكون ذلك الجزء موصوفاً بقبول الفساد . وإمكان الفساد هو بعينه إمكان الحصول ، فكل ما يصح عليه الفساد ، وله جزء ، يكون ذلك الجزء محلاً لإمكان وجوده ، ولإمكان عدمه . وذلك الجزء هو المادة . كالطين الذي هو المادة للكوز ، بسبب أن الطين محل لإمكان حدوث صورة الكوز ، ولإمكان عدمها . فثبت : أن النفس لو كانت قابلة للفساد ، لكانت مركبة من المادة والصورة .

وبيان أن كونها مركبة من المادة والصورة محال : هو أن تلك المادة ؛ إن كانت قابلة للفساد ، افتقرت إلى مادة أخرى ، ولزم إما الدور وإما التسلسل . وهما محالان . وإما الانتهاء إلى مادة لا مادة لها ، وحينئذ لا يكون قابلاً للفساد . لما بينا : أن كل ما يقبل الفساد ، فله مادة . فالذي لا مادة له ، وجب أن لا يقبل الفساد . وعلى هذا التقدير فتلك المادة جوهر مجرد قائم بذاته . ولا معنى للنفس إلا ذلك . فلما كانت تلك المادة غير قابلة للفساد ، ثبت : أن النفس لا تقبل الفساد .

فإن قيل : الكلام عليه من وجوه :

السؤال الأول : إن قولكم لو كانت النفس قابلة للفساد ، لكانت مركبة من المادة والصورة [منقوض بصور :

---

(1) سقط (ط) .
(2) من (طا ، ل) .
(3) الماهية مركبة لها . . . إلخ (م) .

إحداها : الأعراض . مثل : السواد والبياض . فإنها قابلة للعدم[1]] وليست مركبة من المادة والصورة .

[وثانيها : الصورة قابلة للعدم . وليست مركبة من المادة والصورة[2]] وإلا لزم أن تحصل للصورة صورة أخرى إلى غير نهاية .

وثالثها : إن العقول والنفوس الفلكية ، والنفوس الناطقة ، والهيولى : كلها ممكنات ، وليس لشيء منها مادة .

السؤال الثاني : لا نسلم أن قبول الفساد ، لا بد له من محل ، فإن هذا بناء على أن الإمكان والقبول صفة موجودة ، ولا بد لها من محل . وقد سبق بيان أن الإمكان لا يمكن أن يكون صفة موجودة .

السؤال الثالث : النفوس عندكم حادثة . وكما أن كل ما يقبل الفساد ، فإن إمكان فساده حاصل قبل[3] وجوده ، فكذلك ما يكون حادثاً ، يكون إمكان حدوثه حاصلاً قبل وجوده ، فإن لزم من أحد الإمكانين كونه مركباً من المادة والصورة ، لزم من الإمكان الثاني ، كونه كذلك ، فكان يجب أن يلزم من كون النفس محدثة ، كونها مركبة من الهيولى والصورة . وحينئذ يبطل دليلكم .

السؤال الرابع : إن بتقدير أن تكون النفس مركبة من المادة والصورة ، فإنه يجب بقاء المادة ، لكن لا يجب بقاء الصورة ، وبتقدير أن تكون تلك الصورة شرطاً لقيام الحياة والعلم والقدرة [بتلك المادة[4]] وحينئذ لا يحصل للنفس سعادة ولا شقاوة ، وحينئذ يبطل ما هو الغرض الأصلي من بقاء النفس .

والجواب :

أما السؤال الأول : وهو النقيض بالصور المذكورة . فجوابه : أن نقول :

---

(١) سقط (م) ، (ط) .
(٢) سقط (ل) .
(٣) بعد (م) .
(٤) سقط (م) ، (ط) .

الصور والأعراض قائمة بالمواد ، فيكون محل إمكاناتها هو تلك المادة . ألا ترى أن صورة الكوز ، قائمة بالطين فإنك تحكم بأن هذا الطين يمكن اتخاذ الكوز[1] منه . فثبت : أن محل إمكانات هذه الصور والأعراض تلك المواد . وهذا يدل على صحة قولنا : إن كل ما يقبل الفساد ، فلا بد له من مادة . وأما إمكانات العقول والنفوس الفلكية والهيولى . فنقول : إن هذه الأشياء باقية أبداً وأزلاً ، فلا يمنع قيام[2] إمكاناتها بها . أما الشيء إذا عدم بعد وجوده فإمكان عدمه ، حاصل عند عدمه ، وهو غير حاصل عند عدمه فيمتنع أن يكون إمكانه قائماً به ، فوجب قيامه بغيره . فظهر الفرق .

وأما السؤال الثاني : وهو قوله : « إن هذا الكلام مبني على أن الإمكان صفة موجودة مفتقرة إلى المحل » فنقول : لا حاجة في تقرير هذا الدليل إلى إثبات أن الإمكان صفة موجودة . بل نقول : إمكان الفساد ، سواء كان موجوداً أو معدوماً ، فهو حاصل عند حصول الفساد . والمفهوم من هذا الإمكان ، سواء كان موجوداً أو معدوماً ، مفهوم غير مستقل بنفسه ، فلا بد من فرض شيء آخر يحكم العقل بجعل ذلك الإمكان صفة له ، وذلك الشيء لا بد وأن يكون حاصلاً عند حصول ذلك الإمكان ، ولما امتنع[3] أن يكون الذي عدم باقياً عند عدمه ، وثبت : أن إمكان الفساد حاصل عند حصول ذلك الفساد ، وجب القطع بأن محل ذلك الإمكان شيء آخر . والذي هو محل إمكان ذلك الشيء هو الهيولى . فثبت : أن النفس لو كانت قابلة للفساد ، فسواء قلنا : إن هذا القبول صفة موجودة ، أو معدومة . فإنه يجب كون النفس مركبة من الهيولى والصورة .

وأما السؤال الثالث : وهو قوله : « إذا كانت النفس محدثة ، فالإمكان السابق على حدوثها ، وجب أن يفتقر إلى المادة » فجوابه : إن ذلك الإمكان مفتقر إلى مادة ، ومادته هي البدن ، والبدن باق حال ذلك الحدوث ، فلم

---

(١) الطين (ط) .

(٢) فلا يمتنع لزوم إمكانها (م) .

(٣) ولما امتنع أن يكون ذلك الشيء باقياً عند عدمه (م) .

تحصل الحاجة إلى إثبات مادة لجوهر النفس . وأما الإمكان الحادث بعد الفساد ، فلا بد له من محل ومادة . وذلك المحل والمادة ، يمتنع أن يكون هو البدن . لأنه غير باق ، بعد الفساد [فوجب إثبات مادة لذات النفس ولجوهرها ، حتى يصير محلاً لإمكان الفساد[1]] فظهر الفرق .

وأما السؤال الرابع : **وهو قوله** : « لم لا يجوز أن تكون الصورة الزائلة عند موت البدن ، شرطاً لكون ذلك الجوهر القائم بالنفس موصوفاً بالحياة والعلم والقدرة ؟ » **فجوابه** : إن كون النفس موصوفة بالحياة والعلم والقدرة ، لا يجوز أن يكون شرطاً لتعلقها بالبدن . وذلك لأن تعلقها مشروط بكونها في ذاتها حية عالمة قادرة . فلو كان اتصافها بهذه الصفات ، مشروط بتعلق[2] النفس بالبدن ، لزم افتقار كل واحد منهما إلى الآخر[3] وذلك دور . وهو باطل . فهذا تمام الكلام في تقرير هذا الدليل [والله أعلم[4]] .

الحجة الثانية في بيان أن النفس الناطقة لا تقبل الفساد : إنها لو عدمت بعد وجودها ، لكان عدمها لا بد وأن يكون ، إما لوجود شيء ، كانت النفس محتاجة إلى عدمه ، أو لعدم شيء كانت النفس محتاجة إلى وجوده . والقسمان باطلان ، فبطل القول بعدمها . أما الحصر فظاهر ، وأما بيان فساد القسم الأول وهو أن النفس تعدم لوجود شيء كانت النفس محتاجة إلى عدمه .

فهو أن نقول : إن ذلك الشيء يجب أن يكون ضداً لجوهر النفس ، ويجب أن يقال : إن ذلك الضد ما كان موجوداً حال بقاء النفس ، وإنما حدث بعد ذلك . وهو محال لوجوه :

الأول : إن المضادة حاصلة من الجانبين ، فلم يكن فناء النفس لأجل حدوث ذلك الضد ، أولى من اندفاع ذلك الضد ، لأجل قيام النفس ، بل هذا

---

(١) سقط (م) ، (ط) .
(٢) بتعلقها بالبدن (ل) .
(٣) الأجزاء (م) .
(٤) من (طا ، ل) .

الثاني أولى لما قيل : إن الدفع أسهل من الرفع .

والثاني : إن طريان ذلك الضد الأول . فلو عللنا زوال الضد الأول ، بطريان الثاني . لزم الدور .

والثالث : إن الذي يفرض مضاداً لوجود [هذه النفس(١)] إما أن يكون عرضاً أو متحيزاً ، أو جوهراً(٢) مجرداً . والأولان باطلان . لأنا بينا : أن العرض والجسم أضعف حالاً من الجوهر المجرد ، والأضعف لا يقوى على إعدام الأقوى ، ولأن الأجسام والأعراض موجودة مع هذه النفوس الحاضرة . وذلك يدل على انتفاء المضادة بينها وبين النفوس . والثالث أيضاً محال . لأنا إن قلنا : النفوس الناطقة متماثلة ، فقد زال هذا الخيال ، لأن المضادة والمعاندة لا تحصل إلا عند اختلاف الطبائع والماهيات . وإن قلنا : إنها مختلفة في الماهيات . فالمضادة أيضاً غير حاصلة . لأنا نعلم بالضرورة : أن جواهر النفوس غير متدافعة(٣) ولا متمانعة . بدليل : الاستقراء التام . فإن نفوس الناس الحاضرين لا يضاد بعضها بعضاً . والاستقراء يفيد الظن الغالب .

وأما بيان فساد القسم الثاني : وهو القول بأن هذه النفوس عدمت لعدم شيء كانت النفوس محتاجة إليه . فهو أنا سنقيم الدلالة على أن العلل الموجدة لجواهر النفوس : موجودات مجردة دائمة مبرأة عن الحدوث والزوال . وكذلك العلل الموجدة للمعارف الحاصلة في جواهر النفوس : موجودات مجردة مصونة عن الفناء والزوال . وإذا كان الأمر كذلك ، امتنع أن يقال : إن هذه النفوس تعدم بعدم عللها . فلم يبق إلا أن يقال : إنه لا شك أن تأثير تلك العلل في وجود هذه النفوس [الحادثة قد كان موقوفاً على شرط حادث ، وإلا لدام(٤)] المعلول بدوام العلة ، فزالت هذه النفوس ، [لزوال(٥)] تلك الشرائط .

---

(١) لوجودها (م) .
(٢) موجوداً : غير (م) .
(٣) مضادة (م) .
(٤) النفوس بعدم لعدم عللها ، وإلا لزم المعلول .. (م) .
(٥) سقط (ط) .

فنقول : هذا أيضاً باطل . لأن تلك الشرائط ، إما أن تكون باقية ، وإما أن لا تكون باقية . فإن كانت [باقية عاد التقسيم المذكور في كيفية عدمها بعد بقائها[1]] وإن لم تكن باقية امتنع كونها شرائط لوجود النفوس . لأن النفوس باقية وتلك الأشياء غير باقية . وكون الباقي مشروط الوجود بما لا يبقى : محال . فثبت بهذا البيان والتقرير : أن النفوس الناطقة غير قابلة للعدم والفساد . وهو المطلوب .

واحتج القائلون بأنها قابلة للفساد : بأن قالوا : ثبت أنها حادثة ، فوجب كونها قابلة للعدم . فقابلية العدم ، إن كانت من اللوازم ، وجب بقاؤها أبداً ، فوجب كونها قابلة للعدم بعد وجودها . فتكون قابلة للفساد . وإن لم تكن تلك القابلية من [لوازم تلك الماهيات كانت صفة عارضة لها . فقابلية تلك القابلية ، إن كانت من اللوازم عاد الإلزام ، وإن لم تكن من[2]] اللوازم كانت مسبوقة بقابلية أخرى إلى غير النهاية . وهو محال . والجواب : هذا الكلام بناء على أن النفوس حادثة ، والبحث فيه ما تقدم . ثم نقول : الفرق بين إمكان الحدوث وبين إمكان الفساد بعد الوجود : قد ذكرناه . فلا فائدة في الإعادة [والله أعلم[3]] .

---

(١) سقط (م) ، (ط) .
(٢) سقط (ل) .
(٣) من (طا ، ل) .

الفصل الثاني عشر
في
أنه هل يعقل وجود نفس واحدة، تكون متصرفة في بدنين، ووجود نفسين يكونان متصرفتين في بدن واحد؟

اعلم : أن هذه المباحث غامضة . ولقائل أن يقول : أما تعلق النفس الواحدة بالأبدان الكثيرة ، يجب أن لا يكون ممتنعاً . وذلك لأن تعلق النفس بالبدن ، ليس إلا على سبيل التصرف والتدبير . وكون الشيء الواحد متصرفاً في مملكتين وفي بيتين غير ممتنع ، فوجب أن لا يمتنع ذلك . والذي يزيده تقريراً : أن السبب لعشق النفس على التعلق بالبدن : هو أن تستعمل هذه الآلات البدنية في تحصيل اللذات الجسمانية ، والراحات البدنية . ومعلوم أن استعمال بدنين أكثر وأقوى في إفادة هذا المعنى ، فوجب أن يكون تعلق النفس بالأبدان الكثيرة واجباً . فإن لم يجب ذلك ، فلا أقل من الإمكان على سبيل الندرة .

وأما تعلق النفوس الكثيرة بالبدن الواحد فهذا [أيضاً[1]] محتمل من وجوه :

الأول : هو أن النفوس الكثيرة إذا كانت متماثلة في تمام الماهية ، وكانت متشابهة في الأخلاق والصفات ، فحينئذ تكون متشاركة في جميع الأمور التي لأجلها تعلقت بذلك البدن ، فلم يكن تعلق بعضها به ، أولى من تعلق الباقي به ، فوجب تعلقها بأسرها بذلك البدن .

---

(١) سقط (ل) .

والثاني : إنه لا يمتنع أن يقال : إن طائفة من النفوس المفارقة لأبدانها ، تكون مساوية لهذه النفوس الحاضرة ، مساواة في الجوهر وفي الصفات ، وكان هذا البدن الحاضر عظيم المشابهة بأبدان تلك النفوس المفارقة ، وكانت تلك النفوس المفارقة مشتاقة إلى تلك الأبدان المنقوصة[1] المنقضية ، فإذا دخل هذا البدن في الوجود ، تعلقت تلك النفوس المفارقة بهذا البدن ، ضرباً من التعلق ، وصارت معينة لهذه النفوس القائمة في الحال ، على أحوالها وصفاتها ومهماتها . فإن كانت خيرة كانت تلك النفوس أعواناً للخير ، وهو المراد بملائكة الأرض ، وإن كانت شريرة كانت تلك النفوس أعواناً للشر ، وهو المراد بالشياطين ، الذين هم الأرواح الخبيثة الأرضية .

وأما القسم الثالث : وهو أن يحصل نفسان في بدن واحد . وتحصل نفس في أبدان كثيرة . فقد ذكرنا كيفية تقريره في الفصول السالفة .

واعلم : أن هذه المباحث إنما تتوجه على من يقول : النفس جوهر مجرد قائم بذاته[2] لا تعلق لها بذلك البدن ، إلا على سبيل التصرف والتدبير .

ومن المباحث اللائقة بهذا الباب : أن يقال : إذا قلنا : إن النفس جوهر ليس بجسم ولا بجسماني ، ولا تعلق لها بهذا البدن ، إلا تعلق التصرف والتدبير . مثل تصرف الملك في البلدة ، والمالك في البيت . وثبت أيضاً : أنه لا داعي للنفس على التصرف في هذا البدن ، إلا لأجل أن تستعمل هذه الأعضاء وهذه الآلات ، في تحصيل اللذات الجسمانية ، والراحات البدنية ، والشهوات النفسانية . فحينئذ جرى تعلق هذه النفس بهذا البدن ، مجرى من أراد أن يعمل عملاً ، ولا يمكنه الإتيان بذلك العمل إلا بواسطة آلة مخصوصة . فهو يحب تلك الآلة ، ليتوصل بها إلى تحصيل ذلك العمل ، إلا أنه لا تكون محبته مقصورة على تلك الآلة بعينها ، بل إذا وجدت هذه الآلة صحيحة صالحة لذلك المقصود ، استعملها [فإن رأى آلة أصلح من الأولى ، ترك الأولى واستعمل

---

(١) المفروضة فإذا (م) .
(٢) قائمة بذاتها (م) .

الثانية . فإذا انقضى[1] زمان ، واتفق أن صارت الآلة الثانية مختلة ، والآلة الأولى صالحة ، ترك الثانية ورجع إلى استعمال الأولى . وإذا عرفت هذا فنقول : لو كانت النفس جوهراً مجرداً مبايناً عن البدن ، لكان يجب أن يصح عليها أن تنتقل من هذا البدن إلى بدن آخر ، ثم بعد حين تعود إلى هذا البدن ، كما بيناه في استعمال الآلات . وحيث لم يكن الأمر كذلك ، صار قولنا : النفس جوهر مجرد ليس بجسم ولا بجسماني : مشكلاً .

واعلم : أنه لا يمتنع في العقل أن يكون لكل نفس خاصية ، ولكل بدن خاصية . لا تصلح تلك النفس [إلا لذلك البدن ، ولا يصلح ذلك البدن إلا لتلك النفس[2]] ووصول العقول [البشرية[3]] إلى أسرار مخلوقات الله سبحانه وتعالى على سبيل التمام والكمال : محال [والله أعلم[4]] .

---

(١) سقط (م) ، (ط) .
(٢) سقط (م) ، (ط) .
(٣) سقط (ل) .
(٤) من (طا ، ل) .

الفصل الثالث عشر
في
بيان أن النفوس الناطقة مدركة الكليات والجزئيات معا. وأنها هي المباشرة لجميع الأفعال بنفسها. وإن كانت تلك المباشرة موقوفة على استعمال الآلات

ظاهر كلام الشيخ الرئيس : مشعر بأن النفس الناطقة ، لا تقوى إلا على إدراك الكليات والمجردات[1] وأما الإدراكات الجزئية ، فإنها موزعة على الحواس الظاهرة والباطنة .

واحتجوا على أن النفس لا تدرك الجزئيات بوجوه عامة ووجوه خاصة .

أما الوجوه العامة فأربعة :

الأول : إن العقلاء ببداهة عقولهم يعلمون أن رؤية المرئيات [حاصلة[2]] في البصر لا غيره ، وسماع الأصوات حاصل في الأذن لا في غيرها ، بل نقول : كما أن البديهة حاكمة بأن اللسان غير مبصر ، والعين غير ذائق ، فهي أيضاً حاكمة بأن اللسان ذائق ، والعين مبصرة . ولو قلنا : إن الموصوف بإدراك هذه المحسوسات هو النفس ، لزم بطلان هذه الاختصاصات المعلومة .

فإن قالوا : لم لا يجوز أن يقال : القوة المدركة ، وإن كانت غير موجودة في هذه الأعضاء ، لكنها آلات لها . فإذا وقع للنفس التفات إلى العين [أبصرت[3]] أو إلى الأذن : سمعت ؟ قلنا : قلنا : النفس إذا التفتت إلى

(١) والجزئيات (ط) .
(٢) سقط (ط) .
(٣) سقط (م) ، (ط) .

اللسـان ، فهـذا اللسـان هـل يـدرك الـطعم أم لا ؟ فـإن أدرك فقـد حصـل المطلوب ، وإن لم يدرك فحينئذ نسبة اللسان إلى إدراك المذوقـات ، كنسبة سـائر الأعضاء إليه . وذلك يبطل هذا الاختصاص .

الثاني : إن التجارب الطبية دلت عـلى أن الآفة ، إذا حلت في عضـو من هـذه الأعضـاء ، اختلت تلك الأفعـال ، وهـذا ظـاهـر في الحـواس الخمسـة الـظاهرة . وأمـا في الإدراكات البـاطنة ، فـالآفة إذا وقعت في البـطن المقدم من الدماغ ، فسد التخيل . وإن وقعت في البطن الأوسط فسد التفكر . وإن وقعت في البطن الأخير ، فسد التذكر . ولولا أن هـذه القوى جسمـانية ، وإلا لمـا كان الأمر كذلك .

الثالث : إن هذه الإدراكـات الجزئيـة[1] حاصلة لسـائر الحيـوانات . فلو كان الموصوف بهذه الإدراكات نفساً مجـردة ، لزم أن تكـون نفوس الحيـوانات : نفوساً مجردة . وهو بعيد .

الرابع : إنا إذا تخيلنا « الكرة » وجب أن يرتسم في هـذا المدرك ، صـورة الكرة بناء على أن الإدراك صورة مساوية للمدرك ، تحصل في المدرك . لكن من المحال أن ترتسم صورة الكرة ، فيما لا وضع له ولا مقدار .

وأمـا الوجـوه الخاصـة : فقـد احتجـوا عـلى أن الإدراكـات الـظاهـرة : جسمانية . بأن قالوا : لو كان المدرك للمحسوسات الظاهرة هو النفس ، لوجب أن لا يتوقف إحساس النفس بها ، على حضورها . وكـان يجب أن يكون إدراك الإنسان للقريب والبعيد والغائب [والحاضر[2]] واحداً . لأن النفس جوهر غير جسماني ، فيمتنع أن يكون لها قرب وبعد من الأجسام .

فإن قالوا : النفس إنما تدرك هذه المحسوسات بمعاونة[3] هذه الآلات التي يصح عليها القرب والبعد . قلنـا : العين إذا لم تكن فيهـا قوة بـاصرة ، لم يكن

---

(1) الجسدانية (م) .
(2) من (ل) .
(3) المقارنة لهذه (م) .

القرب والبعد حاصلاً بالنسبة إلى الرائي ، بل بالنسبة إلى غيره . وذلك لا فائدة فيه .

واحتجوا على أن التخيل لا يحصل إلا بقوة جسمانية : بوجوه ثلاثة :

الأول : إنا إذا تخيلنا مربعاً مجنحاً [بمربعين متساويين[1]] فلا شك أنه يتميز أحد هذين الجناحين عن الثاني في الفهم والإدراك . والنفي المحض والعدم الصرف ، يمتنع وقوع الامتياز فيه . فهذان المربعان لا بد وأن يكونا موجودين ، وظاهر أنه قد يكون[2] ذلك غير موجود في الخارج ، فهو في الذهن . فإما أن يكون محل أحد هذين المربعين متساويان في الماهية ، وفي جميع لوازم الماهية ، فلو حصلا[3] في محل واحد ، لارتفع الامتياز بالصفات العرضية أيضاً ، فوجب أن لا يبقى الامتياز أصلاً . وذلك باطل . وأن العلم الضروري حاصل بأنا نميز أحدهما عن الآخر . ولما بطل هذان القسمان تعين الثاني ، وهو أن يكون محل أحد هذين المربعين مبايناً عن محل المربع الثاني . وهذا لا يعقل إلا إذا كان محل هذا الخيال جسماً [حتى يحصل[4]] في أحد جزئي ذلك الجسم ، إحدى الصورتين . وفي الجزء الثاني منه ، الصورة الثانية .

الثاني: إن الصورة الخيالية متفاوتة في المقادير . فإن تخيل البحر[5] أعظم من تخيل الذرة . وهذا التفاوت إما أن يكون بسبب المأخوذ عنه أو بسبب الآخذ . والأول باطل . لأنا قد نتخيل ما لا وجود له في الخارج . فبقي الثاني ، وهو أن تكون الصورة ، تارة ترتسم في جزء كبير ، فتكون تلك الصورة أكبر ، وتارة في جزء صغير فتكون [تلك الصورة[6]] أصغر .

الثالث : إنه لا يمكننا أن نتخيل السواد والبياض في شبح خيالي واحد ،

---

(١) سقط (ط) .
(٢) لا يكون ذلك الخارج (م) .
(٣) حصلت المربعات (م) .
(٤) سقط (ط) .
(٥) الجبل العظيم (م) .
(٦) من (ل) .

ويمكننا ذلك في شبحين . ولو كان الشبحان لا يتميزان في الوضع ، لوجب أن لا يبقى فرق بين الممكن والمتعذر .

واحتجوا على أن القوة الوهمية جسمانية : بأن قالوا : إنا إذا حكمنا على هذا الشخص ، بأنه صديق أو عدو . فالحاكم بهذا الحكم يجب أن يكون هو بعينه مدركاً لهذا الشخص ، ولمعنى الصداقة والعداوة ، وإلا لكان ذلك التصديق حاصلاً قبل التصور ، وهو محال . ولما ثبت أن المدرك لصورة هذا الشخص ، يجب أن يكون جسمانياً[1] وجب أن يكون ذلك الحاكم أيضاً جسمانياً .

واحتجوا على أن القوة المحركة جسمانية : بأن قالوا : لو كان المحرك لهذه الأجسام هو النفس ، لكان ذلك التحريك حاصلاً من غير توسط آلة جسمانية ، ومن غير مماسة آلة . لأن ما لا يكون جسماً ، يمتنع أن يكون مماساً للجسم . ولو كان الأمر كذلك ، لوجب أن يكون الإنسان قادراً على تحريك سائر الأجسام من غير حاجة إلى شيء من الآلات الجسمانية ، ولما كان ذلك باطلاً ، ثبت أن محل القوة المحركة ، هو البدن ، لا جوهر النفس .

فهذه حكاية الوجوه التي ذكروها في هذا الباب على أحسن الوجوه ، وأقربها إلى العقل ، وأبعدها عن الحشو والفضول .

والجواب عما ذكروه أولاً : وهو قولهم : « إنا نجد الإبصار مختصاً بالعين ، والسماع مختصاً بالأذن » من وجوه :

الأول : إنا نقول : كما أنا نجد هذه الحالة ، فكذلك نجد الإدراك والعلم من ناحية القلب أو الدماغ ، على اختلاف المذهبين فيه . فإن دل ما ذكرتم على أن محل القوة الباصرة هو العين ، وعلى أن محل القوة السامعة هو الأذن ، وجب أن يدل ما ذكرناه على أن محل العلم والإدراك هو القلب . وحينئذ يبطل القول بإثبات النفس .

---

(١) جسماً (م) .

الثاني : إن العقلاء ببداهة عقولهم [يعلمون[1]] أنه ليس المبصر هو العين ، ولا السامع هو الأذن ، ولا المتكلم هو الحنجرة . بل الإنسان هو المبصر بالعين ، وهو السامع بالأذن، وهو المتكلم بالحنجرة . فعلمنا : أنه ليس الأمر كما زعموا من أن العلم البديهي حاصل بأن الرائي هو العين ، والسامع هو الأذن . بل العلم البديهي حاصل بأن للعين اعتباراً في حصول الإبصار . فأما إنها هي المبصرة ، أو هي آلة للإبصار ، فذلك متوقف فيه إلى قيام الدليل .

والجواب عما ذكروه ثانياً من أن الآفة إذا حلت[2] في عضو ، اختل ذلك الفعل : فهو أن نقول : كما يختل الفعل لاختلال الفاعل ، فقد يختل أيضاً لاختلال الآلة ولاختلال ما يجري مجرى الشرط لحصول الفعل . فالاستدلال بما ذكرتم على كونه فاعلاً : خطأ .

والجواب عما ذكروه ثالثاً من أنه يلزم من أن تكون نفوس سائر الحيوانات نفوساً مجردة : من وجهين :

الأول : إنهم ما ذكروا دليلاً على أنه يمتنع أن تكون نفوس الحيوانات نفوساً مجردة . ثم لا يلزم من هذا القدر ، كونها مساوية للنفوس البشرية في تمام الماهية . لأن التجرد قيد عدمي والاستواء فيه لا يوجب التماثل في تمام الماهية .

الثاني : لم لا يجوز أن يقال : نفوس سائر الحيوانات قوى جسمانية ونفوس البشر نفوس مجردة . ثم إنها وإن كانتا مختلفتين بالماهية إلا أنهما يتشاركان في بعض اللوازم والآثار . لما ثبت : أن الاستواء في الصفات والآثار ، لا يدل على التماثل في الماهية ؟ .

والجواب عما ذكروه رابعاً من أن النفس التي هي جوهر مجرد ، يمتنع أن ترتسم فيها صورة الكرة . هو أن هذا بناء على أن الإدراك لا يتم إلا بارتسام صورة المعلوم في العالم [وقد بان بطلانه . وأيضاً : فهذا الإشكال وارد عليهم

---

(١) سقط (ل) .
(٢) وقعت (م) حصلت (ط) .

في إدراك الكرة الكلية ، والمخروط الكلي[1] .

والجواب عما ذكروه خامساً : من أنه لو كان الرائي هو النفس ، لوجب أن لا يختلف حال الرؤية ، بحسب القرب والبعد : أن نقول : العين وإن لم تكن هي الرائية ، إلا أنها آلة في حصول الإبصار ولا يبعد أن يختلف حال الإبصار بسبب اختلاف الحال في القرب والبعد بالنسبة إلى الآلة .

والجواب عما ذكروه سادساً : من تخيل المربع المجنح بالمربعين : من وجوه :

الأول : إنه كما يمكننا أن نتخيل مربعاً مجنحاً بمربعين متساويين على سبيل التعيين فكذلك يمكننا تخيل مثل هذا المربع على سبيل الكلية ، فيلزم أن يكون المدرك للكليات أيضاً جسماً وعلى هذا التقدير فصاحب الإدراكات الكلية الجزئية هو البدن ، فيلزمكم نفي النفس .

الثاني : إن موضع التخيل من الدماغ شيء صغير . فإذا انطبعت فيه صورة الجبل[2] فقد انطبع في ذلك [الجسم[3]] الصغير ، جزء من أجزاء تلك الصورة الكبيرة ، فالذي يبقى من الصورة الكبيرة ، إن لم يرتسم في شيء أصلاً فقد جوزتم أن لا ترتسم الصورة الخيالية في شيء أصلاً . وإذا جاز ذلك فجوزوه[4] في كل جزء من أجزاء تلك الصورة مثله . وحينئذ يبطل دليلكم ؟ وإن قلتم : إن بقية أجزاء تلك الصورة الكبيرة ترتسم في ذلك الموضع بعينه ، فحينئذ قد اجتمعت خيالات أجزاء تلك الصورة الكبيرة في المحل الواحد ، مع أنا نميز بينها بحسب الخيال . وهذا يدل على أن اجتماع الصورة الكبيرة في المحل الواحد ، لا يمنع من اقتدار الخيال على التمييز بينها . وإذا جاز هذا ، فلم لا يجوز ارتسام المربعين المجنحين[5] في محل واحد ، مع أنه يبقى الامتياز في الإدراك ؟

---

(١) من (ل) .
(٢) الجسد (ط) .
(٣) سقط (طا) .
(٤) فلم لا يجوز في كل أجزاء (م) .
(٥) الجناحين (ل) .

الثالث : إن الإنسان ربما طاف في العالم ، ورأى البلاد والجبال والبحار والمفاوز ، فلو وجب أن يحصل لكل جزء من أجزاء هذه الصورة جزء معين من الدماغ ، فهذا بعيد . لأن الجزء الصغير من الدماغ لا يفي بذلك ، وإن لم يجب هذا الامتياز فقد بطل قولكم[1] .

والجواب عما ذكروه سابعاً من أن اختلاف الصور الخيالية [في المقادير يجب أن يكون لاختلاف الآخذين في المقدار . فنقول : إن كان صغر المحل[2]] . يقتضي صغر الصورة الحالة فيه ، وجب أن لا يقدر الإنسان على تخيل شيء ، إلا بمقدار ما يساوي جزءاً من أجزاء دماغه .

وإن كان صغر المحل لا يوجب صغر الصورة ، ولا يمنع من كبرها ، فقد بطل دليلكم .

والجواب عما ذكروه ثامناً من أنه لا يمكننا أن نتخيل السواد والبياض في شبح جسم واحد ، ويمكننا ذلك في شبحي جسمين[3] : فنقول : هذا وارد في القوة العقلية أيضاً . فإنه لا يمكننا تعقل حصول السواد والبياض في جسم واحد ، ويمكننا ذلك في جسمين ، ثم لم يلزم منه كون [الصورة العقلية حالة في الجسم . فكذا ههنا .

والجواب عما ذكروه تاسعاً من أنه إذا ثبت كون[4]] الخيال جسمانياً ، وجب أن يكون الوهم المتعلق به جسمانياً . أن نقول : بل نقلب هذا ، فنقول : لما كان إدراك معنى الصداقة والعداوة ، لا يمكن حصوله للجسماني ، كان إدراك الصورة الخيالية المتعلقة به ، وجب أن يكون بقوة جسمانية .

والجواب عما ذكروه عاشراً من أن القادر على تحريك البدن ، ليس هو النفس : أن نقول : إنه لا معنى لتدبير البدن وللتصرف فيه إلا تحريكه على وفق

---

(١) قولهم (م) .
(٢) من (ل) .
(٣) شبحين من جسمين (ل) .
(٤) من (ل) .

الأغـراض والمصالـح ، فإن لم تقـدر النفس عـلى تحـريـك هـذا البـدن ، لم يبق لقولنا : النفس مدبرة للبدن ومتصرفة فيه : إلا اللفظ الخالي عن الفائدة .

فثبت بهذه البيانات : أن هذه الوجوه التي عولوا عليها في هذا الباب : في غاية الضعف [والسقوط . والله أعلم[1]] .

---

(١) من (ل ، طا) .

الفصل الرابع عشر
في
اقامة الدلالة القاهرة على أن الموصوف بجميع أقسام الإدراكات، والمباشر لجميع التحريكات والتدبيرات لهذا البدن، هو النفس

نقول : الذي يدل على صحة ما ذكرناه وجوه :

الحجة الأولى : ما ذكرناه في إثبات[1] « النفس » ولا بأس بإعادة[2] ذلك . فنقول : إنا إذا رأينا العسل حكمنا بأنه حلو ، والقاضي على الشيئين لا بد وأن يحضره المقضي عليهما . فههنا شيء واحد يدرك جميع المحسوسات . ثم إذا تخيلناها [ثم أحسسنا بها . حكمنا بأن ذلك المتخيل هو هذا المحسوس . فلا بد من شيء واحد ، هو المدرك ، وهو المتخيل . ثم إذا أحسسنا[3]] تلك الصور ، أو تخيلنا تلك الخيالات حكمنا عليها تارة بالعداوة ، وأخرى بالصداقة . فلا بد من شيء واحد هو المدرك لتلك الصور ولتلك المعاني . ثم إن القوة الفكرية تقوى على تركيب تلك الصور ، وتلك المعاني ، بعضها بالبعض ، فيكون ذلك الشيء قادراً على التركيب والتحليل ، وعلى إدراك الصور والمعاني . ثم إن الإنسان يمكنه أن يحكم على كل واحد من الأشخاص بإدخاله[4] تحت الماهية الكلية ، فلا بد من شيء واحد يكون بعينه موصوفاً بالإدراكات الكلية والجزئية . ثم إن الفعل الاختياري عبارة عما إذا اعتقد في

---

(١) كتاب (م) .
(٢) بإعادتها (طا ، ل) .
(٣) من (طا ، ل) .
(٤) بأنه داخل (م) .

شيء كونه نافعاً ، يتولد من ذلك [الاعتقاد[1]] ميل وإرادة . ويترتب على ذلك الميل : صدور الفعل عن القادر . فلا بد من شيء واحد يكون موصوفاً بجميع تلك الإدراكات [الكلية والجزئية[2]] ويكون موصوفاً بالميل والإدراكات ويكون هو الموصوف بالتحريك والتدبير .

فهذا برهان قطعي يقيني [لا مرية فيه[3]] في أن الموصوف بجميع هذه الصفات ، يجب أن يكون شيئاً واحداً ، وأن توزيع هذه القوى ، وهذه الإدراكات على المحال المختلفة ، والمواضع المتباينة : قول[4] ضد مقتضى العقل .

الحجة الثانية في إثبات أن النفس مدركة للجزئيات : أن نقول : لما ثبت أن النفس جوهر ليس حالاً في الجسم . فذلك الجوهر ، إما أن يكون متصرفاً في هذا البدن ومدبراً له ، وإما أن لا يكون . فإن لم يوجد هذا التصرف والتدبير كان ذلك الموجود[5] مبايناً لهذا البدن بالكلية ، ولا تعلق بينهما أصلاً . وأما إن كانت النفس مدبرة للبدن ، فإما أن يكون قصد النفس تدبير مطلق البدن ، أو تدبير هذا البدن . فإن كان الأول لم يكن ظهور أثرها في هذا البدن ، أولى من ظهور ذلك الأثر في بدن آخر . فحينئذ يكون حال جميع النفوس مع جميع الأبدان على السوية . وذلك باطل قطعاً . وإما إن كان قصد النفس المعينة تدبير هذا البدن [من[6] حيث إنه هذا البدن المعين . فنقول : القصد إلى تدبير هذا البدن من حيث إنه هذا البدن المعين ، مشروط بالعلم بهذا البدن ، ولما كانت النفس تريد تدبير هذا البدن ، وجب أن تكون عالمة بهذا البدن من حيث إنه هذا البدن . فتكون النفس عالمة بالجزئيات . فإن قالوا : النفس تعلم الجزئيات

---

(١) سقط (طا) .

(٢) من (م) .

(٣) سقط (ط) .

(٤) قول لا على مقتضى (ل) .

(٥) الواحد (م) .

(٦) من أول « من حيث إنه هذا البدن » إلى « فليس إلا هذا البرهان وما يشبهه » ساقط من (طا ، ل) . في هذا الموضع . والناسخ وضعها في الحجة التاسعة من الفصل السادس .

لكن بواسطة الاستعانة بآلة جسمانية . فنقول : إن كلامنا الآن ليس في كيفية الآلات والأدوات ، بل في إثبات أن النفس مدركة للجزئيات وشاعرة بها ، من حيث إنها هي . فإن نازعتم فيه ، أوردنا عليكم الدليل المذكور . وإن سلمتموه فهو المطلوب .

والعجب من هؤلاء الفلاسفة : كيف غفلوا عن أمثال هذه الدلائل الظاهرة ، واشتغلوا بتركيب تلك الوجوه الضعيفة ، وملأوا الكتب منها ، واستمروا عليها في الأدوار المتطاولة ، والأعصار المتباعدة .

الحجة الثالثة في إثبات ما ذكرناه : إن العلوم إما نظرية وإما ضرورية . وقد ذكرنا مراراً : أنه لا بد من الاعتراف بالعلوم الضرورية ، وإلا لزم التسلسل والدور ، وهما محالان . فثبت : أنه لا بد من الاعتراف بالعلوم الضرورية والبديهية . وأجلى العلوم البديهية وأقواها وأكملها ما يحكم به صريح الفطرة ، وبديهة العقل . إذا عرفت هذا ، فنقول : كل واحد يعلم بالضرورة : أنه[1] هو الذي رأى المبصرات ، وسمع المسموعات ، وذاق المطعومات ، ولمس الملموسات ، وأدرك المشمومات ، وتصور المتخيلات ، واستحضر المذكورات والمنسيات ، وأنه هو الذي يحرك يده إلى الأخذ ، ويحرك رجله إلى المشي . ولو نازع منازع في كون الإنسان موصوفاً بهذه الصفات ، وآتياً بهذه الأفعال ، لكان ذلك النزاع واقعاً في أظهر العلوم الضرورية . وذلك يدل على أن صريح الفطرة شاهدة بأن الإنسان هو الموصوف بهذه الصفات ، وهو الفاعل لهذه الأفعال . ولما كان الإنسان عبارة عن النفس ، وجب أن تكون النفس هي الموصوفة بهذه الصفات ، وهي الآتية بهذه الأعمال .

فإن قالوا : فلم لا يجوز أن يكون المراد من قول القائل : أبصرت كذا ، وسمعت كذا ، هو أن قوة من القوى التابعة لذاتي أبصرت كذا . وقوة أخرى سمعت كذا ؟ قلنا : فعلى هذا التقدير لم يكن الإنسان مبصراً للمبصرات ، ولا

---

(١) أن هذا الذي (ط) .

سامعاً للمسموعات ، بل شيء[1] من الأشياء المضافة إليه : [أبصر المبصرات ، وشيء آخر من الأشياء المضافة إليه : سمع المسموعات[2]] فيصير هذا جارياً مجرى ما إذا قيل : إن عندي رأى فلاناً ، وولدي سمع الكلام الفلاني . وإن العلم الضروري حاصل بالفرق بين ما سمعته أنا ، ورأيته أنا . وبين ما إذا رآه عبدي . وبالفرق بين ما إذا سمعت ذلك الكلام ، وبين ما إذا سمعه ولدي . لكن العلم الضروري حاصل بأني رأيت هذه المبصرات ، لكن بعيني . وذقت هذه المطعومات ، لكن بلساني .

وفي الجملة : فالعلم بأن الإنسان هو الموصوف بهذه الصفات والأحوال لا غيره : بلغ مبلغاً لا يمكن حصول علم أجلى ولا أقوى منه ، حتى يتوسل[3] بذلك العلم إلى تقرير هذه القضية . وليس يمكن إلا التنبيه على أن هذه القضية بديهية أولية . فأما تقريرها بقضايا أظهر وأوضح منها . فذلك من المحالات .

الحجة الرابعة على أن النفس مدركة للجزئيات : إن أهل المنطق اتفقوا على أن المحمولات والموضوعات على أربعة أقسام :

الأول : حمل الجزئي على الجزئي . كقولك : « زيد هو الذي عمل العمل الفلاني » فههنا الموضوع والمحمول جزئيان .

والثاني : حمل الكلي على الكلي . كقولك : « الإنسان حيوان » .

والثالث : حمل الجزئي على الكلي[4] كقولك [« بعض الإنسان هو زيد » فإن قولك : بعض الإنسان » مفهوم كلي .

الرابع : حمل الكلي على الجزئي . كقولك[5]] « زيد إنسان » أو « زيد

---

(١) بل من الأشياء (ط) .
(١) بل من الأشياء (ط) .
(٢) من (ط) .
(٣) يتوسل به إلى ذلك (م) .
(٤) الجزئي (م) .
(٥) من (ط) .

ليس بفرس ، وأطبقوا على أن أكمل الأقسام في الحمل والوضع هو هذا القسم . وأيضاً : أطبقوا على أن من حمل شيئاً على شيء ، فإنه لا بد وأن يكون قد حضر عنده تصور الطرفين .

إذا ثبت هذا فنقول : الذي حكم بحمل الكلي على الجزئي ، لا بد وأن يكون قد حضر عنده تصور ذلك الجزئي ، وتصور ذلك الكلي . لكن صاحب التصورات الكلية هو النفس ، فيجب أن يكون صاحب هذه التصورات الجزئية أيضاً هو النفس .

واعلم : أنه إن حصل في الدنيا برهان يجب قبوله والرجوع إليه فليس إلا هذا البرهان ، وما يشبهه[1]] .

الحجة الخامسة في إثبات أن النفس مدركة للجزئيات : أن نقول : النفس إما أن تدرك نفسها المعينة المشخصة ، من حيث هي هي ، أو إنما تدرك الأمر الكلي المشترك فيه بين النفوس الكثيرة . فإن كان الأول ، كانت النفس مدركة للجزئي ، من حيث إنه شخص معين . وإن كان الثاني كانت النفس غافلة عن ذاتها المعينة . وإنما علمت ماهية النفس من حيث إنها نفس ، إلا أن هذا محال . لأن كل من علم شيئاً ، أمكنه أن يعلم كونه عالماً به [وإذا علم كونه عالماً[2]] فقد علم نفسه المعينة . فثبت : أن القول بأن النفس لا تدرك الجزئيات : قول باطل .

الحجة السادسة : إن النفس إذا حاولت تحريك جسم أو جذبه أو دفعه ، فإما أن يكون متعلق قصدها : هو الأمر الكلي أو الجزئي . فإن كان الأول كانت نسبة ذلك القصد إلى جميع الجزئيات بالسوية ، فلم يكن تخصيصه ببعض الجزئيات ، أولى من تخصيصه بالبواقي . وإن كان الثاني وجب أن يكون عالماً بذلك الجزئي ، من حيث إنه هو هو . وذلك هو المطلوب .

---

(١) من أول « من حيث إنه هذا البدن » إلى « فليس إلا هذا البرهان وما يشبهه » ناسخ (طا ، ل) وضعه في الحجة التاسعة من الفصل السادس .

(٢) سقط (طا ، ل) .

الفصل الخامس عشر
في
بيان أن النفس بعد مفارقة
البدن تبقى عالمة مدركة للجزئيات

والذي يدل عليه[1] : إنَّ إدراكات البدن وأفعاله . إما أن تكون موقوفة على الآلات الجسمانية ، وإما أن لا تكون . فإن كان الحق هو الثاني ، فحينئذ تكون النفس بعد مفارقة الآلات البدنية[2] تتقوى على إدراكات الجزئيات ، وعلى الأفعال المخصوصة .

وأما القسم الأول وهو أن يقال : إن الإدراكات الجزئية الحاصلة للنفس ، موقوفة على الآلات الجسمانية . فهذا باطل قطعاً وذلك لأن إدراكها لتلك الآلة ، إما أن يكون إدراكاً كلياً أو جزئياً . فإن كان كلياً اختصاصها بهذا البدن المعين ، وبهذه الآلة المعينة ، أولى من اختصاصها بسائر الأبدان ، وبسائر الآلات . وإن كان ذلك [الأمر إدراكاً[3]] جزئياً ، فحينئذ لا يكون إدراكها لتلك الآلة الشخصية ، من حيث إنها هي بواسطة استعمال تلك الآلة . لأن استعمالها[4] لتلك الآلة ، يتوقف على إدراكها لها . فإن كان إدراكها لها متوقفاً على استعمالها لها ، لزم الدور . وإنه محال . فثبت بما ذكرنا : إن كون النفس مدركة للجزئيات ، غير موقوف على الآلات الجسمانية . وإذا كان الأمر

---

(١) والذي يدل عليه وجوه الحجة الأولى . . . الخ [الأصل] .
(٢) الجسمانية (م) .
(٣) ذلك الإدراك (ل) .
(٤) استعماله لها يتوقف (م) .

كذلك ، وجب القطع بأن النفس بعد مفارقة البدن ، تبقى مدركة للجـزئيات . وهذا أصل شريف منتفع به في علم المعاد .

وبهذا يظهر صدق قوله عليه الصلاة والسلام : « حتى إذا حمل الميت على نعشه ، رفرفت روحه [فوق النعش . وتقـول : يا أهـلي ويا ولـدي . لا تلعبن بكم الـدنيـا ، كـما لعبت بي . جمعت المال من حله ومن غـير حلّه . فـالمهنـأ لغيري ، والتبعة عَليّ . فاحذروا مثل ما حلّ بي[1]] .

وهذا الفصل ، وإن كان صغير الحجم ، إلا أنه عظيم النفع .
[والله أعلم[2]] .

---

(1) في (م ، ط) روحه .
(2) الحديث . ونص الحديث من (ل ، طا) .

الفصل السادس عشر
في
البحث عن علل النفوس الناطقة

اعلم : أن هذه النفوس البشرية . فيها ثلاث[1] مراتب في الاحتمالات :

أحدها : [أن نقول[2]] إنها ليست محدثة . وليست أيضاً ممكنة . بل هي أشياء واجبة الوجود لذواتها .

وثانيها : أن يقال إنها ليست واجبة الوجود لذواتها ، إلا أنها قديمة أزلية . كما يقول الفلاسفة في العقول الفكلية [والنفوس الفلكية[3]] .

وثالثها : أن يقال : إنها لا واجبة ولا أزلية ، بل هي ممكنة لذواتها ، محدثة حدوثاً زمانياً .

أما القول الأول : فالدليل على بطلانه : الدلائل المذكورة في أن واجب الوجود لذاته ، ليس إلا الواحد .

وأما القول الثاني : وهي أنها قديمة . فالقول فيه قد سبق .

وأما القول الثالث : وهو أنها ممكنة لذواتها ، محدثة زمانياً[4]] فنقول : لما

(١) ثلاثة احتمالات (م ، ط) .
(٢) من (طا ، ل) .
(٣) من (طا ، ل) .
(٤) زيادة .

ثبت أنها ممكنة لذواتها . فسواء قلنا : إنها قديمة أو محدثة . فإنه لا بد لها من مؤثر وموجد ، وذلك الموجد إما أن يكون متحيزاً ، أو حالاً في المتحيز [أو لا متحيزاً ولا حالاً في المتحيز[1]] لا جائز أن يكون متحيزاً لوجوه :

الأول : إنا بينا : أن المتحيزات متماثلة في تمام الماهية . فلو كان واحد منها علة لشيء ، لكان كل واحد منها علة لمثل ذلك الشيء . وذلك باطل .

والثاني : إن الفلاسفة يقولون : إن الشيء الواحد ، لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً . والأجسام قابلة ، فوجب أن لا تكون فاعلة .

والثالث : إن المتحيز أضعف وجوداً من الجوهر المجرد لأن المتحيز محتاج إلى المكان والجهة ، والمجرد غني عنهما . والأضعف لا يكون علة للأقوى .

والرابع : إن النفوس البشرية عالمة بالحقائق ، قادرة على الأفعال . والجسم من حيث إنه جسم ، ليس كذلك . فالنفوس أشرف من الأجسام ، والأشرف لا يكون معلولاً للأخس .

والخامس : إن الأجسام إنما تؤثر بمشاركة الوضع . والمراد من هذا الوضع : أن المؤثر الجسماني يؤثر في القريب [منه[1]] أولاً . ثم يؤثر ثانياً فيما اتصل بذلك القريب . ثم يؤثر ثالثاً فيما اتصل بذلك الثاني . وهذا هو المراد من قولنا : إن المؤثر الجسماني إنما يؤثر[2] بواسطة الوضع .

والدليل على أن الأمر كذلك : [هو أنه لو لم يكن الأمر كذلك[3]] لكان تأثير هذا المؤثر الجسماني في القريب والبعيد سواء . ولما لم يكن الأمر كذلك علمنا : أنه إنما يؤثر بمشاركة الوضع .

وإذا ثبت هذا فنقول : الذي يمكن وصفه بالبعد والقرب من الجسم ،

---

(١) سقط (م) ، (ط) .
(٢) يفعل (م) .
(٣) من (ط ، ل) .

ليس إلا الجسم . ولما كان قبول الأثر من الجسم مشروطاً بكون القابل قريباً منه ، فما يمتنع وصفه بالقرب والبعد ، وجب أن لا يكون للجسم فيه أثر . لكن النفس جوهر مجرد ، فيمتنع كونه معلولاً للجسم .

والسادس : إن الاستقراء يدل على أن المجانسة والمشاكلة [بين العلة وبين المعلول معتبرة ، والمشاركات المجانسة مفقودة[1]] بين الجسم وبين النفوس المجردة ، فامتنع كون الجسم علة .

واعلم : أن أكثر هذه الوجوه يدل على أن النفس يمتنع كونها معلولة[2] للأعراض الجسمانية . وإذا بطل هذان القسمان ، ثبت : أن النفس الناطقة معلولة لجوهر مجرد عن الجسمية . ثم نقول : إن هذا الموجود المجرد قسمان : النفس ـ وهو الذي يفعل بواسطة آلة جسمانية والعقل ـ وهو الذي لا يتوقف تأثيره في الغير على اختيار آلة جسمانية ـ والأول باطل . لأنا بينا : أن كون الآلة الجسمانية معتبرة ، إنما يعقل في حق الجسم ، الذي يحصل لتلك الآلة الجسمانية . قرب منه تارة ، وبعد منه أخرى . ولما لم تكن النفس الناطقة جسماً ، علمنا : أنه لا يمكن [أن يقال[3]] : إن موجدها ، أوجدها بواسطة آلة جسمانية . فثبت : أن موجدها[4] ليس من جنس النفوس ، بل من جنس العقول . وإذا ثبت هذا فنقول : إن ذلك العقل هو العقل الأخير المدبر لما تحت كرة القمر ، وهو العقل الفعال [والدليل عليه : أنه لا يمكن أن تكون هذه النفوس معلولات واجب الوجود . لما ثبت أنه فرد منزه من جميع جهات الكثرة ، فيمتنع أن يصدر عنه معلولات واجب الوجود . لما ثبت أنه فرد منزه عن جهات الكثرة ، فيمتنع أن يصدر عنه معلولات كثيرة ، ولا يمكن أيضاً أن يكون من معلولات شيء من العقول المدبرة للأفلاك التسعة[5] وإلا فقد صدر

---

(١) سقط (م) .
(٢) علاً (ل) .
(٣) سقط (ل) .
(٤) موجد النفس (م) .
(٥) السبعة (م) .

عن الواحد أكثر من الواحد . ولما بطل الكل ، ثبت : أن الموجد لهذه النفوس ، ليس إلا العقل الأخير ، المدبر لما تحت كرة القمر . وهو العقل الفعال[1]] .

هذا غاية الكلام في تقرير هذه الطريقة . وهي مبنية على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد . وقد عرفت ضعفه وفساده . وإذا ثبت هذا ، ظهر أنه لا يمتنع أن تكون الأرواح المدبرة للأجسام الفلكية ، والأجرام الكوكبية ، هي المؤثرة في وجود هذه النفوس الناطقة .

وإذا قلنا : إن هذه الأرواح البشرية أنواع مختلفة ، لم[2] يمتنع أن يكون بعضها من معلولات [نفس[3]] فلك « زحل » وبعضها[4] من معلولات نفس فلك « المشتري » وعلى هذا الترتيب فقس . ولا يمتنع أيضاً أن يكون طائفة من معلولات الروح المدبرة لـ « الشعري » اليمانية ، وطائفة ثانية من معلولات الروح المدبرة لكوكب آخر من الكواكب الثابتة .

واعلم : أن كل كمال يحصل للحيوان[5] فهو أثر من آثار تلك العلة . فيكون كمال تلك الحالة حاصلاً لتلك العلة ، ويكون الحاصل [منه عند المعلول[6]] كالأثر الضعيف ، بالنسبة إلى [اعتبار ذلك الكمال[7]] فلهذا السبب سمي أصحاب الطلسمات تلك الأرواح التي هي المبدأ لهذه الطائفة من النفوس البشرية ، بالطباع التام . لأن تلك الصفة في ذلك الشيء ، الذي هو الأصل تامة كاملة . وفي هذه النتائج [والفروع قليلة ناقصة . وذلك الجوهر

(١) سقط (ط) .
(٢) لم يكن بعضها (م) .
(٣) سقط (ل) .
(٤) وطائفة ثانية من (م) .
(٥) للمعلول (ط) للحصول (م) .
(٦) : لحاصل مع المعلول كالأثر (ل) .
(٧) الاعتبار في تلك العلة (م) .

الذي هو العلة يكون بالنسبة إلى هذه النتائج(1)] كالأب بالنسبة إلى الأولاد ، والأكصل [بالنسبة إلى الفرع . وكما أن الأب انجذابه إلى أولاده أكثر من انجذابه إلى أولاد غيره . فكذلك(2)] لا يمتنع أن يكون اهتمام حال كل روح من الأرواح الفلكية بالنفوس البشرية ، التي هي كالأولاد ، أتم من اهتمامها بنتائج سائر الأرواح .

ولهذا السبب يقول أصحاب الطلسمات : أخبرني طباعي التام بكذا ، وأرشدني إلى كذا .

واعلم : أن [الحق : أن هذا النوع من الكلام ليس فيه إلا بيان مجرد الاحتمال . ثم إن اتفق(3)] لأرباب المكاشفات وأصحاب المشاهدات ، تجارب تقوي هذا الاحتمال : قوي الاعتقاد فيه . وإلا فهي باقية في بقعة الإمكان(4) .

واعلم : أن هذا البرهان الذي ذكرناه في أن العلل الموجبة لذوات النفوس ، لا بد وأن تكون شيئاً من العقول الفلكية [أو النفوس الفلكية(5)] فهو بعينه برهان على أن السبب لحدوث العلوم والأخلاق في جواهر النفوس البشرية [يجب أن يكون شيئاً من العقول الفلكية ، أو النفوس(6)] الفلكية ، ولما كان منهاج الكلام فيه واحداً ، لا جرم اقتصرنا على المذكور ، وتركنا الإطناب فيه . والله أعلم .

---

(1) سقط (طا ، ل) .

(2) سقط (ل) .

(3) سقط (م) .

(4) هو لا يتفق . وما يحدث هو من وساوس الشياطين . وقد بينا في تعليقاتنا على كتاب النبوات - وهو الجزء الثامن من المطالب العالية - أن الطلاسم لا أصل لها . وإنما هي من المعميات والألغاز التي ابتدعها اليهود في زمان الأسر البابلي . وبينا : أن أرباب المكاشفات لا يدرون ما يفعل بهم ، فكيف يدرون ما يفعل بغيرهم ؟

(5) سقط (م) .

(6) سقط (م) . وكلمة البشرية : سقط (ل) .

الفصل السابع عشر
في
بيان أن اشتغال النفوس البشرية بالدعاء والتضرع. هل يعقل أن يكون فيه فائدة أم لا؟

من الناس من أنكر هذه التأثيرات ، واحتج على صحّة ذلك الإنكار بوجوه :

الحجة الأولى : إن الممكنات بأسرها منتهية إلى ذات الوجود ، فإن اقتضى شيء من لوازم ذات واجب الوجود ، حدوث ذلك الشيء . وجب أن يحصل ، سواء وجد ذلك الدعاء ، أو لم يوجد . وإن لم يوجد في لوازم ذات واجب الوجود ما يوجب حصول ذلك الأثر ، لم ينتفع بالدعاء أصلاً .

الحجة الثانية : إن المعترفين بنفاذ علم الله تعالى في جميع المحدثات . قالوا : ذلك الشيء إن كان معلوم الوقوع : وقع . ولا حاجة إلى الدعاء . وإن كان معلوم اللا وقوع : لم يقع . ولا فائدة في الدعاء .

الحجة الثالثة : إن مبادىء حدوث الحوادث في هذا العالم ، ليس إلا العلل العالية الفلكية . فلو قلنا : إن قبل الدعاء ما كانت تلك الحوادث : توجد . وبعد الدعاء : تدخل في الوجود . لكنا قد أثبتنا للنفوس البشرية على ضعفها نوعاً من التأثير في العلل العالية [وذلك بعيد جداً[1]

الحجة الرابعة : إن الأسباب العالية . إما أن يكون تأثيرها بالإيجاب [والطبع[2]] أو بالقصد والاختيار . فإن كان الأول ، لم يكن في الدعاء فائدة .

(1) سقط (م) ، (ط) .
(2) من (ل) .

وإن كان الثاني ، فعلم تلك الأسباب العالية الفعالة العالمة بمصالح هذا العالم : أكمل وأتم وأوفى من علم البشر . فإن كان الأصلح حصول ذلك الشيء ، فتلك العلل العالية لا تبخل بها البتة . وإن كان الأصلح عدم ذلك الشيء ، كان طلب تحصيله بالدعاء : جهلاً . وحكمة العلل العالية تمنعها عن الإقدام على فعل ما لا ينبغي .

الحجة الخامسة : إن الأسباب العالية الفلكية إن كانت فاعلة لذلك الفعل ، لم يكن في هذا الدعاء فائدة . وإن كانت ممتنعة من ذلك الفعل ، كان اشتغال هذا الإنسان بطلب تحصيل ذلك الفعل ، يجري مجرى المنازعة مع الأسباب الفلكية . والضعيف إذا قاوم القوي ، لم يستفد منه إلا المقت والرد والحرمان .

الحجة السادسة : إن المشتغل بالدعاء . إما أن يكون قد حصل في قلبه نوع من المكاشفات الروحانية ، أو لم يحصل ذلك . فإن لم يحصل ذلك ، كان ذلك الدعاء مجرد تحريك اللسان ، ولا فائدة فيه إلا تكثير الهذيان . وإن حصل فيه ذلك الكشف . فإن كان الكشف قوياً تاماً ، صارت النفس مستغرقة في تلك الأضواء والأنوار ، تبقى النفس مع ذلك المقدار من ذلك الكشف ، طالبة لهذه الأغراض الجسمانية[1] راغبة في تحصيلها . كانت تلك القوة الحاصلة من تلك المكاشفة ضعيفة جداً . وحينئذ لا تفيد شيئاً .

الحجة السابعة : إن الدعاء يجري مجرى تنبيه الغافل وإعلام الجاهل . فكأنه يقول لمعبوده : تركت الجود والفضل والرحمة . فأنا أعلمك أن الأولى فعله . ولا شك أن هذا مبالغة في سوء الأدب .

الحجة الثامنة : إن من حضر في مجلس السلطان القاهر ، فإن الأدب يقتضي أن لا يشافهه بالطلب . ورعاية هذا الأدب[2] في حضرة ذي الجلال أولى .

---

(١) الخسيسة (ل) .
(٢) الطلب (ل) .

الحجة التاسعة : إن العلل العالية منزهة عن البخل ، موصوفة بالجود ، وإفادة الرحمة فامتناعها عن ذلك[1] قبل الدعاء ، يدل على امتناعها في أنفسها . إما بحسب الامتناع الذاتي ، أو لأجل أنها على ضد المصلحة الملائمة[2] للعالم .

الحجة العاشرة : اتفق جمهور أرباب الرياضيات : على أن الرضا بالقضاء : باب الله الأعظم . والإقدام على الدعاء : خوض في التصرف من غير الإذن . والسكوت بالقلب وباللسان . هو الرضا . فوجب أن يكون هذا هو المنهج الأكمل ، والطريق الأفضل .

فهذا بيان شبهات المنكرين للدعاء .

وأما المعترفون بأن الاشتغال بالدعاء : طريق نافع ، ومنهج مستقيم . فقد ذكروا فيه فوائد :

الفائدة الأولى : إن النفس بمقتضى جوهرها [وموجب فطرتها[3]] : مجبولة على حب اللذات الجسمانية ، والأغراض العاجلة . وأما الإعراض عن هذه الطريقة ، والإقبال على الله بالكلية ، فعلى خلاف عادتها ، وعلى منافضة فطرتها .

إذا عرفت هذا فنقول : الداعي إذا اعتقد أن له في الدعاء غرضاً . فلأجل تحصيل ذلك الغرض تتوجه النفس إلى جانب جلال الله تعالى ، وتصر وتلح [في ذلك الطلب[4]] وذلك الإصرار والإلحاح يوجب استغراق النفس في الإقرار بكمال قدرة الله تعالى ، ونفاذ[5] قدرته ومشيئته في جميع أجزاء العالم الأعلى والأسفل . وبهذا الطريق يحصل للنفس هذه السعادة ، وكلما كانت المواظبة على هذه الطريقة أكثر ، كان الانقطاع عن العالم الأسفل أكثر ،

---

(١) ذلك الفعل (م) .
(٢) مصلحة العالم (ل) .
(٣) سقط (ل) .
(٤) سقط (ل) .
(٥) ونفاذ مشيئته (ل) .

والانجذاب إلى العالم أتم وأكمل . ولا شك أن في هذه الحالة منفعة عظيمة شريفة [عالية مرغبة[1]] في الاشتغال بالدعاء .

الفائدة الثانية : لا شك أنه كما يعتبر في حصول الأثر ، حال الفاعل ، فكذلك يعتبر حال القابل . وأيضاً : فتأثيرات تلك العلل العالية في حوادث هذا العالم ، لا شك أنها موقوفة على شرائط حادثة ، وإلا لدامت الآثار لدوام تلك المؤثرات .

إذا عرفت هذا فنقول : إنه لا يمتنع أن يكون تكيف نفس الداعي بالكيفية الحاصلة عند الدعاء كان شرطاً لفيضان تلك الآثار عن تلك العلل العالية ، فعند حصول هذه الحالة ، تحدث تلك الآثار عن تلك العلل العالية . ولا يمتنع أيضاً أن يقال : إن نفس الداعي عند الاستغراق في الدعاء ، يظهر فيها نور من أنوار عالم الغيب ، وأثر من آثار تلك الأرواح القاهرة . وحينئذ تقوى جوهر النفس البشرية ، ويحصل لها استعلاء في تلك الحالة ، وبواسطة تلك القوة [والقدرة[2]] يحصل ذلك الحادث المطلوب .

الفائدة الثالثة : إنا قد ذكرنا : أن لكل واحدة من هذه النفوس البشرية روحاً من الأرواح العالية الفلكية ، وتكون هذه النفوس البشرية بالنسبة إلى تلك الروح[3] كالأولاد بالنسبة إلى الأب . وكالعبيد بالنسبة إلى المولى ، فإذا أخذت النفس في التصفية عن العلائق الجسدانية ، ثم بالغت في الدعاء والتضرع ، انجذبت هذه النفوس إلى تلك الروح الفلكي ، الذي هو الأصل والمعدن والمنبع . وبسبب ذلك الانجذاب والاتصال يحصل في جوهر هذه النفس البشرية : قوة وقدرة وسلاطة على هيولي العالم الأسفل ، فحينئذ تحصل آثار عجيبة وأحوال غريبة .

إذا عرفت هذا فنقول : اجتماع الجمع العظيم على الدعاء الواحد في

(١) سقط (ل) .
(٢) من (س) .
(٣) الأرواح (م ، س) .

المقصود الواحد : أقوى تأثيراً من إقدام الشخص الواحد على ذلك العمل لأن عند الاجتماع تنضم المؤثرات الكثيرة ، بعضها إلى البعض فيكون التأثير أقوى لا محالة ، وقد ضرب العلماء لهذا مثالاً ، فقالوا القرانات مرتبة على أربع مراتب : القران الأصغر ، والأوسط ، والأكبر ، والأعظم .

والسبب في هذا التفاوت : أنه كلما كانت الكواكب أكثر ، وكان قرب بعضها من البعض أتم . كان التأثير أقوى . فلهذا السبب أمرت الشريعة الحقة بترتيب الاجتماعات على أربع مراتب .

فأولها : [أداء[1]] الصلوات الخمس في الجماعات . لأن القوم إذا اجتمعوا حصلت من تلك الجمعية آثار لا تحصل عند الانفراد .

وثانيها : صلاة الجمعة [في الأسبوع[2]] فإن الجمعية هناك أكثر وأتم [مما في غيرها[3]] فلا جرم تكون قوتها أكمل وأفضل .

وثالثها : صلاة العيد . فالجمعية فيها أتم وأكمل . وأكثر مما في صلاة الجمعة .

ورابعها : وهو القران الأعظم اجتماع العالم في موقف الحج . فإن الجمع العظيم من أهل المشرق والمغرب ، يجتمعون في ذلك الموقف ، ويوجهون أفكارهم وأذهانهم إلى استنزال الرحمة ، وطلب المعونة[4] من الله تعالى . فلا جرم يحصل فيه من التأثير ، ما لا يحصل من سائر الوجوه . ولهذا الباب شرائط كثيرة سنذكرها في شرح السحر المبني على الأوهام ، وتصفية النفوس .

فهذا ما يمكن شرحه باللسان . ومن خاض في هذا الطريق وجد فيه من أنواع الفوائد ما لا يمكن ذكره باللسان ، ولا شرحه بالأقلام . والهادي إلى الحق ليس إلا الملك العلام .

---

(١) من (س) .
(٢) من (م) .
(٣) من (م) .
(٤) المغفرة (س) .

الفصل الثامن عشر
في
بيان كيفية الانتفاع بزيارة الموتى والقبور

[قال المصنف[1]] : سألني بعض أكابر الملوك عن هذه المسألة . وهو الملك « محمد بن سام بن الحسين الغوري » وكان رجلاً حسن السيرة ، مرضي الطريقة ، شديد الميل إلى العلماء ، قوي الرغبة في مجالسة أهل الدين والعقل . فكتبت له فيه رسالة ، وأنا أذكر ههنا ملخص ذلك الكلام . فأقول : الكلام فيه مبني على مقدمات :

المقدمة الأولى : إنا قد دللنا على أن النفوس البشرية ، باقية بعد مفارقة الأبدان .

[والمقدمة الثانية :][2] إن تلك النفوس التي فارقت أبدانها أقوى من هذه النفوس المتعلقة بالأبدان من بعض الوجوه . وهذه النفوس أقوى من تلك من وجه آخر . أما أن النفوس المفارقة أقوى من هذه النفوس من بعض الوجوه : فهو أن تلك النفوس لما فارقت أبدانها ، فقد زال الغطاء والوطاء . وانكشف لها عالم الغيب ، وأسرار منازل الآخرة . فصارت العلوم التي كانت برهانية عند التعلق بالأبدان : ضرورية بعد مفارقة الأبدان . وكانت تلك

(١) من (م) .
(٢) من (س) وفي (م) : « الأبدان وتلك النفوس . . . إلخ » .

النفوس الروحانية حين كانت النفوس[1] بدنية كانت تحت غبار وبخار ، فلما زال البدن أشرقت تلك النقوش ، وتجلت وتلألأت ، فحصل للنفوس المفارقة عن الأبدان ، بهذا الطريق : نوع من الكمال .

وأما أن النفوس المتعلقة بهذه الأبدان ، أقوى من تلك النفوس المفارقة من وجه آخر : فلأن آلات الكسب والطلب باقية لهذه النفوس . فهذه النفوس بواسطة الأفكار المتلاحقة ، والأنظار المتعاقبة ، تستفيد في كل يوم علماً جديداً ، وبحثاً زائداً .

وهذه الحالة غير حاصلة[2] للنفوس المفارقة .

والمقدمة الثالثة :[3] إن تعلق النفوس بأبدانها ، تعلق يشبه العشق الشديد والحب التام . ولهذا السبب فإن كل شيء يطلب تحصيله في الدنيا . فإنما يطلب ليتوصل به إلى إيصال الخير والراحة إلى هذا البدن . وإذا ثبت هذا ، فإذا مات الإنسان ، وفارقت النفس هذا البدن . فذلك الميل يبقى ، وذلك العشق لا يزول إلا بعد حين . وتبقى تلك النفس عظيمة الميل إلى ذلك البدن ، عظيمة الانجذاب إليه . لا سيما على المذهب الذي نصرناه من أن النفوس الناطقة مدركة للجزئيات . ، وأنها تبقى موصوفة بهذا الإدراك بعد موت البدن[4]] وإذا عرفت هذه المقدمات ، فنقول : إن الإنسان إذا ذهب إلى قبر إنسان ، قوي النفس ، كامل الجوهر شديد التأثير ، ووقف هناك ساعة ، وتأثرت نفسه من تلك التربة . حصل لنفس هذا الزائر تعلق بتلك التربة . وقد عرفت : أن لنفس ذلك الميت ، تعلق بتلك التربة . أيضاً . فحينئذ يحصل لنفس هذا الزائر ، الحي ، ولنفس ذلك [الإنسان[5]] الميت : ملاقاة ، بسبب اجتماعهما على تلك التربة . فصارت هاتان النفسان شبيهتان بمرآتين ،

---

(١) النفس (س) .

(٢) زائلة (طا) .

(٣) من هنا إلى موت البدن مكرر في الفصل التاسع عشر في (م) والنسخ المشابهة لها . ويدل المقدمة الثالثة : المرتبة الثانية .

(٤) موتها (م) ومن المقدمة الثانية إلى هنا : مكرر في الفصل التاسع عشر .

(٥) من (س)

صقيلتين ، وضعتا بحيث ينعكس الشعاع من كل واحدة منها إلى الأخرى . فكل ما حصل في نفس هذا الزائر الحي من المعارف البرهانية ، والعلوم الكسبية ، والأخلاق الفاضلة من الخضوع لله تعالى ، والرضا بقضاء الله تعالى ، ينعكس منه نور إلى روح ذلك [الإنسان[1]] الميت ، وكل ما حصل في نفس ذلك الإنسان من العلوم المشرقة والآثار القوية الكاملة فإنه ينعكس منها نور إلى روح هذا الزائر الحي . وبهذا الطريق تصير تلك الزيارة سبباً لحصول المنفعة الكبرى ، والبهجة العظمى لروح الزائر ، ولروح المزور .

فهذا هو السبب الأصلي في شرعية الزيارة . ولا يبعد أن يحصل فيها أسرار أخرى أدق وأغمض[2] مما ذكرناه .

وتمام العلم بحقائق الأشياء ليس إلا عند الله سبحانه وتعالى .

---

(١) من (س) .
(٢) وأحق (س) .

الفصل التاسع عشر

الفصل التاسع عشر
في
مراتب النفوس في المعارف والعلوم

[التقسيم الأول : المراتب](1)

اعلم : أن الحكماء ضبطوا تلك المراتب في أربع مراتب :

المرتبة الأولى : العقول الهيولانية . وهي نفوس الأطفال الخالية عن جميع المعارف والعلوم . إلا أنها قابلة للعلوم ، لا محالة . فسميت بالهيولانية لهذا المعنى .

والمرتبة الثانية :(2) العقل بالملكة . وذلك لأنا بينا : أن العلوم الكسبية لا يمكن تحصيلها إلا بواسطة العلوم البديهية . وهذه العلوم البديهية تحصل في العقول أولاً ، ثم إن الإنسان يركب بعضها مع البعض ، فتصير تلك التركيبات موجبة لصيرورة المجهولات معلومة . ثم في هذه الدرجة يقع التفاوت من وجهين :

الأول : في كثرة تلك العلوم البديهية وقلتها .

والثاني : في أن صاحبها قد يكون بحيث يسهل عليه تركيب العلوم

---

(1) زيادة .

(2) في الفصل الثامن عشر : أشرنا إلى عبارات مكررة . في (م) والتكرير هنا من : والمرتبة الثانية إلى قوله : العقل بالملكة . والكلام منضبط تماماً في (س ، طا ، ل) .

البديهية ، بحيث تتأدى تلك التركيبات إلى حصول العلوم بالنتائج ، وقد يكون بحيث يصعب عليه ذلك . وقد يكون بحيث يتيسر عليه ذلك .

واعلم : أن مراتب السهولة والصعوبة غير مضبوطة ، بل كأنها غير متناهية . وكما أنه لا يبعد انتهاؤها في طرف النقصان ، إلى الغبي الذي لا يتيسر عليه الكسب والطلب أصلاً ، فكذلك لا يبعد انتهاؤها في طرف الزيادة إلى الكامل ، الذي تحصل له تلك التركيبات على أكمل الوجوه ، وأحسن الترتيبات من غير سعي في الطلب . وأصحاب هذا الكمال هم الأنبياء المعظمون ، والحكماء الكاملون . ومن الصوفية من يسمي هذا النوع من العلم بالعلم اللدني . أخذاً من قوله تعالى : ﴿ وعلمناه من لدنا علماً ﴾ [1] .

والمرتبة الثالثة : فهي العقل بالفعل[2] وهو أن يحصل العلوم الكسبية تحصيلاً تاماً وافراً ، إلا أنها لا تكون حاضرة في عقله . ولكنها تكون بحيث متى شاء استحضارها ، قدر عليه من غير حاجة إلى مزيد عناء وتكلف .

والمرتبة الرابعة : أن تكون تلك العلوم حاضرة بالفعل ، مشرقة تامة كاملة مضبوطة[3] وهذا هو المسمى بالعقل المستفاد ، وإذا بلغت النفس البشرية إلى هذا الحد ، فقد وصلت إلى آخر الدرجات البشرية ، وأول منازل الملائكة . فهذا هو شرح حال المعارف والعلوم ، بحسب التقسيم .

التقسيم الثاني : الإدراكات :

قالوا : الإدراك إما أن يكون إدراكاً للجزئيات ، أو إدراك للكليات . فإذا كان إدراكاً للجزئيات . فإما أن يكون ذلك الإدراك [مشروطاً بكونه ذلك المدرك حاضراً وهو الحس أو لا يكون[4]] مشروطاً به ، وهو الخيال . وأما

(١) الكهف ٦٥ .
(٢) الفعال (م) .
(٣) : مضيئة (م .
(٤) سقط (ط) .

إدراك الكليات ، فهو العقل . ثم زعموا : أن الحس يدرك المحسوس ، مع مادته المعينة .

وأما الخيال فإنه يجرد بعض التجريد عن تلك المادة . ولذلك فإن تخيل الإنسان للأشياء ، لا يتوقف على حضورها في الأعيان . وأما العقل فإنه يجردها عن المادة تجريداً تاماً .

واعلم : أن هذه كلمات مألوفة معهودة ، ولم يبحثوا عنها البتة . والبحث فيها من وجوه :

الأول : إن الصورة العقلية عرض شخصي ، حال في نفس شخصية . وتلك النفس قامت بها علوم كثيرة وميول وإرادات وأخلاق . فهذه الصورة العقلية مقارنة لها بأسرها ، ومصاحبة لها .

فكيف يمكن أن يقال : إنها صورة مجردة ؟ فإن قالوا : [المراد من كونها مجردة أنه إذا حذفت عنها هذه المقارنات[1]] كانت مجردة . قلنا : فلم لا يقال[2] أيضاً : إن الصورة الحسية صورة مجردة بهذا التأويل .

الثاني : إن القول بإثبات الصور المجردة : قول متناقض . لأن كونها مجردة : قيد زائد على ماهياتها ، مقارن لها . فالقول بكونها مجردة يمنع من كونها مجردة .

الثالث : إنهم بينوا في المنطق : أن الكلي له أنواع خمسة : الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام .

أما الجنس والفصل فهما جزءا قوام الماهية . والعرض الحال في نفسي ، يمتنع كونه جزءاً من قوام الماهية الموجودة في الخارج .

وأما النوع فهو الماهية ، والماهية الموجودة في الخارج ، كالفلك والشمس

---

(١) سقط (م)و ، (ط) .
(٢) فلم قلتم إن (م) .

والقمر : يمتنع أن تكون هي عين العرض الحال في نفسي ، أو أن يكون مساوياً له .

وأما الخاصة والعرض العام فهما من الصفات القائمة بالماهيات الخارجية ، فيمتنع أن تكون تلك الصفات عين العرض الحال في نفسي . فثبت : أن القول بأن الصورة الحالة في النفس ماهية كلية مجردة : كلام ليس له البتة حقيقة ولا أصل . بل الحق : أن الحال في النفس : هو العلم بهذه الماهيات والشعور بها وهذا العلم عرض معين وصفة معينة حالة في نفس معينة في زمان معين فكان القول بأن تلك الصورة : صورة كلية مجردة : كلاماً فارغاً عن المعنى .

والتقسيم الثالث : أن نقول : الإبصار يتوقف على شرائط . فكذا البصيرة .

والشرط الأول : [للإبصار[1]] أن لا يكون المبصر في غاية الجلاء . كالشمس . فإن البصر يتحير فيها لقوتها . ولا في غاية الخفاء . كالذرات ، ومراتب الممتزجات . وكذا المعقول إذا كان في غاية الجلاء مثل المفارقات . فإن العقل يعجز عن إدراكه . وإن كان في غاية الخفاء ، كمراتب الأنواع الأخيرة من الكيفيات البسيطة والمركبة ، فالعقول عاجزة عن الوقوف عليها بالتمام .

فأما المرتبة المتوسطة . وهي الكميات والكيفيات الظاهرة . فالعقول تقدر على الوصول إليها .

والشرط الثاني : إن المبصر إذا كان حاضراً ، فلما لم يحرك الإنسان حدقته من جانب إلى جانب ، تحريكات كثيرة : لم ير المبصر . فكذلك النفس الناطقة ، ما لم تحرك عينها الروحانية من معقول إلى معقول : لم تتمكن من الإبصار ، وتلك التحريكات هي المسماة بالفكر والروية ونظر العقل . وكما أن نظر العين عبارة عن تقليب الحدقة ، من جهة إلى جهة طلباً للرؤية فكذلك نظر العقل عبارة عن تقليب حدقة العقل[2] من جانب إلى جانب طلباً لإدراك المعقول .

---

(١) مضيئة (م) .
(٢) العين (ط) .

والشرط الثالث : إن القوة الباصرة لا يمكنها إدراك المبصرات ، إلا عند صيرورة الهواء مضيئاً ، بسبب طلوع الأشياء النيرة . فكذلك العقل لا يقدر على الإبصار إلا عند طلوع النيرات الروحانية . ثم نيرات العالم الجسماني أربعة : الشمس والقمر والكواكب والنار . وأعظمها : الشمس ، ثم القمر ، ثم الكواكب ، ثم النار . فكذلك نيرات العالم الروحاني أربعة : المبدأ[1] الأول ـ تعالى وتقدس ـ وبعده الروح الأعظم ، الذي هو أشرف الأرواح المقدسة ، وبعده درجات الملائكة ، مثل : مراتب الكواكب ، وبعده العقل البشري وهو بمنزلة النار .

ومراتب الأرواح البشرية على نوعين : منها ما يكون إشراقها وقوتها بسبب التصفية وتطهير النفس عن غير الله تعالى ، وبعضها بسبب تركيب البراهين اليقينية . والأولون هم [الملائكة[2]] والأنبياء والأولياء . والثاني هم الحكماء .

واعلم : أن نور العقل له عيوب[3] كما أن النار لها عيوب .

فالأول : [إن نور النار ممزوج بدخان كثير يسود الثوب ، ويجفف الدماغ ، وكذلك نور العقل ممزوج بدخان الشبهات .

والثاني : إن نور النار فيه إشراق وإحراق ، وكذلك[4]] نور العقل فيه إشراق ، وهو إذا وقع على الدلائل ، وإحراق إذا وقع على الشبهات .

والثالث : إن نور السراج ينطفىء بأدنى سبب ، وكذلك سراج العقل ينطفىء بأدنى شبهة .

والرابع : إن السراج إنما يضيء إذا وضع في بيت صغير ، وإما إذا وضع في صحراء واسعة فإنه يقل ضوؤه ، ويصير كالمظلم . وكذلك سراج العقل ،

---

(١) المدبر (م) .
(٢) سقط (طا ، ل) .
(٣) عيون (م) .
(٤) سقط (م) .

إنما يظهر نوره إذا استعمل في المطالب الحقيرة ، كالحساب[1] والهندسة . فأما إذا استعمل[2] في المطالب العالية ، فإنه ينطفيء . بل نقول : إن الروح لما طلب معرفة نفسه ، صار كالمنطفيء ، وحصلت له هذه الشبهات المشروحة في هذا الكتاب .

والخامس : ظهور نور السراج ، مشروط بأن يحصل بينه وبين قرص الشمس حائل . فإذا وضع في مقابلة قرص الشمس : انطفأ . وكذلك سراج العقل ، إذا وضع في مقابلة عالم الأرواح المطهرة : انطفأ .

والسادس : إن نور السراج وإن طال بقاؤه ، ولكنه بالآخرة ينطفيء . وإن قدرنا أنه يستمر ، لكنه إذا طلعت الشمس تبطل ضوءه . وكذلك نور سراج العقل . إما أن ينطفيء لطريان الغفلات والشبهات ، أو إن بقي إلى آخر العمر[3] لكنه عند موت البدن تتجلى له من عالم الغيب أنوار ، لا يبقى لنور عقله في مقابلتها أثر .

(١) كالحسابيات والهندسيات (ل) .
(٢) وضع (م) .
(٣) الأمر (م) .

الفصل العشرون
في
نسبة الأعضاء والقوى إلى جوهر النفس

اعلم : أن الحكماء ذكروا في هذا الباب أمثلة كثيرة .

فالمثال الأول : هو أن جوهر النفس كالملك ، والبدن كالمملكة له . ولهذا الملك جندان : جند يرى بالبصر [وهو : الأعضاء الظاهرة والباطنة . وجند يرى بالبصيرة[1] وهو القوى المركوزة في تلك الأعضاء .

واعلم : أن لوجود هذه القوى معونة في تكميل مصالح النفس تارة ، وفي تكميل مصالح البدن أخرى .

أما النوع الأول من المعونة : فهو أن كمال النفس الناطقة في أن تعرف الحق لذاته ، والخير لأجل العمل به . لكن عمل الخير مشروط بتقدم العرفان ، ولكنها خلقت في أول الفطرة خالية عن معرفة أكثر الأشياء ، فأعطيت الحواس الظاهرة والباطنة ، حتى أن النفس إذا أحسست بالمحسوسات ، تنبهت لمشاركات بينها ، ومباينات . فيتميز عند الحس[2] ما به حصلت المشاركة من الأشياء ، عما به حصلت المباينة بينها . ثم إن تلك الصور على قسمين :

منها : ما يكون مجرد تصوراتها ، موجباً جزم الذهن بإسناد بعضها إلى

---

(١) سقط (ل) .
(٢) النفس (م) .

البعض ، بالنفي أو بالإثبات . ومنها : ما لا يكون كذلك . فالأول : هو البديهيات . والثاني : هو النظريات . فهذا بيان معونة الحواس ، في تكميل جوهر النفس . وأما معونتها في تكميل جوهر البدن فهو أنا بينا : أن البدن حار رطب ، فيكون أبداً في التحلل والذبول . ولهذا السبب يحتاج إلى إيراد بدل ما تحلل عنه ، ولا بد من التميز بين ما يكون ملائماً ، وبين ما يكون منافياً . فهذا البيان معونة الحواس في تكميل جوهر البدن .

واعلم : أن السعي في إصلاح مهمات البدن ، يفيد السعي في إصلاح مهمات جوهر النفس إنما دخلت هذا[1] العالم الجسماني ، لتكتسب العلم النافع والعمل الصالح . لكن آلة النفس في هذا الكسب هو هذا البدن ، وما لم تكن الآلة صالحة لم يقدر المكتسب على الاكتساب بها . فثبت : أن الاشتغال بإصلاح مهمات البدن ، سعي في إصلاح مهمات النفس .

المثال الثاني : قالوا : القلب في البدن يشبه الوالي في مملكته ، وقواه وجوارحه بمنزلة الصناع ، والقوة العقلية المفكرة كالمشير الناصح ، والشهوة كالعبد[2] الذي يجلب الطعام إلى المدينة ، والغضب كصاحب الشرطة . ثم إن الشهوة التي كالعبد الجالب للطعام إلى المدينة قد يكون خبيثاً مكاراً ، مخادعاً ، يتمثل بصورة الناصح ، إلا أن تحت نصحه : كل شر هائل ، وسم قاتل ، وتكون عادته منازعة الوزير الناصح ، في كل تدبير يدبره .

وكما أنه يجب على الملك العاقل ، أن يسلط وزيره الناصح ، على عبده الجالب للطعام ، وعلى صاحب الشرطة ، وأن لا يلتفت إلى تخليطهما في حق الوزير ، ليستقيم أمر المدينة . فكذلك النفس الناطقة متى استعانت بنور العقل ، واستضاءت بضوء العلم والحكمة ، وجعلت الشهوة والغضب مقهورين ، استقام أمر هذه الحياة الجسمانية . ومن عدل عن هذه الطريقة ،

---

(١) على (ل) .

(٢) والشهوة كالذي يجلب (ل) .

كان كمن قال الله في حقه : ﴿ أفرأيت من اتخذ إلٰه هواه[1] ﴾ .

المثال الثالث : البدن كالمدينة ، والنفس الناطقة كالملك ، والحواس الظاهرة والباطنة كالجنود ، والأعضاء كالرعية ، والشهوة والغضب كعدو ينازعه في مملكته ، ويسعى في إهلاك رعيته . فإن قصد الملك قهر ذلك العدو ، استقامت المملكة ، وارتفعت الخصومة . وإن لم ينازع عدوه ضيع مملكته ، واحتلت بلدته ، وصارت عاقبة أمره إلى الهلاك .

المثال الرابع : مثل النفس الناطقة ، مثل : فارس ركب لأجل الصيد . فشهوته فرسه ، وغضبه كلبه . فإن كان الفارس حاذقاً ، وفرسه مرتاضاً منقاداً ، وكلبه معلماً ، كان جديراً بالنجح . ومتى كان هو في نفسه أخرق ، وكان الفرس في نفسه جموحاً ، والكلب غير معلم[2] فلا فرسه تنبعث تحته على حسب إرادته ، ولا كلبه يسترسل بإشارته . فهو خليق بأن يعطب ، فضلاً عن أن ينال ذلك الذي طلب .

المثال الخامس : اعلم : أن هذا البدن يشبه الدار الكاملة ، التي بنيت ، وأكملت بيوتها وخزائنها ، وأقيمت أبوابها ، وأعد فيها كل ما يحتاج إليه صاحب الدار .

أ ـ فالرأس كالغرفة في أعلا الدار . ب ـ والثقب في الرأس كالروازن في غرفة الدار . ج ـ ووسط دماغه كالأبواب في الدار . د ـ والفم كباب الغرفة . هـ ـ والأنف كالطاق الذي فوق باب الدار . و ـ والشفتان كمصراعي الباب . ز ـ والأسنان كالبوابين . ح ـ واللسان كالحاجب . ط ـ والظهر كالجدار القوي ، الذي هو حصن الدار . ى ـ والوجه كصدر الدار . يا ـ والرئة التي هي الجاذبة للنفس البارد كالبيت الصيفي . يب ـ وجريان النفس فيها ، كالهواء الذي يجري في البيت الصيفي . يج ـ والقلب مع حرارته الغريزية كالبيت الشتوي . يد ـ وبيت المعدة مع نضج الغذاء فيها كالمطبخ . يه ـ والكبد مع حصول الدم فيها

(١) الجاثية ٢٣.
(٢) عقورا (م).

كبيت الشراب . يو ـ والعروق التي يجري فيها الدم كمسالك الدار . يز ـ والطحال بما فيه من السوداء كالخوابي التي تصب فيها الدرديات . يح ـ والمرارة بما فيها من الصفراء الحادة كبيت السلاح . يط ـ والأمعاء بما فيها من ثقل الطعام كبيت الخلاء . ك ـ والمثانة بما فيها من البول كبيت البئر . كا ـ والسبيلان في أسفل البدن كالمواضع التي تخرج منها القاذورات من الدار . كب ـ والرجلان كالمركوب المطيع . كج ـ والعظام مع بناء الجسد عليها كالخشب التي عليها بناء الدار . كد ـ واللحم في خلال العظام كالطين . كه ـ والعصب الذي ربط بعض العظام ببعض كالرسن الذي تربط به بعض الأشياء من بعض . كو ـ والتجويفات في جوف العظام كالصناديق في الدار . كز ـ والمخ فيها كالجواهر والأمتعة المخزونة في الصناديق .

فهذا ما يتعلق ببيوت هذه الدار .

ثم إن النفس الناطقة في هذه الدار ، كالملك [المتصرف(١)] فيبصر بالعين ، ويسمع بالأذن ويشم بالمنخرين ، ويذوق باللسان وينطق أيضاً باللسان ويلمس باليدين ، ويعمل الصنائع بالأصابع ، ويمشي بالرجلين ، ويبرك على الركبتين ، ويقعد على الإليتين وينام على الجنبين ويستند بالظهر ويحمل الأثقال على الكتفين ، ويتخيل بمقدم الدماغ ويتفكر بوسط الدماغ ، ويتذكر بمؤخر الدماغ ، ويصوت بالحنجرة ، ويستنشق الهواء بالخيشوم ، ويمضغ بالأسنان ، ويبتلع بالمريء .

والمقصود من كل هذه الآلات : والأدوات : أن يكتسب حلية العلم ، وتصير هذه النفس منتقشة ، بنقش عالم الملكوت ، متحلية بحلية اللاهوت [الحي الذي لا يموت(٢)] [والله أعلم(٣)] .

---

(١) سقط من (م).
(٢) من (م) .
(٣) سقط (م) .

الفصل الحادي والعشرون
في
تعديد خواص النفس الإنسانية

ونحن نذكر منها ستة[1] :

النوع الأول من الخواص : النطق . وفيه أبحاث :

البحث الأول : إن الإنسان الواحد ، لو لم يكن في الوجود إلا هو ، وإلا الأمور الموجودة في الطبيعة، لهلك أو ساءت معيشته . بل الإنسان محتاج إلى أمور أزيد مما في الطبيعة . مثل : الغذاء المعمول . فإن الأغذية الطبيعية لا تلائم الإنسان ، والملابس أيضاً لا تصلح للإنسان ، إلا بعد صيرورتها صناعية . فلذلك يحتاج الإنسان إلى جملة من الصناعات . حتى تنتظم أسباب معيشته . والإنسان الواحد لا يمكنه القيام بمجموع تلك الصناعات ، بل لا بد من المشاركة ، حتى يخبز هذا لذاك ، وينتج ذاك لهذا .

فلهذه الأسباب احتاج الإنسان ، إلى أن تكون له قدرة على أن يعرف الآخر الذي هو شريكه ما في نفسه ، بعلامة وضعية . وهي أقسام :

فالأول : وهو أصلحها وأشرفها : الأصوات المركبة . والسبب في شرفها : أن بدن الإنسان لا يتم ولا يكمل إلا بالقلب ، الذي هو معدن الحرارة الغريزية. ولا بد من وصول النسيم البارد إليه ساعة بعد ساعة حتى يبقى

---

(١) عشرة . القسم الأول . . . إلخ [الأصل] .

على اعتداله ولا يحترق . فخلقت آلات في بدنه ، بحيث يقدر الإنسان بها على الغريزية . ولا بد من وصول النسيم البارد إليه ساعة بعد ساعة ، حتى يبقى استدخال النسيم البارد في قلبه . فإذا مكث ذلك النسيم لحظة ، تسخن وفسد ، فوجب إخراجه . فالصانع الحكيم جعل النفس الخارج سبباً لحدوث [الحروق[1] فلا جرم سهل تحصيل[2]] الصوت بهذا الطريق .

ثم إن الصوت يسهل تقطيعه في المحابس[3] المختلفة ، فحصلت هيآت مخصوصة ، بسبب تقطيع ذلك الصوت في تلك المحابس[4] وتلك الهيآت المخصوصة هي الحروف فحصلت الحروف والأصوات بهذا الطريق [ثم ركبوا الحروف[5]]فحصلت الكلمات بهذا الطريق ثم جعلوا كل كلمة مخصوصة ، معرفة لكل معنى مخصوص . فلا جرم صار تعريف المعاني [المخصوصة بهذا الطريق[6]] في غاية السهولة . من وجوه :

الأول : إن إدخالها في الوجود في غاية السهولة .

والثاني : إن تكوّن الكلمات الكثيرة الواقعة في مقابلة المعلومات الكثيرة في غاية السهولة .

الثالث : إنه عند الحاجة إلى التعريف ، تدخل في الوجود ، وعند الاستغناء عن ذكرها تعدم . لأن الأصوات لا تبقى .

والقسم الثاني من طرق التعريف : الإشارة [إلا أن النطق أفضل من الإشارة لوجوه[7]] .

---

(١) الحروف (ط) .
(٢) سقط (س ، ل ، طا) .
(٣) المخارج فحصلت (م) .
(٤) المخانق (م) .
(٥) سقط (ط) .
(٦) سقط (ط) .
(٧) سقط (ط) .

الأول : إن الإشارة لا تتناول إلا المرئي الحاضر . وأما النطق فإنه يتناول المعدوم ، ويتناول ما لا تصلح الإشارة إليه . ويتناول ما تصح الإشارة إليه أيضاً .

والثاني : إن الإشارة عبارة عن تحريك الحدقة إلى جانب معين . فالإشارة نوع واحد أو نوعان . فلا تصلح لتعريف الأشياء المختلفة ، بخلاف النطق . فإن الأصوات والحروف البسيطة والمركبة كثيرة .

والثالث :[1] إنه إذا كانت الأصوات والحروف إشارة إلى شيء ، فلا بد أن ذلك الشيء قامت به صفات كثيرة ، فلا يعرف بسبب تلك الإشارة : أن المراد تعريف الذات وحدها ، أو الصفة الثانية[2] أو الصفة الثالثة . أو الرابعة ، أو المجموع؟ أما النطق فإنه واف بتعريف كل واحدة من هذه الأحوال بعينها .

والقسم الثالث : الكتابة . وظاهر أن المؤنة في إدخالها في الوجود صعبة ، ومع ذلك فإنها مفرعة عن النطق . وذلك لأنا لو افتقرنا إلى أن نضع لتعريف كل معنى من المعاني البسيطة والمركبة: نقشاً، لافتقرنا إلى حفظ نقوش غير متناهية ، وذلك غير ممكن . فدبروا فيه طريقاً لطيفاً : وهو أنهم وضعوا بإزاء كل واحد من الحروف النطقية البسيطة نقشاً خاصاً . ثم جعلوا النقوش المركبة في مقابلة الحروف المركبة . فسهلت المؤونة في الكتابة بهذا الطريق . إلا أن على هذا التقدير صارت الكتابة مفرعة على النطق ، إلا أنه حصل في الكتابة منفعة عظيمة . وهي أن عقل الإنسان الواحد يفي باستنباط العلوم الكثيرة . فالإنسان الواحد إذا استنبط مقداراً من العلم ، وأثبته في الكتاب بواسطة الكتابة ، فإذا جاء بعده إنسان آخر ، ووقف عليه ، قدر على استنباط أشياء أخر زائدة على

---

(١) عبارة غير (م) والثالث : إنه إذا أشار إلى شيء . فذلك الشيء ذات ، قامت بها صفات كثيرة ، فلا يعرف ... إلخ .

(٢) الفلانية (طا ، ل) .

ذلك الأول . فظهر أن العلوم إنما كثرت بإعانة الكتبة . فلهذا قال عليه السلام : « قيدوا العلم بالكتابة » فهذا بيان طريقة[1] النطق ، والإشارة ، والكتابة .

البحث الثاني فيما يتعلق بهذا الباب : إن المشهور أن يقال في حد الإنسان : إنه حيوان ناطق . فقال بعضهم : إن هذا التعريف باطل ، طرداً وعكساً .

أما الطرد فلأن بعض الحيوان ينطق[2] وأما العكس فهو أن بعض الناس لا ينطق ، ولما أجيب عنه : بأن المراد منه : النطق العقلي ، لم يذكروا لهذا النطق العقلي تفسيراً ملخصاً . ونقول : الحيوان[3] نوعان :

منه ما إذا عرف شيئاً ، فإنه لا يقدر على أن يعرف غيره ، حال نفسه . مثل : البهائم وغيرها . فإنها إذا وجدت من أنفسها أحوالاً مخصوصة . فإنها لا تقدر على أن تعرف غيرها تلك الأحوال . وأما الإنسان فإنه إذا وجد من نفسه حالة مخصوصة ، قدر على أن يعرف غيره تلك الحالة الموجودة في نفسه . فالناطق الذي جعل فصلاً مقوماً ، هو هذا المعنى . والسبب فيه : إنا بينا : أن أكمل طرق التعريف هو النطق ، المعبر[4] عن هذه القدرة بأكمل الطرق الدالة عليها . وبهذا [الطريق[5] و] التقدير ، فإن تلك السؤالات لا تتوجه [والله أعلم[6]] .

البحث الثالث[7] : إن هذه الألفاظ والكلمات ، لها أسماء كثيرة :

فالأول : اللفظ وفيه وجهان :

---

(١) حقيقة : غير (م) .
(٢) قد ينطق (م) .
(٣) الجواب (م ، ط) .
(٤) فعبر (م ، ط) .
(٥) من (طا ، ل) .
(٦) من (طا ، ل) .
(٧) الرابع (م) .

أحدهما : إن هذه الألفاظ . إنما تولدت بسبب أن ذلك الإنسان ، لفظ ذلك الهواء من حلقه . ولما كان سبب حدوث هذه الأصوات ، هو لفظ ذلك الهواء ، لا جرم سميناه باللفظ .

والثاني : إن تلك المعاني كانت كامنة [في قلب ذلك الإنسان فلما ذكر هذه الألفاظ صارت تلك المعاني الكامنة(١)] معلومة فكأن ذلك الإنسان لفظها من الداخل إلى الخارج .

والإسم الثاني : الكلام . واشتقاق هذه اللفظة من الكلم ، وهو الجرح . والسبب فيه : أن الإنسان إذا سمع [تلك(٢)] اللفظة ، فقد تأثر حسه بسماعها ، وتأثر عقله بفهم معناها . فلهذا السبب سمي بالكلمة(٣) .

والإسم الثالث : العبارة . وهي مأخوذة من العبور والمجاوزة . وفيه وجهان :

الأول : إن ذلك النفس لما خرج منه ، فكأنه جاوزه وعبر عليه .
والثاني : إن ذلك المعنى عبر من القائل ، إلى فهم المستمع .

الإسم الرابع : القول . وهذا التركيب يفيد الشدة والقوة . ولا شك أن تلك اللفظة لها قوة . إما بسبب خروجها إلى الخارج ، وإما بسبب أنها تقوى على التأثير في السمع ، وعلى التأثير في العقل [والله أعلم(٤)] .

النوع الثاني من خواص الإنسان : قدرته على استنباط الصنائع العجيبة . ولهذه القدرة : مبدأ ، وآلة .

أما المبدأ : فهو الخيال القادر على تركيب الصور بعضها بالبعض .

---

(١) سقط (ط) .
(٢) من (ل) .
(٣) فلأجل هذا المعنى سمي بالكلام (م) .
(٤) من (طا ، ل) .

وأما الآلة : فهي البدن . وقد سماها الحكيم « أرسطاطاليس[1] » الآلة المباحة . وسنذكر تفسير هذه اللفظة في علم التشريح . إن شاء الله . وقد يحصل ما يشبه هذه الحالة للحيوانات الأخس[2] كالنحل . في بناء البيوت المسدسة ، إلا أن ذلك لا يصدر عن استنباط وقياس ، بل عن إلهام وتسخير ، ولذلك لا تختلف ولا تتنوع . هكذا قاله الشيخ . وهو منقوض بالحركة الفلكية . وسنفرد لهذا البحث فصلاً على الاستقصاء .

النوع الثالث من خواص الإنسان : الأعراض النفسانية المختلفة[3] وهي على أقسام :

فأحدها : أنه إذا رأى شيئاً لم يعرف سببه ، حصل له حالة مخصوصة في نفسه ، سماها بالتعجب .

وثانيها : إنه إذا أحس بحصول الملائم ، حصلت له حالة مخصوصة [تتبعها أحوال جسمانية . وهي : تمدد في عضلات الوجه ، مع أصوات مخصوصة[4]] وهي : الضحك . وإن أحس بحصول المنافي والمؤذي ، حزن . فانعصر دم قلبه في الداخل ، فينعصر أيضاً دماغه ، وتنفصل عنه قطرات من الماء . ويخرج من العين ما يسمى بالبكاء[5]

وثالثها : إن الإنسان إذا اعتقد في غيره ، أنه اعتقد فيه أنه أقدم على شيء من القبائح ، حصلت حالة مخصوصة تسمى بالخجل .

ورابعها : إنه إذا اعتقد في فعل مخصوص أنه قبيح ، فامتنع عنه لقبحه ، حصلت هناك حالة مخصوصة وهي الحياء .

---

(١) ارسطو (م) .
(٢) الأخس (ط) . الآخر (م ، وغيرها) .
(٣) النفسانية الإنسانية المختلفة (طا) .
(٤) سقط (ط) .
(٥) وتخرج من العين . وهي البكاء .

وبالجملة : فاستقصاء القول في [تعديد[1]] الأحوال النفسانية : مذكور في باب الكيفيات النفسانية .

والنوع الرابع من خواص الإنسان : الحكم بحسن بعض الأشياء ، وقبح بعضها . إما لأن صريح العقل يوجب ذلك عند من يقول به ، وإما لأجل أن المصلحة الحاصلة بسبب المشاركة الإنسانية ، اقتضت تقريرها ، لتبقى مصالح العالم مرعية . وأما سائر الحيوانات ، فإنها إن تركت بعض الأشياء مثل الأسد [المعلم[2]] فإنه لا يفترس صاحبه . وليس ذلك مشابهاً للحالة الحاصلة للإنسان ، بل هيئة أخرى . لأن كل حيوان فإنه يحب بالطبع كل من ينفعه . فلهذا السبب يكون الشخص الذي يطعمه محبوباً عنده ، فيصير ذلك مانعاً له عن افتراسه .

والنوع الخامس من خواص الإنسان : تذكر الأمور الماضية . قيل : إن هذه الحالة لا تحصل لسائر الحيوانات . والجزم في هذا الباب ـ بالنفي والإثبات ـ مشكل .

والنوع السادس : الفكر والروية . وهذا الفكر على نوعين : أحدهما : أن يتفكر لأجل أن يعرف حالة في نفسه ـ وهذا النوع من الفكر : ممكن في الماضي والمستقبل والحاضر ـ والنوع الثاني : التفكر في كيفية إيجاده وتكوينه . وهذا النوع من الفكر لا يمكن في الواجب والممتنع ، وإنما يمكن في الممكن . ثم لا يمكن في الممكن الماضي ، والحاضر وإنما يمكن في الممكن الاستقبالي . وإذا حكمت هذه القوة ، تبع حكمها حصول الإرادة الجازمة ، ويتبعها تأثير القوة والقدرة في تحريك البدن .

وهل لشيء من الحيوانات [إدراك[3]] شيء من الكليات ؟ المشهور :

---

(١) تقرير هذه (م) .
(٢) سقط (طا ، ل) .
(٣) سقط (ل) .

إنكاره . وفيه موضع بحث . فإنها راغبة في كل ما يكون لذيذاً عندها ، نافرة عن كل ما يكون مؤلماً عندها . فوجب أن يتقرر عندها : أن كل لذيذ مطلوب ، وأن كل مؤلم مكروه . وأجيب عنه : بأن رغبتها إنما تكون في هذا اللذيذ . فكل لذيذ حضر عندها فإنها ترغب فيه ، من حيث إنه ذلك الشيء . فأما أن تعتقد أن كل لذيذ ، فهو مطلوب . فهذا ليس عندها .

واعلم : أن الحكم في هذه الأشياء بالنفي والإثبات : حكم على الغيب . والعلم بها ليس إلا لله العلي العليم [1] .

(١) سبحانه وتعالى وتقدس (م ، ط) .

الفصل الثاني والعشرون
في
بيان أن اللذات العقلية
أشرف وأكمل من اللذات الحسية

اعلم[1] أن الغالب على الطباع العامية : [الحكم[2]] بأن أقوى اللذات ، وأكمل السعادات : لذة المطعم والمنكح . ولذلك فإن جمهور الناس لا يعبدون الله تعالى إلا ليجدوا المطاعم اللذيذة في الآخرة ، وإلا ليجدوا المناكح الشهية [هناك[3]] .

وهذا القول مرذول عند المحققين من أهل الحكمة ، وأرباب الرياضة . ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : لو كانت سعادة الإنسان متعلقة بقضاء الشهوة ، وإمضاء الغضب . لكان اليحوان الذي يكون هو أقوى في هذا الباب من الإنسان : أشرف منه . لكن الجمل أكثر أكلاً من الناس ، والذئب أقوى في الإيذاء من الإنسان . والعصفور أقوى على السفاد من الإنسان ، فوجب كون هذه الأشياء أشرف من الإنسان . لكن التالي معلوم البطلان بالضرورة ، فوجب الجزم بأن سعادة الإنسان غير متعلقة بهذه الأمور .

الحجة الثانية : كل شيء يكون سبباً لحصول الكمال والسعادة . فكل ما

---

(١) في (ل) عنوان الفصل هو : في بيان أن اللذات الحسية ليست من الكمالات .
(٢) سقط (طا ، ل) .
(٣) من (ل) .

كان ذلك الشيء أكثر حصولاً ، كانت السعادة [والكمال[1]] أكثر حصولاً . فلو كان قضاء شهوة البطن والفرج سبباً لكمال حال الإنسان ولسعادته ، لكان الإنسان كلما كان أكثر اشتغالاً بقضاء شهوة البطن والفرج ، وأكثر استغراقاً فيه ، كان أعلى درجة وأكمل فضيلة . لكن التالي باطل . لأن الإنسان الذي جعل عمره وقفاً على الأكل والشرب والسفاد ، يعد من البهائم ، ويقضي عليه بالدناءة والخساسة . وكل ذلك يدل على أن الاشتغال بقضاء هاتين الشهوتين ، ليس من باب السعادات والكمالات ، بل من باب دفع الحاجات والآفات .

الحجة الثالثة : إن الإنسان يشاركه في [لذة[2]] الأكل والشرب ، جميع الحيوانات الخسيسة . فإنه كما أن الإنسان يلتذ بأكل السكر ، فكذلك يلتذ الجعل بأكل السرجين[3] فلو كانت هذه اللذات البدنية ، هي السعادة الكبرى للإنسان ، لوجب أن لا يكون للإنسان فضيلة على هذه الحيوانات [الخسيسة ، بل نزيد فنقول : لو كانت سعادة الإنسان متعلقة بهذه اللذات الحسية ، لوجب أن يكون الإنسان أخس الحيوانات[4]] والتالي باطل ، فالمقدم مثله .

وبيان وجه الملازمة : أن الحيوانات الخسيسة مشاركة للإنسان في هذه اللذات الحسية البدنية ، إلا أن الإنسان تنتقص عليه هذه المطالب بسبب العقل . فإن العقل سمي عقلاً ، لكونه عقالاً له ، وحبساً له عن أكثر ما يشتهيه ، ويميل طبعه إليه . فإذا كان التقدير أن كمال السعادة ليس إلا في هذه اللذات الحسية . ثم بينا : أن هذه اللذات الحسية حاصلة على سبيل التمام [والكمال[5]] للبهائم والسباع من غير أن يكون الإنسان أخس الحيوانات . ولما كان هذا معلوم الفساد بالبديهة ، ثبت : أن هذه اللذات الحسية ، ليست موجبة للبهجة والسعادة .

---

(١) سقط (طا) ، (ل) .
(٢) سقط (ل) .
(٣) فكذلك الجمل يلتذ بتناول السرقين (طا ، ل) . وفي (ل) تعليق في الهامش وهو : « لعله البرسيم » .
(٤) من (طا ، ل) .
(٥) سقط (طا) .

الحجة الرابعة : إن هذه اللذات الحسية ، إذا بحث عنها ، فهي في الحقيقة ليست لذات . بل حاصلها يرجع إلى دفع الآلام .

والدليل عليه : أن الإنسان كلما كان أكثر جوعاً ، كان التذاذه بالأكل أكمل ، وكلما كان الجوع أقل ، كان التذاذه بالأكل أقل . وأيضاً : إذا طال عهد الإنسان بالوقوع ، اجتمع المني الكثير في أوعية المني ، فحصلت في تلك الأوعية دغدغة[1] شديدة ، وتمدد وثقل ، وكلما كانت هذه الأحوال المؤذية أكثر ، كانت اللذة الحاصلة عند اندفاع ذلك المني أقوى . ولهذا السبب فإن لذة الوقاع في حق من طال عهده الوقاع ، تكون أكمل منها في حق من قرب عهده به . فثبت : أن هذه الأحوال ، التي يظن أنها لذات جسمانية ، فهي في الحقيقة ليست إلا دفع الآلام . وهكذا القول في اللذة الحاصلة بسبب لبس الثياب ، فإنه لا حاصل لتلك اللذة ، إلا دفع ألم الحر والبرد . وإذا ثبت أنه لا حاصل لهذه اللذات ، إلا دفع الآلام . فنقول : ظهر أنه ليس فيها سعادة . لأن الحالة السابقة هي حصول الألم ، والحالة الحاضرة عدم الألم . وهذا العدم كان حاصلاً عند العدم الأصلي . فثبت : أن هذه الأحوال ليست سعادات ولا كمالات البتة .

الحجة الخامسة : إن الإنسان من حيث يأكل ويشرب ويجامع ويؤذي ، يشارك سائر الحيوانات . وإنما يمتاز عنها بالإنسانية ، وهي مانعة من تكميل تلك الأحوال ، وموجبة لنقصانها ولتقليلها . فلو كانت هذه الأحوال عين السعادة ، لكان الإنسان من حيث إنه إنسان ، ناقصاً شقياً خسيساً . ولما حكمت البديهة بفساد هذا التالي ، ثبت فساد المقدم .

الحجة السادسة : إن العلم الضروري حاصل بأن بهجة الملائكة وسعاداتها أكمل وأشرف من بهجة الحمار وسعادته . ومن بهجة الديدان والذبان وسائر الحشرات . ثم لا نزاع : أن الملائكة ليس لها لذة الأكل والشرب

---

(١) دعدعة (ط) .

والـوقاع . وهـذه الحيـوانـات الخسيسـة حصلت لهـا هـذه اللذات . فلو كـانت السعادة القصوى ، ليست إلا هذه اللذات ، لزم كون هذه الحيوانات الخسيسـة أعلى حالاً ، وأكمل درجة من الملائكة المقـربين . ولمـا كان هـذا التالي بـاطلاً ، كان المقدم مثله . بل ههنا ما هو أعلى وأقوى مما ذكرنا . وهو أنه لا نسبة لكمال واجب الـوجود [وجـلاله وشـرفه[1]] وعـزته إلى أحـوال غيـره ، مـع أن هـذه اللذات الخسيسة ممتنعة عليه . فثبت : إن الكمال والشرف قد يحصلان بأحـوال سوى هذه اللذات الجسمية .

فإن قالوا : ذلك الكمال ، لأجل حصـول الإلهية . وذلـك في حق الخلق محـال ، فنقول : لا نـزاع : في أن حصول الإلهيـة في حق الخلق محال ، إلا أنـه عليه السلام قال : « تخلقوا بأخلاق الله » والفلاسفة قالوا : « الفلسفة عبارة عن التشبه بالإلـه ، بقدر الـطاقة البشـرية » فيجب أن نعـرف تفسير هـذا التخلق ، وهذا التشبه . ومعلوم : أنه لا معنى لهما إلا تقليل الحاجات ، وإفاضـة الخيرات والحسنات . لا بالاستكثار من الشهوات واللذات .

الحجة السابعة : إن هؤلاء الذين حكموا بأن سعادة الإنسان ، ليست إلا في تحصيل هذه اللذات البدنية ، والـراحات الجسميـة . إذا رأوا إنسانـاً أعرض عن طلبها ، مثل أن يكون مواظباً على الصوم . مكتفياً بمـا جادت الأرض بـه ، عظم اعتقادهم فيـه . وزعموا : أنـه ليس من جنس البشر[2] بـل هو من زمـرة الملائكة . ويعدون أنفسهم بالنسبة إليه أشقياء أراذل . وإذا رأوا إنساناً مستغرق الفكر والهمة في طلب الأكـل والشرب والـوقاع ، مصـروف الهمـة إلى تحصيـل أسباب هذه الأحوال ، معرضاً عن العلم والزهد والعبادة ، قضوا عليه بالبهيمية والخـزي والنكال . فلو[3] أنـه تقرر في عقـولهم : أن الاشتغـال بتحصيـل هـذه اللذات الجسدانية نقص ودناءة ، وأن الترفع عن الالتفات إليها كمال وسعادة . وإلا لمـا كان الأمـر على مـا ذكرنـاه ، ولكان يجب أن يحكمـوا على المعـرض عن

(١) سقط (ط) .
(٢) الإنس (ل ، طا) .
(٣) ولأنه (ل) .

تحصيل هذه اللذات بالخزي والنكال ، وعلى المستغرق فيها بالسعادة والكمال . وفساد التالي ، يدل على فساد المقدم .

الحجة الثامنة : كل شيء يكون في نفسه كمالاً وسعادة ، وجب أن لا يستحي من إظهاره . ويتبجح بفعله. ونحن لا نعلم بالضرورة: أن أحداً من العقلاء لا يفتخر بكثرة الأكل ، ولا بكثرة المباشرة ، ولا بكونه مستغرق الوقت والزمان في هذه الأعمال ، [وأيضاً :[1]] فالناس لا يقدمون على الوقاع إلا في الخلوة ، وأما عند حضور الناس فلا . فإن أحداً من العقلاء لا يجد من نفسه تجويز الإقدام عليه ، وذلك يدل على أنه تقرر في عقول الخلق أنه فعل خسيس ، وعمل قبيح ، فيجب إخفاؤه عن العيون . وأيضاً : فقد جرت عادة السفهاء بأنه لا يشتم بعضهم بعضاً إلا بذكر ألفاظ الوقاع ، وذلك يدل على أنه مرتبة خسيسة ، ودرجة قبيحة . وأيضاً : لو أن واحداً من السفهاء أخذ يحكي عند حضور الجمع العظيم : أن فلاناً كيف يواقع زوجته ؟ فإن ذلك الرجل يستحي من ذلك الكلام ، ويتأذى من ذلك القائل . وكل هذا يدل على أن ذلك الفعل ليس من الكمالات والسعادات ، بل هو عمل باطل وفعل قبيح .

الحجة التاسعة : كل فرس أو حمار ، كان ميله إلى الأكل والشرب والإيذاء أكثر ، وكان قبوله للرياضة أقل : كانت قيمته أقل . وكل حيوان كان أقل رغبة في الأكل والشرب ، وكان أسرع قبولاً للرياضة : كانت قيمته أكثر . ألا ترى أن الفرس الذي يقبل الرياضة والعدو الشديد ، فإنه يشترى بثمن رفيع . وكل فرس لا يقبل هذه الرياضة ، فإنه يوضع على ظهره الإكاف ، ويسوى بينه وبين الحمار ، ولا يشترى إلا بالثمن القليل . فلما كانت الحيوانات التي هي غير ناطقة ، لا تظهر فضائلها بسبب الأكل والشرب والوقاع ، بل بسبب تقليلها منه ، وبسبب قبول الأدب وحسن الخدمة لمولاه ، فما ظنك بالحيوان الناطق العاقل .

الحجة العاشرة : إن سكان أطراف الأرض ، لما لم تكمل معارفهم

---

(١) سقط (ط) .

وأخلاقهم وعقولهم ؛ لا جرم كانوا في غاية الخسة والدناءة . ألا ترى أن سكان [الإقليم الأول ، وهم الزنوج ، وسكان[1]] الإقليم السابع وهم الصقالبة ، لما قل نصيبهم من المعارف [الإلهية[2]] الحقيقية ، والأخلاق الفاضلة ، لا جرم تقرر في عقول العقلاء : خسة درجاتهم ، ودناءة مراتبهم ، وأما سكان وسط المعمورة ، لما فازوا بالمعارف الحقيقية ، والأخلاق الفاضلة ، لا جرم أقر كل واحد ، بأنهم أفضل طوائف البشر وأكملهم . وذلك يدل على أن فضيلة الإنسان وكماله ، لا تظهر إلا بالعلوم الحقيقية ، والأخلاق الفاضلة .

(١) سقط (طا) ، (ل) .
(٢) من (ل) .

الفصل الثالث والعشرون
في
البحث عن نفوس سائر الحيوانات

أما الفلاسفة المتأخرون فقد اتفقوا على أنها قوى جسمانية ، وأنه يمتنع أن يكون لها نفوس مجردة . ولم يذكروا في تقرير هذا حجة ولا شبهة : وليس لأحد أن يقول : لو كانت نفوسها نفوساً مجردة ، لوجب كونها مساوية للنفوس البشرية في تمام الماهية . ويلزم وقوع الاستواء في العلوم والأخلاق ، وذلك محال .

فإنا نقول : الاستواء في التجرد[1] استواء في قيد سلبي . وقد عرفت أن الاستواء في القيود السلبية لا يوجب الاستواء في تمام الماهية . وأما سائر الناس . فقد اختلفوا في أنه : هل لها نفوس مجردة ؟ وهل لها شيء من القوى العقلية أم لا ؟ فزعمت طائفة من أهل النظر[2] ومن أهل الأثر : أن ذلك ثابت . واحتجوا على صحته بالمعقول والمنقول . أما المعقول فهو أنهم قالوا : إنا نشاهد من هذه الحيوانات أفعالاً لا تصدر إلا من أفاضل العقلاء ، وذلك يدل على أن معها قدراً من العقل . وبينوا ذلك بوجوه :

الأول : إن الفارة تدخل [ذنبها[3]] في قارورة الدهن ، ثم تلحسه . وهذا الفعل لا يصدر إلا لعلمها بمجموع مقدمات :

---

(١) في عدم التحيز (م) .
(٢) العلم (م) .
(٣) سقط (طا) .

فإحداها : أنها محتاجة إلى الدهن .
وثانيها : أن رأسها لا تدخل في القارورة .
وثالثها : أن ذنبها يدخل .
ورابعها : أن المقصود حاصل بهذا الطريق ، فوجب الإقدام عليه .

والثاني : إن النحل يبني البيوت المسدسة . وهذا الشكل فيه منفعتان لا تحصلان إلا من المسدس . وتقريره : أن الأشكال على قسمين : منها أشكال متى ضم بعضها إلى بعض ، امتلأت القرصة منها ، ومنها : أشكال ليست كذلك .

فالقسم الأول : كالمثلثات والمربعات فإنها وإن امتلأت القرصة منها ، إلا أن زواياها ضيقة ، فتبقى معطلة . وأما المسبع والمثمن وغيرهما ، فزواياهم وإن كانت واسعة ، إلا أنه لا تملأ القرصة منهم ، بل يبقى بينهم فضاء [معطل[1]] وأما الشكل المستجمع لكلتي المنفعتين ، فليس إلا المسدس . وذلك لأن زواياه واسعة ، فلا يبقى شيء من الجوانب فيه معطلاً ، وإذا ضمت المسدسات بعضها إلى بعض ، لم يبق فيما بينها فرجة ضائعة . وإذا ثبت أن الشكل الموصوف بهاتين الصفتين هو المسدس ، لا جرم اختارت النحل بناء بيوتها على هذا الشكل ، ولولا أنه تعالى أعطاها من الإلهام والذكاء ، وإلا لما حصل هذا الأمر . وفيه أعجوبة ثانية . وهي : أن البشر لا يقدرون على بناء البيت المسدس إلا بالمسطر والفرجار . والنحل يبني تلك البيوت من غير حاجة إلى شيء من الآلات والأدوات .

واعلم : أن عجائب أحوال النحل في رئاسته ، وفي تدبيره لأحوال الرعية ، وفي كيفية خدمة الرعية لذلك الرئيس : كثيرة ، مذكورة في كتاب « الحيوان » .

الثالث : إن النملة تسعى في إعداد الذخيرة لنفسها ، وما ذاك إلا لعلمها

---

(١) من (م) .

بأنها قد تحتاج في الأزمنة المستقبلة إلى الغذاء ولا تكون قادرة على تحصيله في تلك الأوقات ، فوجب السعي في تحصيله في هذا الوقت ، الذي حصلت فيه القدرة على تحصيل الذخيرة .

ومن عجائب أحوالها أمور ثلاثة :

أحدها : إنها إذا أحست بنداوة المكان ، فإنها تشق الحبة نصفين لعلمها بأن الحبة لو بقيت سليمة ، ووصلت إليها النداوة لنبت منها النبات فتفسد الحبة على النملة . أما إذا صارت مشقوقة نصفين لم تنبت .

وثانيها : إنه إذا وصلت النداوة إلى تلك الأشياء ، ثم طلعت الشمس ، فإنها تخرج تلك الأشياء من جحرها ، وتضعها [في الشمس[1]] حتى تجف .

وثالثها : إن النملة إذا أخذت في نقل متاعها إلى داخل الجحر أنذر ذلك بنزول الأمطار وهبوب الرياح . وهذه الأحوال تدل على حصول ذكاء عظيم ، لهذا الحيوان الصغير .

الرابع : إن العنكبوت ، تبني بيوتها على وجه عجيب . وذلك لأنها ما نسجت [الشبكة التي هي[2]] مصيدتها ، إلا بعد أن تفكرت أنه كيف ينبغي [أن يكون[3]] وضعها ، حتى تصلح لاصطياد الذباب بها . وهذه الأفعال[4] فكرية ، وليست أقل من الأفكار الإنسانية .

الخامس : إن الجمل والحمار إذا سلكا طريقاً في الليلة الظلماء ففي المرة الثانية يقدر على سلوك ذلك الطريق من غير إرشاد مرشد ، أو تعليم معلم . حتى أن الناس إذا ضلوا في ذلك الطريق ، وقدموا الجمل وتبعوه ، يجدون الطريق المستقيم عند متابعته . وأيضاً : فإن الإنسان لا يمكنه الانتقال من بلد

---

(١) سقط (ل) .
(٢) من (طا ، ل) .
(٣) من (ل) .
(٤) أحوال (ل) .

إلى بلد ، إلا عند الاستدلال بالعلامات المخصوصة . إما الأرضية كالجبال والرياح ، أو السماوية كأحوال الشمس والقمر والكواكب . وأما القطا ، فإنه يطير في الهواء من بلد إلى بلد طيراناً سوياً من غير غلط ولا خطأ . وكذلك الكراكي ، تنتقل من طريق من أطراف العالم ، إلى طرف آخر ، لطلب الهواء الموافق من غير غلط ولا خطأ البتة . وهذا فعل يعجز عنه أفضل البشر ، وهذا النوع من الحيوان قادر عليه .

السادس : إن الدب إذا أراد أن يفترس الثور ، علم أنه لا يمكنه أن يقصده ظاهراً . فيقال : إنه يستلقي في ممر ذلك الثور ، فإذا قرب ذلك الثور ، جعل قرنيه فيما بين ذراعيه ، ولا يزال ينهش ما بين ذراعيه حتى يثخنه . وأيضاً : إنه يأخذ العصا ويضرب الإنسان ، حتى يتوهم أنه مات فيتركه . وأيضاً : يصعد الشجر أخف صعود ، ويأخذ الجوز بين كفيه ، ويضرب ما في أحد كفيه على ما في الكف الآخر ، ثم ينفخ فيه ، ويزيل القشور ويأكل اللب .

السابع : يقال : إن الثعلب إذا اجتمع البق الكثير ، والبعوض الكثير في جلده . أخذ بفيه قطعة من جلد حيوان ميت ، ثم إنه يضع يديه ورجليه في الماء ، ولا يزال يغوص فيه قليلاً قليلاً ، [فإذا أحس البق والبعوض بالماء أخذت تصعد إلى المواضع الخارجة من الثعلب من الماء ، ثم إن الثعلب لا يزال يغوص قليلاً قليلاً[1]] وتلك الحيوانات ترتفع قليلاً قليلاً . فإذا غاص كل بدنه في الماء وبقي رأسه خارج الماء ، تصاعدت كل تلك الحيوانات إلى رأسه ، ثم إنه يغوص برأسه في الماء قليلاً قليلاً ، فتنتقل تلك الحيوانات إلى الجلدة الميتة ، وتجتمع فيها . فإذا أحس الثعلب بانتقالها إلى تلك الجلدة ، رماها في الماء ، وخرج من الماء سليماً فارغاً عن تلك الحيوانات المؤذية . ولا شك أنها حيلة عجيبة في دفع تلك المؤذيات .

الثامن : يقال : إن من خواص الفرس[2] أن كل واحد منها يعرف

---

(١) من (ل ، طا) .
(٢) الخيل (م) .

صوت الفرس الذي قابله ، والكلاب تتعالج بالعشبة[1] المعروفة بها . والفهد إذا سقي الدواء ، المعروف بخانق الفهد ، طلب زبل الإنسان فأكله . والتماسيح تفتح أفواهها لطائر مخصوص يدخل في أفواهها ، ويتظف ما بين أسنانها ، وعلى رأس ذلك الطائر ، شيء كالشوك . فإذا هم التمساح بالتقام ذلك الطائر ، تأذى من ذلك الشوك ، فيفتح فاه ، فيخرج ذلك الطائر . والسلحفاة تتناول بعد أكل الحية صعتراً جبلياً ، ثم تعود . قد شوهد ذلك .

وحكى بعض الثقات المحبين للصيد : أنه شاهد الحباري تقاتل الأفعى وتنهزم عنها إلى بقلة تتناول منها ، ثم تعود . ولا تزال تفعل ذلك وكان ذلك الشخص قاعداً في كنّ غائر ـ كما يفعله الصيادون ـ وكانت البقلة قريبة من ذلك الموضع ، فلما اشتغلت الحباري بالأفاعي ، قلع الرجل تلك البقلة ، فعادت الحباري إلى منبتها ، وأخذت تدور حول منبتها دوراناً متتابعاً ، ثم سقطت ، وماتت . فعلم ذلك الرجل أنها كانت تتعالج بأكلها من لسعة الأفعى ، وتلك البقلة هي الخس البري .

وأما ابن عرس . فإنه يستظهر في قتال الحية بأكل السذاب . فإن النكهة السذابية مما تكرهها الأفعى . والكلاب إذا تدور بطونها أكلت سنبل الحنطة . وإذا جرحت اللقالق بعضها بعضاً ، عالجت تلك الجراحات بالصعتر الجبلي .

فتأمل من أين حصل لهذه الحيوانات هذا الطلب ، وهذا العلاج ؟

التاسع : إن القنافذ قد تحس بريح الشمال والجنوب قبل الهبوب[2] ، فتغير المدخل إلى أجحرتها .

يحكى أنه كان بالقسطنطينية : رجل قد جمع مالاً كثيراً ، بسبب أنه كان ينذر بالرياح قبل هبوبها ، وينتفع الناس بذلك الإنذار ، وكان السبب فيه : قنفذ في داره يفعل الفعل المذكور .

---

(1) بالعسة (ط) .
(2) يد (م) .

العاشر : إن الخطاف ، صناع حسن في إيجاد العش لنفسه من الطين ، وقطع الخشب ، فإذا أعوزه الطين ، ابتل وتمرغ في التراب ، لتحمل جناحاه قدراً من الطين ، وإذا أفرخ بالغ في تعهد الفراخ ، ويأخذ ذرقها بمنقاره ، ويرميه عن العش ، ثم يعلمها إلقاء الذرق بالتولية نحو طرف العش [وترابط أرجلها في العش بالشعور ما دامت صغاراً ، حتى لا يتحرك فتسقط من العش[1]] .

الحادي عشر : إذا قرب الصائد من مكان فراخ البجعة[2] ظهرت له البجعة ، وقربت منه ، تطمعه ، لأجل أن يتبعها ثم تذهب إلى جانب آخر سوى جانب فراخها .

الثاني عشر : ناقر الخشب . قل ما يجلس على الأرض ، بل يجلس على الشجر ، وينقر الموضع الذي يعلم أن فيه دوداً .

الثالث عشر : الغرانيق . تصعد في الجو جداً عند الطيران . فإن حصل ضباب أو سحاب يحجب بعضها عن بعض ، أحدثت عن أجنحتها حفيفاً مسموعاً ، ويصير ذلك الصوت سبباً لاجتماعها ، وعدم تفرقها ، وإذا نامت نامت على فرد رجل ، وقد اضطبعت الرؤوس ، إلا[3] القائد فإنه ينام مكشوف الرأس ، فيسرع انتباهه . وإذا أحس أحدها بآفة أو صوت ، صاح منبهاً الباقين .

الرابع عشر : النعامة . إذا اجتمع لها من بيضها عشرون أو ثلاثون . قسمتها إلى ثلاثة أثلاث ، فتدفن ثلثاً منها في التراب ، وثلثاً تتركه في الشمس ، وثلثاً تحتضنه . فإذا خرجت الفراريج ، كسرت ما كان في الشمس ، وسقت تلك الفراريج ما فيها من الرطوبات التي ذوبتها الشمس ، ورققتها ، فإذا قويت تلك الفراريج ، أخرجت الثلث الثالث الذي دفنته في الأرض [وثقبتها[4]]

---

(١) سقط (ط) .
(٢) القبجة (ل ، طا) .
(٣) إلى (ل) .
(٤) من (ل) .

وقد اجتمع فيه النمل والذباب والديدان والحشرات ، فتجعل تلك الأشياء طعمة لتلك الفراريج ، فإذا تم ذلك ، صارت تلك الفراريج ، قادرة على الرعي والطلب . ولا شك أن هذا الطريق حيلة عجيبة في تربية الأولاد .

ولنكتف من هذا النوع ، على هذا القدر الذي ذكرنا . فإن الاستقصاء فيه مذكور في كتاب « الحيوان »

وقد ظهر منها أن هذه الحيوانات قد تأتي بأفعال يعجز أكثر الأذكياء من الناس . ولو لم تكن عاقلة فاهمة ، وإلا لما صح منها شيء من ذلك . فهذا ما يتعلق بالعقل .

وأما النقل : فقد تمسكوا في إثبات قولهم بآيات :

الأولى : قوله تعالى حكاية عن سليمان ﴿يا أيها الناس : علمنا : منطق الطير ، وأوتينا من كل شيء . إن هذا لهو الفضل المبين(١)﴾ وسمعت بعض تلامذتي يقول : لا يبعد أن يكون [المراد من(٢)] تعلم منطق الطير : هو دعوة عطارد(٣) .

الثانية : قوله تعالى : ﴿ حتى إذا أتوا على وادي النمل . قالت نملة : يا أيها النمل : ادخلوا مساكنكم ﴾(٤) الآية .

الثالثة : قوله تعالى : ﴿ وتفقد الطير ، فقال : مالي لا أرى الهدهد ، أم كان من الغائبين ؟ لأعذبنه(٥) ﴾ وهذا التهديد لا يليق إلا مع العقلاء .

الرابعة : قوله تعالى حكاية عن الهدهد : ﴿ أحطت بما لم تحط به . وجئتك من سبأ بنبأ يقين ﴾(٦) .

---

(١) النمل ١٦ والتكملة من (ل ، طا) .
(٢) من (م ، ط) .
(٣) كان يجب على الأستاذ أن يراجع تلميذه ويوبخه . وحكى المؤلف في موضع آخر أن هذا الرأي سمعه من بعض الفلاسفة .
(٤) النمل ١٨ .
(٥) النمل ٢٠ ـ ٢١ .
(٦) النمل ٢٢ .

الخامسة : قوله تعالى : ﴿ يا جبال أوبي معه . والطير ﴾[1] .

السادسة : قوله تعالى : ﴿ والطير صافات . كلٌ قد علم صلاته وتسبيحه ﴾[2] [قيل : معناه : كل من الطير قد علم صلاته وتسبيحه[3]] .

قال بعضهم : كنت جالساً عند « أبي جعفر الباقر » فقال لي : أتدري ما تقول هذه العصافير عند طلوع الشمس ، وبعد طلوعها ؟ قلت : لا أدري . قال : فإنها تقدس ربها ، وتسأله قوت يومها .

وأقول[4] : رأيت في بعض الكتب : أن في بعض الأوقات ، اشتد القحط ، وعظم حر الصيف . والناس خرجوا للاستسقاء [فلما فلجوا[5]] قال : خرجت إلى بعض الجبال ، فرأيت ظبية جاءت إلى موضع ، كان في الماضي من الزمان مملوءاً من الماء . ولعل تلك الظبية كانت تشرب منه . فلما وصلت الظبية إليه ما وجدت فيه شيئاً من الماء ، وكان أثر العطش الشديد ظاهراً على تلك الظبية ، فوقفت وحركت رأسها إلى جانب السماء [مراراً[5]] فأطبق الغيم وجاء الغيث الكثير .

ثم إن أنصار هذا القول : قالوا : لما بينا بالدلائل : أن هذه الحيوانات تهتدي إلى الحيل اللطيفة ، فأي استبعاد في أن يقال : إنها تعرف أن لها رباً مدبراً وخالقاً ؟ .

فهذا تمام القول في دلائل هذه الطائفة .

واحتج المنكرون بكونها عاقلة عارفة[6] : بأن قالوا : لو كانت عاقلة ، لوجب أن تكون آثار العقل ظاهرة في حقها . لأن حصول العقل لها ، مع أنه لا

---

(١) سبأ ١٠ والآية سقطت من (ل ، طا) .
(٢) النور ٤١ .
(٣) من (طا ، ل) .
(٤) قال المصنف (م) .
(٥) من (طا ، ل) .
(٦) سقط من (ل) .

يمكنها الانتفاع البتة بذلك العقل : عبث . وهذا لا يليق بالفاعل الحكيم . وآثار العقل غير ظاهرة فيها ، لأنها لا تحترز عن الأفعال القبيحة ، ولا تميز بين ما ينفعها وبين ما يضرها . فوجب القطع بأنها غير عاقلة .

والمجيب أن يجيب فيقول : إن درجات العلوم والمعارف كثيرة ، واختلاف النفوس في ماهياتها : محتمل . فلعل خصوصية نفس كل واحد منها ، لا تقتضي إلا لنوع معين من العقل ، وإلا لقسم مخصوص من المعرفة . فإن كان المراد بالعقل جميع العلوم الحاصلة للإنسان ، فحق أنها ليست عاقلة . وإن كان المراد بالعقل معرفة نوع من هذه الأنواع . فظاهر أنها موصوفة بهذه المعرفة .

وبالجملة : فالحكم عليها بالثبوت والعدم : حكم على الغيب . ولا يعلم الغيب إلا الله تعالى .

وليكن ههنا آخر كلامنا في النفوس الحيوانية [والله أعلم[1]] .

---

(١) من (ل ، طا) .

المقالة الرابعة

في

البحث عن أحوال الأرواح
السفلية المسماة بالجن والشياطين

الفصل الأول
في
أن القول بالجن
والشياطين هل هو ممكن أم لا؟

البحث الأول[1] :

ذهب جمهور أرباب المللْ والنِّحل إلى أن فرق[2] العقلاء المكلفين أربعة : الملائكة ، والبشر ، والجن ، والشياطين . واختلفوا في أنه : هل الجن نوع والشياطين نوع آخر ؟ فقال قوم[3] : الأمر كذلك . وقال آخرون : الجن هم الأرواح الطاهرة الخيرة ، والشياطين هم الأرواح المؤذية الشريرة .

وأما المجوس : فلهم غلو شديد في هذا الباب ، إلا أنهم قالوا : العالم له إلهان : أحدهما : خيِّر كريم سخي رحيم . والثاني : شرير بخيل قاسي مؤذي . والإله الخيِّر له أعوان وجنود ، وهم الملائكة . والإله الشرير المؤذي له أعوان وجنود ، وهم الشياطين والأرواح الخبيثة . والإله الخير : له السماء ، وجنده في السماء ، والإله الشرير [في الأرض ، وجنده أيضاً في الأرض ، وهذا الذي يسمونه بالإله الشرير هو الذي يسميه المسلمون بإبليس . والمسلمون متى وقع في هذا العالم شر ، أو فتنة ، أو محنة . فإنهم ينسبونه إلى إبليس ،

---

(١) زيادة .
(٢) أكثر فرق (م) .
(٣) بعضهم (م) .

ويتضرعون إلى الله خوفاً منه . وبالغوا في هذا الغلو إلى [درجة[1]] أن أول كلمة يذكرونها ، هي قولهم : « أعوذ بالله من الشيطان الرجيم » فيستعيذون من شره . ثم يقولون من بعده : « بسم الله الرحمن الرحيم » وهذه درجة عظيمة موهمة للمقابلة .

إذا عرفت هذا [فنقول[2]] قد اتفق أرباب الملل والنحل على وجود روح قوي من الأرواح المؤذية الخبيثة [الداعية إلى[3]] الشرور . والاختلاف ليس إلا في الأسماء والألقاب .

وأما الثنوية : فهم أيضاً مفرطون في هذا الاعتقاد . لأنهم يقولون : إله العالم هو النور والظلمة . وفي عالم الأنوار موجود هو النور المطلق ، وهو الإله الخير الرحيم ، وأنوار أخرى مختلفة بالعظم والصغر ، والقوة والضعف ، وهم الملائكة ، وهم أعوان النور الأعظم . وفي عالم الظلمات موجود ، هو الظلمة التامة الكاملة . وهو الإله المؤذي الشرير . وأرواح أخرى مختلفة بالعظم والصغر ، والقوة والضعف ، وهم الشياطين . وهم أعوان الظلام الأعظم . وهذا بعينه مذهب المشبهة من هذه الأمة .

فهذا تفصيل مذاهب أرباب الملل والنّحل في هذا الباب .

وأما الفلاسفة : فالمتأخرون منهم اتفقوا على إنكاره .

وأما المتقدمون : فلا أعرف مذهبهم في هذا الباب . إلا أني رأيت في كتاب « الأهوية والبلدان » لـ « بقراط » أنه ذكر فيه : أن المياه الواقفة تورث من العلل والأمراض كذا وكذا . ومن جملتها : الصرع . ثم قال : « لا أريد به الصرع الذي يعالجه أصحاب الهياكل ، بل الصرع الذي يعالجه الأطباء » وهذا تصريح بأن الصرع قد يكون روحانياً وقد يكون جسمانياً .

---

(١) سقط (م) .

(٢) زيادة .

(٣) سقط (م) .

والبحث الثاني :

إن القائلين بإثبات الجن والشياطين . يحتمل أن يذكروا فيه وجهين[1] :

الأول : أن يقال : الجن أجسام هوائية ، تقدر على أن تتشكل بأشكال مختلفة ، وتقدر على أن تتولج في بواطن الحيوانات ، وتجري في منافذها الضيقة . ولا بعد فيه . فإن الهواء المستنشق يصل في الهواء[2] إلى أعماق الأعضاء . فكيف يبعد مثله من حيوان هوائي الذات .

والثاني : أن يقال : إنها نفوس مجردة ، ليست أجساماً ،ولا حالة في الأجسام . وعلى هذا التقدير فههنا احتمالات .

الأول : أن يقال : إنها عالمة قادرة سامعة مبصرة ، من غير أن يكون لها حاجة في حصول هذه الصفات إلى آلات جسمانية . وتلك النفوس بنوعياتها[3] مخالفة للنفوس البشرية .

والثاني : أن يقال : إنها تحتاج في كونها عالمة ، فاعلة إلى آلات جسمانية . إلا أن تلك الآلات جزء مخصوص من الهواء أو جزء[4] معين من كرة الأثير . وتبدد أجزاء تلك الأجسام وتحللها [لا[5]] يوجب موت تلك الأرواح . كما أن النفوس الإنسانية إنما تسمع وتبصر وتتفكر وتتخيل بواسطة أجسام لطيفة روحانية ، تتولد في القلب أو في الدماغ . ثم إن تلك الأجزاء تبدأ في التحلل والتفرق . ولم يلزم منه الطعن في كون الإنسان باقياً ، فكذا ههنا .

الثالث : أن يقال : إن النفوس الناطقة التي فارقت أبدانها[6] وبقيت دهراً داهراً ، وزماناً طويلاً في إشراق المعارف القدسية . لا شك أنها قويت

---

(١) رجوعاً [الأصل] .
(٢) الحال (م) .
(٣) بعينها (م) بنوعها (ط) .
(٤) وجزء (ل) .
(٥) من (ل) .
(٦) أجسامها (م) .

[وكملت . فإذا اتفق حدوث بدن قريب الشبه من أبدان تلك النفوس المفارقة(1)] وتعلقت نفس بهذا البدن . كاملة المشابهة [في جوهرها(2)] بتلك النفوس المفارقة ، لم يبعد أن يحصل لتلك النفوس نوع من أنواع التعلق بهذا البدن ، وبهذه النفس . وهذا أيضاً محتمل .

والبحث الثالث من المباحث المتعلقة بهذا الباب :

أن هذه الأرواح المسماة بالجن والشياطين ، يجب أن تكون من [نتاج(3)] الأرواح الفلكية ، ومن آثارها وشعبها . فالأرواح المتولدة المتشعبة من جوهر نفس « زحل » و « المريخ » هي المسماة بالنفوس الشريرة المؤذية . وأما الأرواح الخيرة السعيدة الطاهرة النقية ، فهي الأرواح المتولدة من أرواح السعديين . وعلى هذا الباب فقس .

وأما أرباب الملل والنحل فقانون قولهم يقتضي أن الروح الأعظم الشرير ، موجود برأسه ، ولا تعلق له بالأرواح الفلكية . والجن والشياطين شعبه ونتاجه وأولاده وأنصاره .

واحتج القائلون بإنكار الجن والشياطين من وجوه :

الحجة الأولى : إنها لو كانت موجودة ، لكانت إما أن تكون من الأجسام الكثيفة ، أو من الأجسام اللطيفة . والقسمان باطلان ، فبطل القول بوجودها . أما بيان أنه يمتنع كونها من الأجسام الكثيفة ، فلأنها لو كانت كذلك ، لوجب في كل من كان سليم الحس ، أن يبصرها . إذ لو جوزنا حضور مثل هذه [الموجودات ، مع(4)] أنا لا نراها، لم يمتنع أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة ، وشموس مشرقة ، ورعود قاصفة ، ورياح عاصفة ، مع أنا لا نحس بشيء منها . وذلك يوجب القول بالسفسطة .

---

(1) سقط (ط) .
(2) سقط (ط) ، (م) .
(3) نتائج (م) والكلمة ساقطة في البواقي .
(4) سقط (ل) .

وأما بيان أنه يمتنع كونها من الأجسام اللطيفة . فذلك لأنها لو كانت كذلك ، لتفرقت وتمزقت عند هبوب الرياح القوية العاصفة ، فكان يجب أن تموت بأسرع الأسباب ، وأقل الموجبات . وأيضاً : فالأجسام اللطيفة لا تكون قادرة على الأفعال الشاقة . والناس يصفونها بالقدرة على الأعمال الشاقة . ولما ثبت فساد القسمين ، ظهر أن القول بإثبات الجن والشياطين : باطل .

الحجة الثانية : إنا نرى المسلمين مطبقين على لعن الشياطين ، وإساءة القول فيهم ، ولو كانوا موجودين لتأذوا منهم . فإذا كانوا قادرين على الإضرار ، وجب أن يكون وقوع أهل الخير والدين في الضرر من جانبهم ، أكثر وأعظم من وقوع أهل الفساد فيه ، وحيث لم يظهر من هذا الباب أثر ولا خبر ، علمنا : أنه لا أصل لهذا الحديث .

الحجة الثالثة : إن أرباب الملل والنحل أطبقوا على تصديق الأنبياء عليهم السلام في دعواهم : أنهم مبعوثون إلى الخلق من قبل الله تعالى . والقول بالجن يوجب فساد دعواهم . لأنا لا نعرف الجن . وإذا كنا لا نعرفهم ، لم نعرف مقادير علومهم ، ولا مقادير قواهم وقدرهم . وعلى هذا التقدير ، فلا نوع من أنواع المعجزات ، إلا ويحتمل أن يكون ذلك النوع ، من هؤلاء الجن والشياطين . وحينئذ لا يبقى دليل على صحة قولهم في ادعاء الرسالة . فثبت : أن الإقرار بالجن والشياطين ، يوجب الطعن في النبوة .

فإن قالوا : هذا كلام ضعيف في دفع ذلك الإشكال القوي ، إذ لا يمتنع ممن يريد الإغواء والإضلال : أن يتحمل ذلك القدر من الطعن واللعن في تحصيل مراده .

الحجة الرابعة[1] : إنا نرى أرباب العزائم والتنجيمات واقعين في الفقر والجوع والعري ، والذلة والمسكنة. ولو كان لهذا الحديث أصل ، لكان الظاهر من حال أولئك الجن أن يخصوا أنصارهم وأحباءهم - وهم هؤلاء المعزّمون -

---

(١) الحجة الأولى : إنها لو كانت موجودة لكانت . إنا نرى . . الخ (م) .

بنوع من النعمة والكرامة . ولما لم نر شيئاً من ذلك ، علمنا : أنه لا أصل لهذا الحديث .

وبالجملة : فالاستقراء يدل على أنه لا يتفاوت الحال البتة . لا بسبب الغلو في عداوتهم ، ولا بسبب الغلو في صداقتهم . وذلك يدل على أنه خيال محض .

الحجة الخامسة : إن هؤلاء الجن إن كانوا غير موصوفين بشيء من العقل البتة . فلا فائدة في التقرب إليهم ، وفي طلب الاتصال بهم . لأن المجنون المعتوه لا اعتماد على صداقته ولا على عداوته . وإن كانوا موصوفين بالعقل والفهم والإدراك ، وجب أن يكونوا باحثين عن مسائل الإلهيات والطبيعيات ، متفكرين في الدلائل [والشبهات[1]] وإذا كان الأمر كذلك ، وجب أن [يكون[2]] ميلهم إلى المخالطة [بالعقلاء الأذكياء من البشر أكثر من ميلهم إلى المخالطة[3]] بالجهال والأغمار . لكننا لا نرى أحداً من العقلاء المحققين المحققين يدعي ظهور الجن له البتة . وإنما يدعي هذه الواقعة : المجانين والأغمار من الناس [وذلك يدل على أن مدار هذا الباب ، إما على ترويج الأكاذيب على الأغمار ، وإما على الخلل والحيل في الخيالات والأفكار[4]] .

فهذا مجموع ما يمكن أن يقال في إنكار الجن والشياطين .

والجواب عن الحجة الأولى : أن يقال : إن قولكم : « لو كانت الجن والشياطين موجودة لكانت [إما أن تكون جسماً كثيفاً أو جسماً لطيفاً : مفرع على أنه لو كان موجوداً لكان[5] جسماً . فلم قلتم : إن الأمر كذلك ؟ ولم لا يجوز أن يكون جوهراً مجرداً قائماً بذاته ، وليس بجسم ولا حال في جسم ؟ فإنكم ما لم تقيموا الدلالة على فساد هذا القسم ، لم يتم كلامكم .

---

(١) فضائل (طا ، ل) .
(٢) أن لا يكون (م) .
(٣) من (ط ، ل) .
(٤) من (طا ، ل) .
(٥) سقط (طا ، ل) .

السؤال الثاني : سلمنا أنـه جسم . فلم لا يجوز أن يكـون جسـماً كثيفـاً ؟ قوله : « لو كان كذلك ، لـوجب أن يراه كـل أحد ممن لـه حس سليم » قلنا : هذه المسألة قوية ، سبق الاستقصاء فيها في كتاب « الحس والمحسوس » .

السؤال الثالث : سلمنا أنه جسم . فلم لا يجوز أن يكون جسماً لـطيفاً ؟ قوله : « لو كان كذلك ، لتمزق وتفرق عند هبوب الرياح الشديدة » .

قلنا : ههنا احتمالات :

أحدها : لم لا يجوز أن يقال : إنها لطيفة . بمعنى أنها شفـافة غـير ملونة ؟ فـلا جـرم لا تجب رؤ يتهـا عنـد الحضـور ، إلا أنها صلبـة في ذواتهـا قـويــة في تركيبها ، فلا جرم تبقى مصونة عن التفرق والتمزق .

وثانيها : إن الإنسان . إما أن يكون عبارة عن النفس ، أو عن الجسم . فإن كان الأول فجوزوا مثله في الجن وسقطت هـذه الشبهة . وإن كـان الثاني ، فحينئذ يجب أن يقال : إنه جسم محفوظ باق من أول العمر إلى آخره ، في داخل هذا البدن المتفرق المتحلل . وبالطريق الذي عقلتم ذلك ، فاعقلوا مثله في بقاء الجن والشياطين مدة طويلة ، مع كونها كثيفة .

وثالثها : أليس أن من المتكلمـين من قال : « الإنسـان جزء لا يتجـزأ في القلب، وأما سائر أجزاء البدن ، فهي كالآلات » وعلى تقدير أن يكون الإنسـان جسماً ، فهـذا القـول أقـوى الأقـوال . فلم لا يجـوز أن يكـون الحـال في الجن [والشياطين[1]] كذلك ؟ .

وأما الجواب عن الشبهة الثانية : فهو أن مراتب القدر مختلفة ، فلا يبعـد أن يقال : إنهم وإن قدروا على الأفعال الشاقة ، إلا أنه لا قدرة لها على التصرف في أبدان البشر ، إلا بشرط خاص . وعنـد فقدان ذلـك الشرط لا تحصـل تلك القدرة .

الجواب عن الشبهة الثالثة : إن ما ذكرتموه معارض بوجه آخـر . وهو أن

---

(١) سقط (طا) ، (ل) .

الأنبياء عليهم السلام ، أطبقوا على إثبات الجن والشياطين . فالطعن في عدمهم[1] يوجب الطعن في نبوءة الأنبياء .

فإن قالوا : إذا كان القول بوجودهم ، يوجب الطعن في نبوتهم ، فالقول بعدمهم يوجب الطعن أيضاً . فهذا الطعن لازم على كلا التقديرين . **فنقول** : لنا في إثبات النبوءة طريق عجيب نذكره في باب النبوات ، ولا يتوجه عليه شيء مما ذكرتموه .

وأما الجواب عن الشبهة الرابعة والخامسة : فإنها من باب الإقناعيات الضعيفة . وكل من له عقل سليم ، أمكنه التقصي عنها .

---

(١) وجودهم (م) .

الفصل الثاني

في

الطرق الدالة على إثبات الجن والشياطين

اعلم : أنا بينا : أنه لم يوجد دليل يدل على نفيهم[1] وفساد القول بهم . وظاهر أيضاً : أنه لم يوجد دليل عقلي يوجب الجزم بوجودهم . فيبقى الكلام فيهم في حيز التوقف . إلا أنا رأينا الأنبياء ـ عليهم السلام ـ مطبقين على إثباتهم ، وعلى القول بوجودهم ـ وذلك حجة قوية من المقدمات المقبولة ـ ورأينا المعزمين مطبقين متفقين على وجودهم ، حتى وضعوا لكل رئيس من رؤسائهم: عزيمة معينة . وزعموا : أنهم ينتفعون بهم ، ويجدون منهم آثاراً صالحة . ورأينا أكثر الزهاد وأرباب المجاهدات والمكاشفات ، يزعمون : أنهم شاهدوا الجن ، وتكلموا معهم . فإن اتفق لإنسان أن يعتبر هذه الأحوال ، ويشاهد شيئاً منها ، فذاك هو البغية الأسنى ، والمقصد الأقصى .

ومن الناس من يحتج عليهم بوجوه أخرى :

الحجة الأولى : إن الإنسان إذا ألف الخلوة والوحدة ، واشتغل بالتصفية والرياضة ، وجد في نفسه ، كأن مناجياً يناجيه بكلمات مرتبة منظومة معلومة ، ورأى أشخاصاً موصوفة بصور مخصوصة وصفات مخصوصة . فنقول : هذه الكلمات وهذه الأشخاص . إما أن تكون عدماً محضاً ونفياً صرفاً ، وإما أن

---

(١) نفيها (م) .

تكون أموراً موجودة في الذهن والخيال ، وإما أن تكون أشياء موجودة في الأعيان كائنة في الجود . والقسمان الأولان باطلان ، فيبقى الثالث . وذلك هو الجن والشياطين . تناجيه وتناديه في سره وفي قلبه وباطنه .

وإنما قلنا : إن القول بأن تلك الكلمات الواردة في الخواطر ، وأن تلك الصور المشاهدة في الباطن ، يمتنع أن تكون عدماً محضاً ونفياً صرفاً . وذلك لأنا نسمع تلك الحروف من القلب والباطن ، ونفهم معانيها ، ونميز بينها وبين غيرها . فلو[1] جاز القول بأنها مع اتصافها بهذه الصفات المعينة والخواص المعينة عدم محض ، ونفي صرف . لم يمتنع أيضاً في كون هذه الصور المخصوصة[2] بهذه الحواس[3] كونها عدماً محضاً ونفياً صرفاً . وكل ذلك باطل محال .

وأما القسم الثاني : وهو أنها موجودات في الأذهان ، لا في الأعيان . فهذا باطل قطعاً . ويدل عليه وجهان[4] :

الأول : إنا لو جوزنا أن تكون هذه الألفاظ المترتبة المتعاقبة ، وأن تكون هذه الصور المخصوصة المتميزة عما يغايرها ، بألوانها وأشكالها : موجودات في الأذهان لا في الأعيان ، فلنجز في هذه الصور [المحسوسة[5]] : كونها كذلك . ويلزم منه السفسطة .

والثاني : إن محل هذه الصور . إما أن يكون جسماً مخصوصاً كدماغ أو قلب ، وإما أن يكون جوهراً مجرداً . والأول باطل . [لأن الصور العظيمة يمتنع انطباعها في المحل الصغير . والثاني أيضاً[6] باطل] . لأن الجوهر المجرد لا يحصل فيه جوانب مختلفة ، ولا أجزاء متباينة . وإذا كان كذلك ، كانت الصورة

---

(١) فلو كانت عدماً محضاً مع اتفاقها بهذه . . . إلخ (م) .
(٢) المحسوسة (م) .
(٣) الحواس (س) الخواص (ل) .
(٤) وجوه [الأصل] .
(٥) من (ل) .
(٦) سقط (طا ، ل) .

المتطبعة فيه ، يمتنع أن يحصل فيها الجوانب المختلفة ، والأجزاء المتباينة بحسب الأحياز والجهات . وإذا كان كذلك ، كانت الصورة الحالة في الجوهر المجرد يمتنع أن يكون لها شكل ، وجوانب متميزة . بحسب الجهات . وإذا كان الأمر كذلك ، فكل ما كان موصوفاً بهذه الصفات ، يمتنع حلوله في الجوهر المجرد . فثبت بهذا البيان الذي لخصناه : أن هذه الألفاظ الذهنية ، وهذه الصور المتخيلة ، إما أن تكون عدماً محضاً ، ونفياً صرفاً . وإما أن تكون موجودات [إلا أنه لا وجود لها إلا في الأذهان . وإما أن تكون موجودات[1]] في الأعيان ، وثبت بطلان القسمين الأولين . فبقي القسم الثالث . وهو أنها أشخاص موجودة في الأعيان ، وأنها تتراءى للناس وتخاطبهم . ثم ههنا دقيقة أخرى : وهي أنه كلما كان اشتغال الإنسان بالمحسوسات[2] أكثر ، كانت تلك الخيالات أضعف . وكلما كان انقطاعه عن المحسوسات أكثر ، كان بقاؤه في الفكر والخلوة أكثر ، فكان ظهور هذه الأحوال أكثر . فهذا يقوي في العقل وفي الخواطر : أنه لا يزال يتزايد ذلك الظهور ، ويقوى ذلك التجلي ، حتى ينتهي إلى الانكشاف التام لتلك الأشخاص الروحانية . وهذا كلام قوي في هذا الباب .

الحجة الثانية : إن هذه الوساوس التي تخطر بالبال والكلمات التي تقع في القلوب ، لا بد لها من فاعل . وفاعلها . إما ذلك الإنسان ، وإما غيره . والأول باطل . لأن ذلك الإنسان قد يكون في غاية النفرة والكراهية لتلك الخواطر حتى إنه قد يحتال بالحيل الكثيرة في أن يدفعها عن نفسه فلا يقدر عليها البتة . وإذا كان كذلك ، امتنع أن يكون فاعلها هو هذا الإنسان ، فوجب أن يكون المتكلم بتلك الخواطر ، والناطق بها : فاعل آخر غير الإنسان ، وأن ذلك الفاعل يقدر على إيصال نطقه إلى باطن الإنسان . ولا نعني بالجن إلا هذا الفاعل .

---

(١) من (س ، ل) .

(٢) كلما كان اشتغال الناس بالمحسوسات أقل ، وكان بقاؤهم في الفكر وفي الخلوة أكثر ، كان ظهور . . . الخ (ل ، س) .

قالت الفلاسفة : « لم لا يجوز أن يكون فاعل تلك الكلمات ، وتلك الألفاظ : هو القوة المفكرة ، المتنقلة من صفة إلى صفة ، ومن حالة إلى حالة ؟ ونقول : هذا الكلام طال عهد الإنسان بسماعه ولهذا السبب تمكن في قلوبهم » .

وهو باطل قطعاً ويدل عليه وجهان :

الأول : إنا بينا في المقالات المتقدمة : أن الموصوف بجميع أنواع الإدراكات [والمتصرف[1]] بجميع أنواع التصرفات [في هذا البدن يجب أن يكون شيئاً[2]] واحداً . وهو الإنسان . وإذا كان كذلك ، امتنع أن يقال : الفكر عمل شيئاً آخر سوى الإنسان . لأنا قد دللنا على أن الإنسان لم يفعل هذه الألفاظ ، لأنه لا يريدها . بل يكرهها . فبطل هذا الكلام .

الثاني : إن هذا الذي سميتموه بالقوة المفكرة . إما أن يكون هو الإنسان ، وإما أن يكون صفة من صفاته وحالة من أحواله ، وإما أن يكون فاعلاً مستقلاً بنفسه ، قد تقدم على الأفعال باختيار نفسه . والأول باطل . لأنا بينا أن الإنسان لا يريد هذه الحالة . والثاني باطل . لأن الصفة القائمة بذات الإنسان ، لا يمكنها أن تقدم على فعل ، على خلاف إرادة الإنسان . ولما بطل هذان القسمان ، ثبت أن الفاعل لتلك الكلمات فاعلاً آخر غير الإنسان ، وغير مجموع صفاته . فنقول : ذلك الفاعل لا يمكنه أن يأتي بتلك الكلمات ، إلا إذا كان عالماً قادراً . لأنه إن لم يكن عالماً بأحوال تلك الكلمات ، يمتنع منه القصد إلى تكوينها . لأن القصد إلى ما يكون معلوماً محال . فذلك الفاعل عالم بحقائق الأشياء ، وقادر على تكوين تلك الكلمات . وهو شيء مغاير لذات الإنسان ، ولمجموع صفاته . فذلك الشيء إما أن يكون عرضاً حالاً في جسم ، وإما أن يكون جوهراً قائماً بذاته . والأول باطل . لأن العلم الضروري حاصل بأن العرض القائم بالغير ، لا يكون حياً عالماً قادراً فاعلاً للأفعال الشاقة . ولما بطل

---

(١) سقط (م) ، (ط) .
(٢) سقط (م) ، (ط) .

هـذا ، ثبت أنه ذات قـائمة بـالنفس ، عالمـة ، قادرة عـلى الإتيان بـأفعال عـلى خـلاف إرادة الإنسـان ، وقـادرة عـلى إيصـال تلك الكلمـات إلى بـاطن قلب الإنسان . ولا نريد بالجن والشياطين إلا هـذا. فنحن سميناه بهذا الاسم ،وأنتم سميتموه بالقوة المفكرة . فـالنزاع ليس إلا في اللفظ . وأمـا المعنى فمتفق عليه . فهذا تمام الكلام في هذا الباب .

الحجـة الثـالثـة : إن أصحـاب التجـارب قـد جـربـوا عمـل الترآي[1] والصبيان يشاهدون حضور صور مخصوصة . والرجل يأمـر الصبي ، حتى يسأل تلك الصور عن أمور مخفية ، وأحوال مكتونة . ثم إن ذلك الصبي يقول : إنهم قالوا : كذا وكذا . فإذا جرب ، وجد الأمر عـلى وفق تلك الإنذارات . وذلـك يدل على ما قلناه [والله أعلم[2]] .

---

(١) قد جربوا أعمالاً ، والصبيان . . . الخ (م) .
(٢) سقط (م) .

الفصل الثالث
في
البحث عن حقيقة الإلهام والوسوسة واستقصاء القول فيهما

اعلم : أن الأفعال الإنسانية لها مباديء ثلاثة ، مرتبة بعضها على بعض . فأعلاها وأبعدها عن وقوع الفعل : العلم والإدراك . وذلك لأنه ما لم يقع في قلبه : أن الفعل الفلاني راجح [النفع ، أو خالص النفع ، فإنه لا يفعله . وما لم يقع في قلبه أن الفعل الفلاني راجح الضرر[1]] أو خالص الضرر أو معادل الضرر ، فإنه لا يتركه . وقد بالغنا في تقرير هذه القاعدة في باب « الدواعي والصوارف » من هذا الكتاب . ولأجل أن الإنسان لا يفعل فعلاً ، إلا لطلب الخير ، سمي هذا الفاعل فاعلاً مختاراً . والمرتبة الثانية ـ وهي المرتبة المتوسطة ـ أنه إذا حصل اعتقاد النفع الخالص أو الراجح ، ترتب عليه على سبيل اللزوم : حصول ميل قوي متأكد [في الفعل . وإذا حصل اعتقاد الضرر الخالص أو الراجح ترتب عليه على سبيل اللزوم حصول ميل قوي متأكد في الترك[2]] .

والمرتبة الثالثة ـ وهي المرتبة الأخيرة القريبة المتصلة بالفعل ـ أن الأعضاء إذا كانت سليمة قوية على الفعل والترك . فإذا انضم ذلك الميل المتعين إلى تلك القدرة القائمة بالعضو ، صار مجموع ذلك الميل وتلك القدرة : مؤثراً في حصول الفعل وهذا كلام ملخص معلوم قد سبق تقريره في باب الدواعي والصوارف » .

---

(١) من (طا ، ل) .
(٢) العبارة من (طا ، ل) .

وإذا ثبت هذا ، فنقول : وسوسة الشياطين وإلهام الملك . إما أن يقعا في المرتبة الأخيرة ، أو في المرتبة المتوسطة ، أو في المرتبة الأولى . لا جائز وقوعهما في المرتبة الأخيرة ، لأن تأثير مجموع القدرة مع الميل في الفعل : أمر ضروري لازم . والواجب لذاته ، يمتنع أن يكون لغيره فيه أثر . ولا جائز أيضاً أن يحصل للإلهام والوسوسة أثر في المرتبة المتوسطة . لأن تأثير اعتقاد أنه مشتمل على النفع الخالص أو الراجح في وجود إرادة الفعل : تأثير ذاتي ضروري [وكذلك تأثير اعتقاد أنه مشتمل على الضرر الخالص أو الراجح في وجود كراهية الفعل تأثير ضروري[1]] والأشياء الضرورية ، يمتنع أن يكون لغيرها فيها أثر . ولما بطل هذان القسمان ، تعين أن يكون تأثير الوسوسة والإلهام في المرتبة الأولى فقط مثل : أنه كان ناسياً [لما في المعصية الفلانية من اللذة والطيب والراحة ، فالشيطان يذكره بهذه الحالة . أو كان ناسياً لما[2]] في الطاعة الفلانية من البهجة والسعادة والآثار التامة الكاملة ، فالملك يذكره ذلك .

ولما تلخص هذا البحث الشريف العالي ، ظهر بهذا صدق ما ورد في الكتاب الإلهي . حيث أخبر عن الشيطان أنه قال : « وما كان لي عليكم من سلطان ، إلا أن دعوتكم ، فاستجبتم لي ، فلا تلوموني ولوموا أنفسكم[3] » وهذا بحث شريف في غاية الجلالة . ولما شرفنا الله بفضله ورحمته بالإرشاد إلى هذه الأسرار الروحانية . فلنفرع عليها ما يليق بها من التفاريع :

الفرع الأول : إن الشيطان لا يقوى على إلقاء الوسوسة ، إلا بإعانة من القوى المزاجية ، والقوى النفسانية . وذلك لأنا قد بينا : أن الناس مختلفون في الميل إلى بعض الأشياء ، والنفرة عن بعض الأشياء . فالذي يريده هذا ، يبغضه ذاك ، وبالعكس . وأقسام هذه الاختلافات بحسب الرغبة في المال والجاه ، وبحسب أقسام المطعومات والمشروبات والمنكوحات . والتفرجات : مختلفة غير مضبوطة . فإذا أراد الشيطان حمله على فعل من الأفعال القبيحة ،

---

(١) من (طا ، ل) .
(٢) من (طا ، ل) .
(٣) إبراهيم ٢٢ .

ذكره ما فيه من اللذات والراحات بما يميل طبعه إليه . وإذا أراد الملك منعه عنه ذكره ما فيه من المكروهات التي ينفر طبعه عنها .

والفرع الثاني : وهو أن أصحاب المكاشفات اضطربوا في ذكر الفرق المضبوط بين الخواطر الشيطانية ، وبين الخواطر الرحمانية[1] ، وطالت كلماتهم فيه . وأنا أقول : إنا قد بينا : أن السعادات العقلية المتعلقة بعالم المفارقات ، أكمل وأفضل من السعادات المتعلقة بعالم الجسمانيات . فكل ما دعاك إلى شيء من الروحانيات ، فهو الداعية الرحمانية ، وكل ما دعاك إلى شيء من لذات هذا العالم وخيراته ، فهو الداعية الشيطانية . إلا أن ههنا مغلطة يجب التنبه لها . فإنه ربما ظن في الفعل في أول الأمر أنه من الداعية الرحمانية ، ولا يكون كذلك ، بل يكون من الداعية الشيطانية . وربما كان بالضد منه . ومثاله : أن من واظب على العلوم الحقيقية والزهد الخالص في الدنيا ، فهذا قد يظن به أنه داعية رحمانية ، لكن قد لا يكون الأمر كذلك ، وذلك إذا كان مقصوده من ذلك العلم المباهاة على الأقران ، وطلب الرئاسة في عالم الجسمانيات ، ومن واظب على ترك الالتفات إلى الأمور المعتبرة في العرف والعادة ، فهذا قد يظن به أنه داعية شيطانية . لكن قد لا يكون كذلك . إذا كان مقصوده منه : قطع النفس عن الالتفات إلى هذه الدنيا وطيباتها .

فيجب في كل فعل في القلب ميل إليه [أن ينظر فيه[2]] فإن كان المقصود الأخير منه : التوجه إلى عالم الغيب فهو الداعية الرحمانية ، وإن كان المقصود منه رعاية مصلحة من مصالح هذا العالم الجسماني ، فهو الداعية الشيطانية . وهذه أبحاث عميقة ، ينتفع بها في الدين[3] والدنيا . ونسأل الله [التوفيق[4]] والخير والرحمة والكرم والنعمة .

---

(١) الروحانية (م) .
(٢) زيادة .
(٣) الدنيا والآخرة (ل ، طا) .
(٤) من (ل) .

المقالة الخامسة

في

تفاصيل الكلام في الأرواح العالية الفلكية

الفصل الأول
في
اقامة الدلالة على أن
الأفلاك والكواكب: أحياء ناطقة

اعلم : أن أهل الظاهر إذا سمعوا هذا الكلام استبعدوه . وهذا الاستبعاد مستبعد منهم جداً . وذلك لأنهم يروون خبراً[1] عن رسول الله ﷺ ، أنه قال : « إن الشمس عند الغروب ، يذهب بها ، إلى ما تحت العرش ، وعند الطلوع تسجد لله تعالى سجدة ، ثم تطلع » ومعلوم أن السجود لا يصح منها إلا إذا كانت عارفة بربها . وذلك يقتضي إثبات الحياة والقدرة والعلم ، فوجب بمقتضى هذا الخبر : كون الشمس حيواناً مطيعاً لله عز وجل . وسنذكر في فصل مفرد : أن الآيات الكثيرة من القرآن تدل على أن الأمر كذلك . إذا عرفت هذا فنقول : اختلف أهل البحث والنظر فيه :

أما الفلاسفة : فقد أطبقوا على أن الأفلاك والكواكب : أحياء عاقلة .

---

(١) إن هذا الخبر تصوير لحالة خضوعها لله تعالى . ولا يدل على أن الأفلاك والكواكب : أحياء ناطقة . وإنما يدل على ما يدل عليه قوله تعالى : ﴿ فقال لها وللأرض : ائتيا ـ طوعاً أو كرهاً ـ قالتا : أتينا طائعين ﴾ [فصلت ١١] وقول الله تعالى لهما فيه وجهان . أحدهما : أنه قول تكلم به . والثاني : أنها قدرة منه ظهرت لهما ، فقامت القدرة مقام الكلام في بلوغ المراد « وقالتا : أتينا طائعين » فيه أيضاً وجهان . أحدهما : أنه ظهور الطاعة منهما حيث انقادا وأجابا ، فقام مقام قولهما . والثاني : بل خلق الله فيهما الكلام ، فتكلمتا كما أراد تعالى [انظر تفسير القرطبي] والصحيح : أن نقول : ليست الأفلاك والكواكب أحياء ناطقة ، لتنتفي شبه العابدين للقمر والكواكب . فإنهم يدعون أن للقمر والكواكب حياة كحياة البشر ، وإذا كانت الآيات تحتمل أكثر من معنى ، فالمعنى المناسب لعظمة الله أحق بالقبول من غيره .

وأما أهل الكلام . فبالغوا في إنكاره .

والذي يدل على أن الأفلاك والكواكب أحياء عاقلة : وجوه . بعضها برهانية ، وبعضها إقناعية وقد ذكرنا مراراً : أن هذه المطالب العالية الشريفة الرفيعة ، يجب أن يبالغ الإنسان في معرفتها بأي طريق كان ، سواء كان برهانياً أو إقناعياً .

الحجة الأولى : وهي الحجة الفلسفية القديمة ـ قالوا : ثبت إما بالحس وإما بالبرهان : أن الأفلاك والكواكب متحركة بالاستدارة ، وكل متحرك فحركته إما أن تكون طبيعية أو قسرية أو إرادية . والأولان باطلان ، فتعين الثالث . وذلك يقتضي كون الأفلاك أحياء . أما بيان الحصر : فهو أنه قد ثبت في باب خواص الواجب والممكن : أن كل جسم يصدر عنه أثر مخصوص ، لا بالقسر ولا بالعرض ، فإنه يجب أن يكون ذلك لقوة موجودة فيه ، تناسب ذلك الأثر . إذ لو لم يكن ذلك ، لكان حال ذلك الجسم بالنسبة إلى ذلك الأثر كحال سائر الأجسام بالنسبة إليه ، وكان ذلك التخصيص رجحاناً لأحد طرفي الممكن المتساويين على الآخر ، لا لمرجح . وهو محال . فنقول : ذلك الأثر ، إذا لم يكن بالقسر ، فلا بد وأن يكون لقوة موجودة فيه . وتلك القوة إما أن يكون لها شعور بما صدر عنها ، وهي القوة الحيوانية الإرادية ، أو لا يكون لها شعور بذلك الأثر ، وهي القوة الطبيعية المحضة . وأما إذا صدر عنه ذلك الأثر بالقسر ، فهو الذي يكون بالقسر . فقد ثبت : أن كل جسم يختص بأثر ، فذلك الأثر إما أن يكون طبيعياً أو قسرياً أو إرادياً . وذلك يدل على صحة الحصر المذكور . وإنما قلنا : إنه يمتنع أن تكون حركة الفلك طبيعية ، لأن الحركة تقتضي إزالة حالة حاصلة . فتلك الحالة ، إما أن تكون طبيعية أو لا تكون ، فإن كانت طبيعية مع أنا فرضنا أن الطبيعية تقتضي إزالتها ، فحينئذ يلزم أن يكون وجود تلك الحالة [طبيعياً[1]] وأن يكون زوالها طبيعياً ، وذلك

---

(١) سقط (ل) .

يوجب الجمع بين النقيضين . وهو محال . فثبت : أن الطبيعية[1] لا توجب الحركة ، إلا عند حصول حالة منافرة للطبيعة . فلا جرم أن الطبيعة توجب إزالتها . وإذا كان كذلك ، فلو كانت حركة الفلك طبيعية [لكانت تلك الحركة هرباً عن حالة منافرة بالطبع . وذلك محال لوجهين :

الأول : إنه لو كان الأمر كذلك[2]] لكانت تلك الحركة مستقيمة . لأن الخط المستقيم أقصر من المستدير . ومتى أمكن اتصال الجسم إلى الحالة الطبيعية بالطريق الأسهل ، امتنع العدول إلى الطريق الأصعب . فثبت : أن كل حركة طبيعية ، فهي مستقيمة بالطبع . فينعكس انعكاس النقيض : أن ما لا يكون مستقيماً ، لا يكون طبيعياً .

الثاني : إنه على التقدير الذي ذكرناه ، تكون الحركة هرباً طبيعياً عن تلك الحالة ، والهرب الطبيعي عن الشيء يمتنع أن يكون عين الطلب الطبيعي لذلك الشيء ، لكن الحركة المستديرة عن النقطة المعينة ، عين الطلب لها ، فيمتنع كون الحركة المستديرة طبيعية . وإنما قلنا : إنه يمتنع كون الحركة الفلكية قسرية لوجوه :

الأول : إنه يمتنع انتهاء كل قسر إلى قسر آخر ، لغير نهاية ، بل يجب الانتهاء في هذه الحركة الدورية إلى ما لا يكون بالقسر .

والثاني : إن القسر لا يكون دائماً ، ولا أكثرياً . وهذه الحركة دائمة على نهج واحد .

الثالث : إن القسر هو الذي يكون على خلاف الطبيعة[3] ولما ثبت أن حركات الأفلاك يمتنع كونها طبيعية ، ظهر أنه يمتنع أيضاً كونها قسرية . فظهر بما ذكرنا : أن حركات الأفلاك إما أن تكون طبيعية أو قسرية [أو إرادية ويمتنع

---

(١) الطبيعة (ط) .
(٢) سقط (م) ، (ط) .
(٣) الطبع (م) .

كونها طبيعية أو قسرية(١)] فبقي أن تكون إرادية ، وهو المطلوب . فإن قيل : هذا الحصر ممنوع . ولم لا يجوز أن يقال : إن الله تعالى يحركها بقدرته ابتداء ، من غير اعتبار حال شيء من الوسائط والقوى ؟ أما قوله : « لو لم يختص ذلك الجسم بخاصية ، لأجلها صار أولى بقبول الأثر الخاص ، وإلا لكان اختصاصه من بين سائر الأجسام ، بذلك الأثر المعين : رجحاناً لأحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح . وهو محال » فنقول : كما أن ذلك الجسم اختص بذلك الأثر المعين ، فكذلك اختص بتلك القوة [المخصوصة التي جعلتموها مبدأ لذلك الأثر . فيلزم أن يكون اختصاص ذلك الجسم بتلك القوة(٢)] لأجل قوة أخرى . ويلزم إما الدور وإما التسلسل . وهو محال . وإن عقل أن يختص ذلك الجسم المعين بتلك القوة ، دون سائر الأجسام ودون سائر القوى ، لا لقوة أخرى . فلم لا يعقل مثله في اختصاص ذلك الجسم بذلك الأثر ؟

السؤال الثاني : سلمنا الحصر . فلم لا يجوز أن يكون المحرك قوة طبيعية ؟ قوله(٣) : « لأنه يقتضي كون الشيء الواحد مطلوباً مهروباً معاً . وهو محال » قلنا : لا نسلم أن ذلك محال . ألا ترى أن الحجر حال نزوله يكون ثقله موجباً وصوله إلى نقطة معينة ، ثم عند وصول الحجر إليها ، ثقله يوجب انتقاله عنها . فتلك النقطة قد كانت مطلوبة لتلك الطبيعة . ثم إنها بعينها صار مهروباً عنها . فإذا كان هذا حاصلاً في الحركة المستقيمة الواحدة ، فلم لا يجوز مثله في الحركة المستديرة ؟ ثم نقول : هذا الذي ألزمتموه في الحركة الطبيعية الواحدة ، قائم أيضاً في الحركة الإرادية ، فإن الشيء كما أنه يمتنع أن يكون مطلوباً ومهروباً بحسب الطبيعة الواحدة ، فكذلك يمتنع أن يكون مطلوباً مهروباً بحسب الإرادة الواحدة . لأن الهرب الإرادي عن الشيء يمتنع أن يكون هو بعينه نفس الطلب الإرادي لذلك الشيء . فثبت : أن الإشكال الذي ذكرتموه في الطبيعة ، وارد عليكم في الإرادة .

---

(١) سقط (ل) .

(٢) سقط (م) ، (ط) .

(٣) أما قوله لأنه يقتضي (م) .

والجواب أن نقول : اختصاص جسم الفلك بالقوة المعينة ، إنما كان لأجل أن هيولي ذلك الفلك مخالفة بالماهية لهيوليات سائر الأفلاك . فتلك الهيولي لما هي هي ، ما كانت مستعدة إلا لتلك القوة المخصوصة . وبهذا الطريق حصل الاستغناء عن قوة أخرى . فإن قالوا : لم لا يجوز أن يكون المقتضي للحركة الفلكية هو تلك الهيولى ، من غير حاجة إلى إثبات قوة أخرى وطبيعية أخرى ؟ فنقول : هب أن الأمر كذلك ، إلا أن تأثير تلك الهيولي في تلك الحركة ، إما أن يكون مع الشعور ، أو لا مع الشعور . فإن كان مع الشعور فهو الإرادة . وإن كان لا مع الشعور فهو الطبيعة . ويعود التقرير بتمامه كما تقدم .

وأما قوله : « إن في الحركة المستقيمة أيضاً يقتضي كون النقطة الواحدة مطلوبة بالطبع ، ثم تصير متروكة بالطبع » قلنا : هذا بعيد لأن الحجر النازل حال كونه متوجهاً إلى نقطة واحدة معينة ، لم يكن توجهه إلى تلك النقطة عين هربه عنها [وحال وصول الحجر إلى تلك النقطة يصير هارباً عنها . وهو حال هربه عنها ، غير متوجه إليها[1]] فثبت : أن في الحركة المستقيمة : ليس التوجه إلى الشيء ، عين الهرب منه ، ولا كذلك بالعكس ، بل هو قبل وصوله إلى تلك النقطة ، يكون طالباً لها وغير هارب عنها ، وعند وصوله إليها يكون هارباً عنها ، وغير طالب لها . بخلاف الحركة المستديرة ، فإن بتقدير كونها طبيعية يكون [عين[2]] الهرب عن تلك النقطة عين الطلب لتلك النقطة المعينة ، وحينئذ يلزم المحال . فظهر الفرق بين الصورتين .

وأما قوله : « ما ذكرتموه في الطبيعة ، فهو لازم عليكم في الإرادة » فنقول : الفرق بين الصورتين : أن الطبيعة قوة واحدة ، ولا يعرض[3] لها اختلاف أحوال ، وتبدل اعتبارات ، بخلاف الإرادة ، فإنها تابعة لتصورات

---

(١) سقط (م) .
(٢) سقط (ل) .
(٣) ويعرض (ل) .

مختلفة . فإذا اختلفت تلك التصورات ، اختلفت تلك الإرادات . فظهر الفرق بين الصورتين . فهذا هو الحجة البرهانية في المسألة . وما سواها وجوه إقناعية . وما بها بأس .

الحجة الثانية : إنا رأينا أن أكثف الأجسام وأشدها ظلمة هو الأرض . فلا جرم كانت في غاية البعد عن قبول الحياة . فلما امتزجت بسائر العناصر ، حصل فيها نوع من اللطافة والاعتدال . وبسبب حصول ذلك القدر من اللطافة والاعتدال استعدت لقبول قوة الحياة . ثم إن الماء ألطف من الأرض ، فلا جرم صارت الطبيعة المائية ، أقرب إلى قبول الحياة من الطبيعة الأرضية . ولهذا السبب فإنه أينما حصل الماء وامتزج بالأرض ، تولد منه أنواع النبات وأنواع الحيوان .

وأما الهواء فإنه أرق من الماء وألطف منه ، فلذلك صار مادة للحياة ، حتى أن قوماً ظنوا أنه لا معنى للروح والنفس إلا هذا الهواء المتردد .

وأما النار الصرفة البسيطة الجارية مجرى الحرارة الغريزية ، فلا شك أنها هي السبب الكامل لحصول الحياة . ولذلك قالت الأطباء : أن القوة الحيوانية والحرارة الغريزية متلازمتان . فهذا الاستقراء يدل على أن الجسم كلما صار أبعد عن الكثافة العنصرية ، وأقرب إلى اللطافة ، والحرارة المعتدلة : صار أولى بقبول الحياة . ومعلوم : أن الأجرام الفلكية في غاية اللطافة والشفافية ، والنور والاعتدال . فوجب أن تكون تلك الأجسام ، أولى الأجسام بقبول الحياة والإدراك .

الحجة الثالثة من الوجوه الإقناعية : إن النفس الحيوانية لها قوتان : قوة الحس ، والحركة الإرادية .

أما قوة الحس : فإنها تحصل بواسطة أجرام لطيفة نورانية ، تنزل من القلب والدماغ في الشرايين والأعصاب ، فتفيدها قوة الحس والحياة . فذلك

القـدر القليل من تلك البخـارات التي هي الأرواح[1] لما حصـل لها ذلـك القدر من الصفـاء والنورانيـة ، صـار المتعلق الأول للنفس النـاطقـة تلك الأجسـام ، وصـارت الأعضاء إنمـا تجد قـوة الحياة وقـوة الإحسـاس ، لأجـل وصـول تلك الأرواح إليها . فالأجرام الفلكية مع غاية صفائها وإشراقها وجلالـة جوهـرها ، أولى أن تكون متعلقة للنفوس العالية المشرقة الإلٓهية .

وأما القوة الثانية من قـوى النفس وهي الحركـة الإرادية : فإنا نـرى أن القلب كلما كان في الحركة ، كانت القوة النفسانيـة باقيـة . فلما صار القلب مـع كثافته مستعداً لقبول الحياة ، بواسطة كونه دائم الحركة . فالأجـرام الفلكية مـع نهاية سرعتها في الحركات ، أولى بأن تكون موصوفة بالحياة . وبالجملة : فالنـور يناسب الإدراك ، والعلم والحركة يناسب الفعـل . فإذا كـان لا مناسبـة [لأنوار تلك الأجسام إلى أنوار هذا العالم ، ولا منـاسبة[2]] لحـركات تلك الأجـرام إلى حـركات هـذه الأجرام ، وجب الجـزم بأنـه لا منـاسبـة لحياة تلك الأجسـام في الشرف والجلالة ، إلى حياة هذه الأجسام .

الحجة الرابعة : قد دلت الشواهد[3] الرياضيـة : على أن جميـع العناصـر الأربعـة ، بالنسبـة إلى كلية الأفـلاك ، كالمـركز بـالنسبة إلى الـدائرة العـظيمة . وبـديهة العقـل حاكمـة : بأن الحيـاة أفضل من الجمـادية . فلو كـانت الأجـرام الفلكية خالية عن الحياة ، لكان معظم مخلوقات الله تعالى ناقصة خالية عن آثـار رحمة الله تعالى وحكمته ، وذلك بعيد . وأيضاً : فالأجسام الفلكيـة لا نسبة لهـا في البقـاء والنقـاء والصفـاء إلى هـذه الأجسـام الخسيسـة العنصريـة . والحيـاة والعقـل ، لا نسبة لهـما في الشرف والفضيلة إلى الجمـادية والمـوت . فتخصيص الأجرام الخسيسة بالصفات الشريفة العالية ، وإخـلاء الأجرام الشـريفة العـالية عن الصفات الشريفة على مضادة الرحمة والحكمة . وذلك في غاية البعد .

---

(١) للأرواح (ط) .
(٢) سقط (ط) .
(٣) الدلائل (م) .

الحجة الخامسة : أجسام العالم بحسب القسمة العقلية على أربعة أقسام : لأنها إما أن تكون موصوفة بالحكمة والحياة الشريفة [الباقية وتكون خالية عن الشهوة والغضب والموت . وإما أن تكون موصوفة بالشهوة والغضب وتكون خالية عن الحكمة والحياة الشريفة(١)] وإما أن تكون موصوفة بالأمرين معاً . وإما أن تكون خالية عن الأمرين معاً .

أما القسم الثاني : وهو الجسم الموصوف بالشهوة ، الخالي عن الحكمة . فهو موجود . وهو البهائم والسباع والطيور [والحشرات(٢)] .

وأما القسم الثالث : وهو الموصوف بالأمرين معاً . فهو أيضاً موجود . وهو الإنسان .

وأما القسم الرابع : وهو الخالي عن الأمرين معاً . فهو أيضاً موجود . وهو النبات والمعادن والجمادات .

فبقي القسم الأول : وهو الجسم الموصوف بالحياة الشريفة ، والحكمة التامة ، والمعرفة المشرقة . فليس ههنا جسم يمكن وصفه بهذه الصفات إلا الأجرام(٣) العالية الفلكية . فلو لم تكن موصوفة بهذه الصفات ، لصار هذا القسم من أقسام الأجسام مفقوداً . ولا شك أن هذا القسم أشرف الأقسام ، وأعلاها درجة ، وأعظمها مرتبة . فلو لم يوجد هذا القسم ، خلت أقسام مخلوقات الله تعالى عن أشرف الأقسام وأجلها . ولوقع الاقتصار على تخليق الأجسام الخسيسة ، والامتناع عن تخليق القسم الأشرف الأعلى ، لكان ذلك يوجب فساد النظم في تدبير هذا العالم . والإله الحكيم المقدس - متعالي عن ذلك . فوجب القطع بدخول هذا القسم في الوجود وذلك لا يحصل إلا مع القول بأن الأفلاك والكواكب أحياء عاقلة .

الحجة السادسة : إنا قد بينا في كتاب « القدم والحدوث » في صفات

---

(١) من (طا ، ل) .
(٢) سقط (طا) ، (ل) .
(٣) أجرام الأفلاك (ل) .

السموات : أن بحركاتها تنتظم مصالح هذا العالم . وهي المبادىء لحدوث الصور والأعراض في هذا العالم . ثم قد ثبت في أول العقل : أن كل كمال حصل في معلول عن علة ، فتلك العلة بذلك الكمال أولى من ذلك المعلول . ولا شك أن الحياة والإدراك والعلوم كمالات ، فوجب أن تكون الأجرام الفلكية أولى بهذه الكمالات من هذه الأجسام الرخوة الخسيسة . والذي يزيل الشبهة عن هذا الباب : أن من مارس علم الأحكام ، ووقف على أسرارها : علم أنه متى وقع كوكب من الكواكب المناسبة لحالة من الأحوال ، في موضع قوي مناسب من طالع مولد إنسان . فإن ذلك الإنسان يصير وحيد عصره ، وفريد دهره في تلك الحالة . فإذا كان هذا التعلق البعيد لتلك الكواكب بهذه الأجرام الرخوة ، يوجب الكمال . فالقول بأن تلك الذوات المقدسة النيرة الطاهرة الشريفة ، أولى بهذه الكمالات مما ينادى [بصحته[1]] صريح العقل ، وأصل الفطرة .

الحجة السابعة : قال صاحب كتاب « إخوان الصفاء » : « إنه سبحانه وتعالى ما ترك قعور البحور مع شدة ملوحتها إلا وخلق فيها أجناساً من الحيوان ، وأنواعاً من السمك والحيتان ، وما ترك جو الهواء فارغاً خالياً ، حتى خلق فيه أجناساً من الطير يسبح فيها ، كما يسبح السمك في الماء . وما ترك هذه المفاوز اليابسة ، وهذه الجبال الحجرية الصلدة ، حتى خلق فيها أجناساً من الوحوش والحشرات ، وما ترك شطوط الأنهار وبطون الأودية ، حتى ملأها من الحيوانات الخسيسة ، كالبق والبعوض والديدان والذباب . وما ترك لب النبات وثمر الشجر ، وداخل الحب ، إلا وملأها من الحيوانات . فكيف يليق بحكمته أن يترك هذه الأفلاك المضيئة المشرقة الواسعة ، مع شدة مناسبتها للحياة : خالية عن الحياة والإدراك والشعور : بل الحق هو ما ذكره صاحب الشريعة الحقة . وهو قوله عليه السلام : « أطّت السماء ، أطا ، وحق لها أن تئط . فما منها موضع شبر إلا وفيه ملك قائم أو قاعد أو راكع أو ساجد » .

---

(١) من (م) .

الحجة الثامنة : أطبق جمهور العقلاء : على أن السموات منازل الملائكة ومساكنهم . ولا شك أن الملائكة ليسوا أجساماً كثيفة ـ على ما ستأتي براهين ذلك ـ فوجب كونها أرواحاً مدبرة لتلك الأجساد ، فتكون الأفلاك بالنسبة إليها ، كالأجساد بالنسبة إلى الأرواح ، وتكون الكواكب بالنسبة إليها ، كالقلوب . وهذا تمام ما أردنا ذكره في هذا الباب .

واحتج المانعون من كون الأفلاك أحياء عاقلة بوجهين :

الأول : إن هذه الأفلاك والكواكب تتحرك على نهج واحد ، لا يتغير البتة . والمتحرك بالإرادة لا يكون كذلك .

الثاني : إن جرم الشمس في غاية السخونة ، ولما كانت السخونة النارية مانعة من الحياة ، فالسخونة العظيمة التي في جرم الشمس أولى أن تكون مانعة من الحياة .

والجواب عن الحجة الأولى من وجوه :

الأول : إنه حق[1] أن كل ما كان طبيعياً ، فإنه يبقى على نهج واحد ، لكن لا يلزم منه أن كل ما بقي على نهج واحد ، فإنه يكون طبيعياً . لما ثبت : أن الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها .

والثاني : إن محرك هذه الأفلاك هو الله تعالى عند الكل ، فهي حركات صادرة عن الفاعل المختار ، مع أنها باقية على نهج واحد ، فلم لا يجوز أن يكون الأمر كذلك ، مع أنها صادرة عن إرادة ذلك الفاعل[2] ؟ .

والثالث : إن المريد إذا فعل فعلاً مخصوصاً ، فإنما فعل ذلك الفعل ، لأجل حصول تلك الإرادة[فلو قدرنا بقاء تلك الإرادة[3]] بحالها ، لوجب بقاء

---

(١) الأولى : قوله أن كل ما . . . الخ (م) .
(٢) الفلك (م)
(٣) سقط (طا) .

ذلك الفعل بحاله . ضرورة أنه لم يلزم من دوام المؤثر، دوام ذلك الأثر ، لكن بقاء تلك الإرادة بحالها ، أمر ممكن . وإلا لانتهت تلك الإرادة إلى وقت ، يمتنع بقاؤها . فيلزم انتقالها من الإمكان الذاتي ، إلى الامتناع الذاتي . وهو محال . فثبت : أن بقاء تلك الإرادة ممكن . وثبت : أنه يلزم من بقائها بقاء ذلك الأثر ، والموقوف على الممكن . ممكن . فيلزم القطع بأن بقاء الفعل الاختياري على حالة واحدة : ممكن من غير تغير وتبدل . وهو المطلوب .

والوجه الرابع في الجواب : ما ذكره « بطليموس » في كتاب « الثمرة » فقال : « إن المختار إذا طلب الأفضل ، لم يبق بينه وبين الطبيعة فرق » وتفسيره : إن الأفضل [في كل شيء لا يكون إلا واحداً . فإذا كان الفاعل المختار حكيماً وطلب الأفضل[1]] لم يجد إلا ذلك الواحد فلا جرم وجب بقاؤه على ذلك الفعل . وذلك يمنع من وقع التغير في فعل الفاعل الحكيم .

والجواب عن الحجة الثانية : أن نقول : قد بينا في الطبيعيات : أن أجرام الأفلاك والكواكب غير موصوفة بالحرارة والبرودة . ولا يلزم من خلوها في ذاتها عن الحرارة والبرودة . أن لا تكون في التسخين والتبريد مؤثرة . ألا ترى أن الحركة توجب السخونة ، مع أن اتصافها بالسخونة محال . والغضب الشديد يوجب السخونة ، مع أن اتصاف الصفة المسماة [بالغضب[2]] بالسخونة محال .

والوجه الثاني في الجواب : [أن نقول[3]] هب أنها موصوفة بالسخونة الشديدة . فلم قلتم : إن ذلك يمنع قبول الحياة ؟ فإنا نشاهد أن السمندر يتكون في النار ، والنعامة تبتلع الحديدة المحماة . وأمثال هذه الدلائل ، لولا أنه ذكرها بعض الناس ، وإلا لكان يجب على العاقل أن لا يلتفت إليها .

---

(١) سقط (م) ، (ط) .
(٢) سقط (ل) .
(٣) سقط (ل) .

وليكن ههنا آخر كلامنا في إثبات أن السموات والكواكب : أحياء ناطقة .

ويتفرع عليها بحثين[1] :

البحث الأول : إن الحكماء لما أقاموا الدلالة على إثبات هذا المطلوب ، قالوا : ثبت أن أكثر العالم بكليته حيوان واحد مطيع لله سبحانه وتعالى . قالوا : وليس لأحد أن يقول بأن هذه العناصر موجودة في داخل السموات ، مع أنها ليست موصوفة بالحياة . فكيف يقال : العالم كله حيوان واحد ؟ وأجابوا عنه : بأن نسبة جملة العناصر إلى ثخن السموات ، أقل من نسبة المدرة الصغيرة إلى كل الأرض . ومن نسبة القطرة إلى كل البحر . ثم إنا لو قدرنا أن إنساناً ابتلع مدرة صغيرة . فوجود تلك المدرة الصغيرة في جوفه لا يمنع من القول بأن هذا الإنسان حيوان ، فكذا ههنا .

بل نقول : أكثر أجزاء هذا البدن المحسوس خالي عن الحس والحركة والإدراك . فإن العظام والرباطات خالية عن هذه الحالة . والأخلاط والرطوبات خالية عن هذه الحالة . وإذا كان خلو هذه الأجرام الكثيرة ، لا يمنع من القول بأن هذه الجثة[2] حيوان . فخلو جملة العناصر ، مع أنها بالنسبة إلى جملة الأفلاك كالعدم ، بأن لا يمنع مه القول بأن جملة العالم حيوان واحد : أولى .

البحث الثاني : إن الكتاب الإلٰهي ناطق بكون الأجرام الفلكية موصوفة بالحياة . ويدل عليه وجوه :

الأول : قوله تعالى : ﴿ وكل في فلك يسبحون[3] ﴾ والجمع بالواو والنون لا يليق إلا بالعقلاء .

الثاني : قوله تعالى : ﴿ والشمس والقمر ، رأيتهم لي ساجدين[4] ﴾

---

(١) أبحاث (الأصل)

(٢) هذا البدن (م) .

(٣) يس ٤٠ واستدلال المؤلف خطأ . فإن سبحها مماثل لسبح الآلات الميكانيكية والآلات لا تعقل .

(٤) يوسف ٤ والآية لبيان حلم ، لا لبيان حال في يقظة .

وهذه الضمائر لا تليق إلا بالعقلاء .

والثالث : قوله تعالى : ﴿ وأوحى في كل سماء أمرها[1] ﴾ والأمر لا يتوجه إلا على الأحياء[2] .

فهذا تمام الكلام في هذا الباب .

---

(١) فصلت ١٢ .

(٢) الأمر ليس كالأمر الموجه للعقلاء . ولكن الأمر كما قال قتادة والسدى : « خلق فيها شمسها وقمرها ونجومها وأفلاكها » .

الفصل الثاني
في
بيان صفة النفس الفلكية

كلام[1] الشيخ الرئيس في أكثر كتبه ، يدل على أن النفس الفلكية المباشرة لتحريك جسم السماء : قوة جسمانية سارية في ذلك الجسم . فإنه قال في « النجاة » وفي « الشفاء » : « نسبة النفس الفلكية إلى جسم الفلك ، كنسبة النفس الحيوانية التي لنا إلينا » وذكر في « الإشارات » : « إن له مع ذلك نفساً ناطقة . نسبتها إلى جسم الفلك ، كنسبة النفس الناطقة التي لنا إلينا » وأيضاً : أثبت أن لكل فلك عقلاً على حدة ، فعلى هذا الطريق وجب أن يحصل لكل فلك أمور ثلاثة : النفس الحيوانية ، والنفس الناطقة ، والعقل المجرد . أما النفس الحيوانية ، فقد احتج على إثباتها بأن قال : المبدأ القريب لهذه الحركة : إرادة جزئية ، وإذا كان كذلك وجب أن يحصل لذلك المبدأ : علوم جزئية . وإذا كان كذلك ، وجب أن تكون تلك القوة جسمانية » .

فهذه مقدمات ثلاث :

المقدمة الأولى : في إثبات قوله[2] : « المبدأ القريب لهذه الحركة : إرادة جزئية » فالدليل عليه وجهان :

الأول : إن الماهية الكلية ، مشترك فيها بين الجزئيات . والقصد إلى

---

(١) عنوان الفصل في (م) في صفة النفس الملكية الفلكية .

(٢) قولنا (ل) قوله (م) .

القدر المشترك بين الجزئيات لا يفيد القصد إلى واحد من تلك الجزئيات . وإذا كان كذلك ، امتنع وقوع شيء منها .

أما قولنا : « الماهية [الكلية : ماهية[1]] مشترك فيها بين الجزئيات » فالأمر فيه ظاهر ، لأن الحركة مثلاً ماهية مشترك فيها بين الحركة من هذه النقطة ، إلى تلك . وبين سائر الحركات . وأما أن القصد إلى القدر المشترك فيه لا يكون قصداً إلى شيء من تلك الجزئيات : فلأن ما به المشاركة مغاير لما به الممايزة ، وغير مستلزم له . فالقصد إلى ما به المشاركة ، لا يكون قصداً إلى ما به الممايزة . وإذا كان كذلك ، فلو وقع جزء واحد من جزئيات ذلك الكلي ، لكان ذلك وقوعاً من غير المرجح والمخصص . وهو محال . فثبت : أن الحركة الجزئية [المعينة[2]] إذا كانت إرادية ، فإن المؤثر في وقوعها : إرادية جزئية معينة .

والثاني : إن الإرادة الكلية باقية . وبقاء العلة يوجب بقاء المعلول ، فلو كان المقتضي لهذه الحركة المعينة إرادة باقية ، لزم من بقاء تلك الإرادة ، بقاء الجزء المعين من الحركة . وبقاء الجزء المعين من الحركة : محال . إذ لو بقي ذلك الجزء ، لانقطعت الحركة وصارت سكوناً . ولا يمكن أن يقال : المؤثر في حصول ذلك الجزء المعين من الحركة ، هو تلك الإرادة الباقية ، لكن بشرط زوال الجزء السابق[3] من الحركة . لأن على هذا التقدير ، يلزم جعل عدم الحادث السابق ، جزءاً من علة وجود الحادث اللاحق . وذلك محال . ولما بطل هذا ، ثبت : أن العلة لحصول هذه الحركات المتعاقبة : إرادات جزئية متعاقبة . وهو المطلوب .

والمقدمة الثانية : إن صاحب الإرادات الجزئية ، لا بد وأن يكون صاحب التصورات الجزئية ، والإرادات[4] الجزئية . وهذا حق . لأن القصد إلى تكوين

---

(١) سقط (ل) .
(٢) سقط (ل) .
(٣) السابق لأنه يلزم أن يكون العدم جزءاً من علة . . . الخ (م) .
(٤) والإدراكات (م) .

الشيء ، مشروط [بالعلم . فالقصد إلى تحريك الجسم من هذا الحد ، إلى ذلك الحد ، يجب أن يكون مشروطاً[1]] بتصور هذا الحد بعينه ، وتصور ذلك الحد بعينه . وذلك يدل على أن صاحب الإرادات الجزئية[2] لا بد وأن يكون صاحب التصورات الجزئية .

[والمقدمة الثالثة : قولنا : صاحب التصورات الجزئية[3]] يجب أن يكون قوة جسمانية ويمتنع أن يكون موجوداً مجرداً . تقريره : ما سبق ذكره من أن النفس المجردة عن الجسمية : يمتنع كونها مدركة للجزئيات بل المدرك للجزئيات هو القوة الجسمانية .

وإذا ظهرت هذه المقدمات الثلاث ، لزم القول[4] بأن النفس الفلكية : قوة جسمانية . وهو المطلوب . وهذا تمام الكلام في تقرير هذا الكلام . والاعتراض عليه من وجهين[5] :

الأول : لا نسلم أن المبدأ[6] القريب للحركات الجزئية ، يجب أن يكون إرادة جزئية .

أما قوله : « القصد الكلي مشترك فيه بين الجزئيات ، فيمتنع كونه علة لجزئي بعينه » فنقول : الكلام عليه من وجوه :

السؤال الأول : أن نقول : هب أنكم عللتم تلك الحركات الجزئية بتلك الإرادات الجزئية ، وعللتم تلك الإرادات الجزئية ، بتلك التصورات الجزئية . فبم تعللون تلك التصورات الجزئية ؟ فإن عللتموها بأشياء أخرى جزئية

---

(١) سقط (م) ، (ط) .
(٢) الإدراكات لا بد (م) .
(٣) من (ط ، ل) .
(٤) الجزم (م) .
(٥) وجوه [الأصل] .
(٦) المحرك (م) .

حادثة ، عاد الطلب فيها ، ويلزم إما الدور وإما التسلسل [وهما محالان(١)] وإما القول بأن الحادث المتقدم : علة لحدوث الحادث المتأخر [وإما طريق رابع(٢)] وكيف ما كان فليعقل مثله في نفس تلك الحركات .

وأقول(٣) : وحق الله : أني لشديد التعجب من هذا الشيخ الرئيس . كيف غفل(٤) عن أمثال هذه الأمثلة الظاهرة الجليلة ، المتبادرة إلى فهم كل عاقل .

السؤال الثاني : هب أن القصد الكلي مشترك فيه . إلا أنه لم لا يجوز أن يتخصص تأثير ذلك الكلي ، لأجل تخصص القابل ؟ وبيانه : إن جوهر الفلك لما انتهى إلى نقطة معينة في حركته ، فإن الوقوف عليه ، والرجوع من تلك النقطة ، إلى ما وراءها محال . والانتقال منها إلى جانب آخر محال . فلم يبق إلا أن تتحرك من تلك النقطة على سبيل تتميم تلك الدورة إلى نقطة أخرى . فثبت : أن جوهر الفلك لا يقبل إلا تلك الحركة المعينة ، فلم لا يجوز أن يقال : الفاعل ، وإن كان صاحب القصد الكلي ، إلا أنه يخصص الأثر ، لأجل أن القابل ما كان قابلاً إلا له ؟ وهذا هو عين مذهبهم . فإنهم قالوا : العقل الفعال عام الفيض . وإنما تتخصص الآثار والصفات لأجل تخصص القوابل ، فكذا ههنا .

السؤال الثالث : إن القصد إلى الشيء ، مشروط بالعلم به . فعلى هذا . القصد إلى الحركة المعينة [مشروط(٥)] بالعلم بها [والعلم بها(٦)] من حيث إنها تلك [مشروط بتحقق تلك ، من حيث إنها هي . فلو جعلنا حصول تلك الحركة من حيث إنها تلك(٧)] الحركة المخصوصة [معللاً بالقصد إليها(٨)] من حيث إنها هي . وقع الدور . وهو محال . فثبت بهذه الأمثلة الثلاثة : ضعف ما ذكروه في الوجه الأول .

---

(١) من (طا ، ل) .
(٢) من (طا ، ل) .
(٣) قال المصنف وأقول (طا ، ل) .
(٤) من (ل) .
(٥) سقط (طا) .
(٦) سقط (م) .
(٧) سقط (م) .
(٨) فلو كان العلم بها (م) .

وأما الوجه الثاني . وهو قوله : « القصد الكلي باق . والباقي لا يكون علة للمتغير » .

فنقول : لا نسلم أن القصد الكلي باق . وهذا السؤال ذكره الشيخ فقال : « لم لا يجوز أن يكون مبدأ هذه الحركة المتعاقبة : إرادات كليه متعاقبة ، وتصورات كلية متعاقبة ؟ مثلاً : إنه يريد الانتقال من أحد الحدين إلى الثاني [ومن الثاني إلى الثالث وهكذا ، حتى تتم الدائرة . وكونه مريداً للانتقال من أحد الحدين إلى الثاني[1]] إرادة كلية .

والجواب الصحيح عن هذا السؤال عندي : أن يقال : إنه لا يخلو إما أن يريد الانتقال من هذا الحد إلى ذلك الحد ، أو يريد الانتقال من حد إلى حد من غير تعيين ذلك الحد . فإن كان الأول ، كانت تلك الإرادة جزئية . وكان ذلك التصور جزئياً . وهو المطلوب .

وإن كان الثاني : فالقصد إلى الانتقال من مطلق الحد إلى مطلق الحد الآخر ، لا يقتضي أن يكون ذلك الانتقال واقعاً من هذا الحد بعينه ، إلى ذلك الحد الآخر بعينه . لأن الانتقال من « الحمل » إلى « الثور » يصدق عليه أنه انتقال من حد إلى حد ، والانتقال من « الثور » إلى « الحمل » يصدق عليه أيضاً : ذلك المفهوم . وكذا الانتقال من نقطة « الحمل » إلى جانب الشمال تارة ، وإلى جانب الجنوب أخرى . كل ذلك انتقال من حد إلى حد . فثبت : أن إرادة الانتقال من حد إلى حد ، نسبتها إلى جميع الحركات على السوية . ومتى كان الأمر كذلك ، امتنع أن تصير تلك الإرادة ، سبباً لتعين البعض دون البعض . فثبت : أن هذا السؤال مدفوع . لأنه يتوجه عليه الأسئلة الثلاثة ، التي أوردناها على الوجه الأول . فظهر بهذا البيان : أن هذا الكلام ضعيف جداً .

السؤال الثاني : سلمنا : أن المباشر لتحريك جسم السماء ، يجب أن يكون صاحب الإرادات[2] الجزئية . وسلمنا : أن صاحب الإرادات الجزئية

---

(١) من (طا ، ل) .
(٢) الإرادة (ل) .

يجب أن يكـون صـاحب الإدراكـات الجـزئيـة . لكن لم قلتم : إن صـاحب الإدراكـات الجزئيـة . يجب أن يكـون قـوة جسمـانيـة ؟ فـإنـا بينـا في المقـالات السالفة : أن المدرك للكليات والجزئيات هو النفس . ولنذكر ههنا وجوهاً .

الأول : إن غرض النفس عندكم من تحريك الفلك هو التشبه بـالعقل ، على ما سيأتي تفسير هذا التشبه . وإرادة التشبـه بالغـير ، مشروطـة بمعرفـة صفة ذلـك الغير ، فـوجب أن تكون النفس المحـركة لجسم السـماء ، عالمـة بـالعقـل المجرد . فثبت : أن الشيء الذي يباشر تحريك جسم الفلك ، هو الذي يكـون مدركاً لذلك العقـل المجرد . [ولكمـالاته . وإدراك المجـردات لا يصح إلا من الجوهر المجرد[1]] فيلزم : أن تكون النفس الفلكيـة لكونها صـاحبة الإدراكـات الجزئية : قوة جسمانية ، ولكونها مدركة للعقل المجرد : جوهراً مجرداً . فالشيء الواحد جسماني ومجرد . وذلك باطل قطعاً .

واعلم أنه لا خلاص عن هـذا الكلام ، إلا بـالقدح في إحـدى مقدمـات ثـلاث : إمـا أن يقـولـوا : صـاحب الإدراكـات الجـزئيـة ، لا يجب أن يكـون جسمـانياً ، أو يقـولـوا : ليس الغـرض للنفس من تحـريـك الفلك هـو التشبـه بـالعقل ، أو يقـولوا : القـوة الجسمانيـة يصح عليهـا إدراك المجردات . [وأي واحد[2]] من هذه الثلاثة ، قالوا به : فقد تركوا أصلاً من أصولهم المشهورة ، وقاعدة من قواعدهم المعتبرة .

الثاني : إنا نعلم بالضرورة : أنه يمكننا أن نقول : « زيد إنسان » والحاكم بهذا الحكم يجب أن يكون مدركاً لزيد ، من حيث إنه هو . وللإنسان الذي هو مفهوم كلي . وإلا لحصل التصديق من غير تصور . وهـو محال . لكن صـاحب الإدراكات الكلية : هـو النفس المجردة . فـوجب أن يكون صـاحب الإدراكات الجـزئية أيضـاً : هو النفس . وإذا كـان كـذلـك . فحينئـذ يبطل قـولهم : إن صاحب الإدراكات الجزئية يجب أن يكون قوة جسمانية .

---

(١) سقط (م) ، (ط) .
(٢) وشيء (م) .

الثالث : إن النفس الناطقة جوهر مجرد . وهي مدبرة لهذا البدن المعين . فإما أن تدبر هذا البدن بإدراكات كليه وقصد كلي . وإما أن تدبره بإدراكات جزئية وقصد جزئي . فإن كان الأول ، فقد بطل قولكم : إن القصد الكلي لا يصدر عنه أفعال جزئية . وإن كان الثاني ، فقد بطل قولكم : إن الجوهر المجرد لا يكون صاحب الإدراكات الجزئية . وعلى كلا التقديرين ، فإنه يبطل كلامكم .

وأقول : حقاً إني شديد التعجب من غفلة هؤلاء الأقوام عن هذه الكلمات الظاهرة . فهذا هو الكلام على دليلهم .

والمختار عندي : أن النفس الفلكية جوهر مجرد عن الجسمية وعلائقها . ومع هذا ، فإنها موصوفة بالإدراكات الجزئية ، والإرادات الجزئية . وكذلك أيضاً موصوفة بالإدراكات الكلية ، والإرادات الكلية . فهي عارفة بربها ، وقاصدة بهذه الحركات : عبادة ربها وخالقها ومدبرها . وعلى هذا التقدير ، فقد زالت الشكوك والشبهات . ويتفرع على ما ذكرنا : فروع . وهي : أن المسمى بنفس الكل[1] هي نفس الفلك الأعظم . وذلك لأن سائر الأفلاك موجودة في باطن الفلك الأعظم . فهي كالأجزاء من الفلك الأعظم . ونفوسها كالقوى المتشعبة من نفس الفلك الأعظم ، كما أن القوى المتشعبة عن النفس الناطقة الموجودة في كل واحد من الأعضاء المخصوصة كالنتائج والآثار والشعب لجوهر النفس الناطقة . فثبت بما ذكرنا : أن تدبير الحق سبحانه لعالم الأجسام ، إنما ابتدأ من الفلك الأعظم ، الذي هو العرش . وذلك الابتداء إنما حصل بواسطة تلك النفس التي هي النفس الفلكية . وأما سائر النفوس الفلكية والعنصرية ، فهي نتائجها وشعبها وأولادها . وإليه الإشارة في الدعاء المشهور وهو قوله عليه السلام : « اللهم إني أسألك بمعاقد عزك ، على أركان عرشك » فالمراد من معاقد العز : هو جوهر تلك النفس الكلية وشعبها ، المنبثة منها في أجزاء العرش .

---

(١) الفلك (م) .

الفصل الثالث
في
تعديد مذاهب الناس في السبب
الموجب، لكون الفلك متحركا بالاستدارة

الناس فريقان : منهم من يقول : إنه يتحرك حركة مستديرة على سبيل الطبيعة . ومنهم من يقول : إنه يتحرك حركة مستديرة بالقصد والإرادة .

أما الذاهبون إلى القول الأول . فقد ذكروا فيه وجوهاً كثيرة . فالقول الأول قول من يقول : ثبت بالدليل وجود خلاء خارج العالم ، لا نهاية له . والجسم الثقيل الذي لا علاقة فوقه ، ولا دعامة تحته ينزل . والجسم النازل بهذه الصفة ، لا بد وأن يستدير على نفسه حال نزوله . فسبب كون الفلك متحركاً بالاستدارة ، هذا المعنى .

واعلم : أن بناء هذا المذهب على مقدمات :

إحداها : إثبات الخلاء . وأنه لا نهاية له خارج العالم . وقد عرفت الكلام فيه .

والثانية : إن أجرام الأفلاك ثقيلة .

وقد دللنا فيما تقدم على فساد هذا الرأي .

والثالثة : إنا قد بينا : أن الخلاء المتشابه الذي لا نهاية له ، لا يتميز فيه جانب عن جانب بشيء من الخواص ، فلم يكن كون بعضها فوقاً ، وبعضها تحتاً ، أولى من العكس . وإذا تساوت الجهات في جميع الصفات ، امتنع أن يقال : إن الفلك ينزل من جانب إلى جانب آخر نزولاً أبدياً .

القول الثاني : إنه ثبت : أنه لا بداية لحركات الأفلاك ، وثبت أيضاً : أن انقطاع تلك الحركات محال ، وأن رجوعها عن مجاريها إلى جانب آخر محال ، وإذا ثبت هذا فنقول : إنه لا جزء من أجزاء الحركة الفلكية ، إلا وقد حصل قبله جزء آخر من الحركة . وانتهاء الفلك بذلك الجزء السابق من الحركة ، إلى ذلك الحد المعين : أوجب حركته من ذلك الحد ، إلى حد آخر بعده . وإذا كان كذلك ، فكل جزء من أجزاءالفلك ، إنما حصل لأن الجزء المتقدم عليه ، أوجب وقوعه على ذلك الوجه [وعلى هذا التقدير فيكون وقوع هذه الحركة على هذا الوجه[1]] أمراً واجب الوجود لذاته[2] والواجب لذاته لا يجوز تعليله بعلة منفصلة ، فامتنع تعليل كون الفلك متحركاً بعلة منفصلة .

والقول الثالث : إن الفلك قديم المادة ، محدث الصورة . ومادته إنما هي الأجزاء التي لا تتجزأ . وتلك الذرات والهباءات . وعلى هذا القول ، ففي سبب حركته بالاستدارة قولان :

الأول : إن تلك الأجزاء . كان بعضها حاراً ، وبعضها بارداً ، فلما اختلطت وامتزجت اختلاطاً محكماً ، بحيث تعذر انفصال بعضها عن البعض ، صار ذلك سبباً لحصول الحركة الدورية . ومثاله : أن الذهب إذا ذوب في البوتقة . فإنه بعد الذوب يستدير على نفسه . والسبب فيه : أن الجزء الذي يلاصق البوتقة ، تقوى سخونته جداً . ولأجل قوة السخونة يصعد ، والجزء المرتفع تضعف سخونته ، فيميل إلى أسفل . وأجزاء الذهب متلاحمة متصلة ، التحاماً واتصالاً ، يمنع انفكاك بعضها عن البعض . ولما طلب بعض تلك الأجزاء الصعود ، وبعضها الهبوط ، وتعذر انفصال البعض عن البعض ، صار ذلك سبباً لحصول الحركة الدورية في جرم الذهب الذائب . فلا يمتنع أن يكون سبب استدارة الفلك هذه الحالة ، أو ما يشبهها ويناسبها .

---

(١) سقط (م) .
(٢) أمراً واجباً لذاته (م) .

والقول الثاني : قول « ديمقراطيس » وذلك لأن مذهبه أن هذه الهباءات والذرات كانت متحركة ، حركة دائمة في الخلاء الذي لا نهاية له . ثم اتفق في بعضها أن تصادمت على وجه خاص ، وتعارضت في حركاتها وتمانعت . فتولد جرم الفلك لهذا السبب . ثم اتفق لبعض تلك الأجزاء أن كانت قوة حركاتها إلى بعض الجوانب ، أقوى من قوة الأجزاء التي تمانعها وتعارضها ، فلا جرم تحرك جسم الفلك إلى ذلك الجانب ، فاستدار على ذلك الوجه الخاص . ثم إن المغلوب لا يعود غالباً ، والمقهور لا يصير قاهراً . فلا جرم بقي الفلك على الحركة الخاصة إلى آخر الأبد .

فهذه الوجوه الأربعة مفرعة على قول من يقول : حركات الأفلاك طبيعية .

وأما القسم الثاني : وهو أن يقال : إن حركاتها إرادية . فالقائلون بهذا القول فريقان :

منهم من قال : إنه ليس للأفلاك غرض معين في اختيار هذه الحركات . ومنهم من أثبت لها غرضاً معيناً .

أما الفريق الأول : فتقرير قولهم : إن الأجرام الفلكية بسائط وجميع النقط المفترضة فيها متشابهة في تمام الحقيقة ، ومتساوية في تمام الماهية . ومتى كان الأمر كذلك ، وجب أن يكون وقوع تلك الحركات على جميع المدارات المختلفة التي لا نهاية لها : ممكناً . إذ لو أمكن البعض ، وامتنع البعض ، لزم أن تكون الأشياء المتماثلة في تمام الماهية ، مختلفة في اللوازم والآثار . وذلك محال . فثبت : أن الكل[1] ممكن وأنه ليس للبعض رجحان على البعض لا في أصل الإمكان ولا في السهولة ، ولا في أثر من الآثار البتة . ومتى تشابهت الأفعال ، وتساوت على الوجه الذي ذكرناه لم يمتنع أن يختار الفاعل المختار أحد تلك الأقسام دون الأخرى لا لعلة . ومثاله : أن الجائع إذا خير بين أكل

(١) التمثل (ط) .

رغيفين ، والعطشان إذا خير بين شرب قدحين ، فإنه يختار أحدهما دون الآخر لا لمرجح . وكذلك النفس التي للفلك الأعظم ، ولسائر الأفلاك ، اختار كل واحد منها نوعاً معيناً من الحركة ، لا لغرض ولا لمرجح البتة .

والقول الثاني : قول من يقول : إن للفلك في حركته غرضاً معيناً معتبراً . وهؤلاء فرق ثلاث : منهم من يقول : ذلك الغرض : كمالات عالية ، يستفيدها من المبادىء العالية لنفسه . ومنهم من يقول : ذلك الغرض عمارة هذا العالم ، وحصول نظامه . ومنهم من جمع بين الطرفين فقال : أصل حركاتها لأجل استفادة الكمالات من المبادىء العالية . وأما جهات حركاتها ومقادير بطئها وسرعتها ، فلأجل مصالح هذا العالم العنصري .

وذكروا لهذا مثالاً . وهو : أن رجلاً كريم النفس ، كثير الخير . إذا أراد الذهاب إلى موضع لمهم له فيه . وكان إلى ذلك الموضع طريقان متساويان بالنسبة إليه من كل الوجوه . إلا أن ذهابه في أحد الطريقين ، يوجب حصول المنافع الكثيرة لطائفة من الضعفاء ، والعاجزين ، واندفاع الشرور الكثيرة عنهم . وذهابه في الطريق الثاني يوجب بطلان تلك الخيرات والمصالح ، فإن كونه في ذاته خيراً رحيماً ، يقتضي أن يختار الطريق الأنفع للضعفاء ، ويترك الطريق العاري عن النفع .

فهذه أقوال ثلاثة مضبوطة .

أما القول الأول : وهو أن الغرض للفلك من هذه الحركات استفادة الكمالات وتحصيل السعادات .

فأقول : التقسيم الصحيح في هذا المقام . أن يقال : تلك الكمالات إما أن تكون جسمانية أو نفسانية . أما القسم الأول فهو المختار عند الحكماء المتأخرين . كـ « أبي نصر الفارابي » و « أبي علي بن سينا » . وذلك لأنهم قالوا : إن جوهر الفلك كامل في ذاته وفي جميع صفاته . ولم يبق فيه شيء بالقوة ، إلا وقد خرج إلى الفعل إلا في أينانه وأوضاعه . فإن خروج كلها من القوة إلى الفعل محال . وإلا لزم حصول الجسم الواحد دفعة واحدة ، في أمكنة كثيرة ،

وذلك محال . فلهذا السبب بقيت الأيون والأوضاع فيه بالقوة ، ولم تخرج بكليتها إلى الفعل [فهو يتحرك لأجل استخراجها من القوة إلى الفعل[1]] هذا هو القول المختار عند هذين الرجلين الفاضلين ، ونقلاه عن الحكيم « أرسطاطاليس » وهو عندي بعيد جداً ، ولا يليق بالرجل العاقل الفاضل أن يميل عقله إليه . والقسم الثاني من القسمين المذكورين في التقسيم : أن يقال : إن مقصود الفلك من تلك الحركات [استفادة[2]] كمالات نفسانية .

واعلم : أن الكمالات النفسانية أحد أمور ثلاثة :

إما الحياة ، وإما الإدراك ، وإما العقل ، وكل واحد من هذه الأقسام الثلاثة محتمل ههنا .

أما الاحتمال[3] الأول : وهو أن يقال : المقصود من هذه الحركة إبقاء قوة الحياة . فتقريره : أن يقال : الاستقراء دل على أن اللطافة والشفافية والنورانية والحركة وقوة الحياة والعقل : أمور متلازمة . إما دائماً وإما في الأكثر .

وأما الكلمة والسكون [والموت[4]] والجهل . فهي أمور متلازمة . إما دائماً ، وإما في الأكثر . ألا ترى أن القلب لما كان ينبوع الحياة ، لا جرم كان دائم الحركة . فكذا ههنا الفلك لما كان ينبوع الحياة ، لا جرم كان دائم الحركة ، ولما كان حياة الفلك أكمل وأشرف من هذه الأجسام ، لا جرم كانت حركاته أشرف الحركات . وهي المستديرة الخالية عن التفاوت والاختلاف ، الموصوفة بكل ترتيب ونظام . وأما جرم الأرض . فلما كان معدن الظلمة والكثافة ، لا جرم كان معدن السكون والجمود . فالموت والسكون متلازمان ، والحياة والحركة متلازمتان . ولما كانت الحياة في عالم الأفلاك ، أبقى وأشرف ، كانت الحركات هناك أكمل وأشرف .

---

(١) سقط (ل) .
(٢) سقط (طا) .
(٣) القول (م) .
(٤) سقط (طا ، ل) .

وأما البحث عن أن الحركة الموجبة للحياة ، أو الحياة هي الموجبة للحركة ، أو هما معلولا علة منفصلة فذلك غير معلوم .

وأما الاحتمال الثاني : وهو أن يقال : المقصود للأفلاك من تلك الحركات : اكتساب العلوم والمعارف ، والمبالغة في تكميلها . فهذا أيضاً محتمل . وتقريره : إنا نعلم أن الإنسان حال ما يحاول تحصيل المعارف الكسبية ، فإنه يستعين بالفكر والتأمل ، وذلك لا يمكن إلا بتحريك الأرواح الدماغية على وجوه مخصوصة . وإذا كان ذلك كذلك ، لم يمتنع أيضاً أن يقال : إن مراتب العلوم غير متناهية . واللذة الحاصلة من تحصيل العلوم والمعارف : أقوى اللذات وأكمل السعادات . فهذه النفوس الفلكية مستغرقة[1] بتحصيل هذا النوع من السعادات ، وأنه لا يمكنها تحصيل هذا المطلوب إلا بواسطة هذه الحركات المخصوصة ، فكانت مواظبة الأفلاك على هذه الحركات ، لأجل أن يتوصل بها إلى استفادة المعارف والعلوم . ولما كان لا نهاية للعلوم والمعارف ، فلا جرم لا نهاية لحركاتها ، لأجل أنه تحصل الوصلة بها ، إلى تحصيل تلك المطالب . فهذا احتمال ممكن ، وهو أقرب إلى العقول من استخراج الأيون والأوضاع .

وأما الاحتمال الثالث : وهو أن تكون حركاتها لطلب الكمال في القوة العقلية[2] فهذا الاحتمال ممكن . وتقريره من وجوه :

الأول : وهو قول أصحاب الأحكام . وهو أنه ثبت أن للكواكب في هذه المدارات خصوصيات[3] مختلفة . فبعض تلك البروج لها شرف ، وبعضها هبوط . وكذا القول في البيت والمثلثة والحدود والوجوه [والفرح[4]] وسائر الأقسام المذكورة في علم الأحكام . وأيضاً : فإن الأحكاميون ذكروا أن بين تلك الكواكب صداقة وعداوة ، وأن كل واحد منها يحاول إعانة غيره على فعله تارة ،

---

(١) مشغوفة (م) .
(٢) الفعلية (ل) .
(٣) حصصاً (ل ، طا) .
(٤) من (ل) .

وينازعه في فعله أخرى . وعلى هذا التقدير فلا يمتنع أن تكون أفعالها ، لأجل طلب تلك الزوائد في القوة والقدرة .

الوجه الثاني : قالوا : لا شك أن واجب الوجود لذاته : المبدأ المفيض لجميع أقسام الخير والرحمة ، على جميع أجزاء العالم الروحاني والجسماني . ولا شك أن الحركات الفلكية : أسبابا لنظام هذا العالم . وعند هذا قالوا : « كمال حال الممكنات التشبه بالإله[1] بقدر الطاقة البشرية » ولهذا المعنى قال صاحب الشريعة : « تخلقوا بأخلاق الله تعالى » ونقل عن أوائل الفلاسفة[2] أنهم قالوا : « الفلسفة [عبارة عن التشبه بالإله بقدر الطاقة البشرية » ولا شك أن هذا التشبه[3]] حالة عالية شريفة . ولما كانت الأفلاك أكمل حالاً من البشر ، في علومها ومعارفها ، وأنواع فضائلها ، كانت أولى بتحصيل هذا التشبه ، بقدر ما يليق بها من الطاقة . فهي تتحرك حركات مشتملة على تحصيل مناظم هذا العالم الأسفل . إلا أن مقصودها الأصلي ليس هو العناية بهذه السافلات ، بل مقصودها الأصلي : هو التشبه بالإله تعالى في كونه مبدأ لحصول النظام والخير والرحمة .

الوجه الثالث : إنا بينا : أن الفلك حيوان . وهو مطيع لمعبوده ولخالقه . والعبادة عبارة عن مجموع أمور ثلاثة :

الاعتقاد بالقلب . والذكر باللسان . والخدمة بالبدن[4] . فالنفس الكلية لما كانت مواظبة على عبادة خالقها ومعبودها ـ وبدنها هو الفلك ـ كانت هذه الحركات جارية مجرى الركوع والسجود لله سبحانه وتعالى . فهذا هو القول في تعديد الوجوه الممكنة في أن الغرض للفلك من الحركة : استفادة الكمالات والسعادات من الأسباب العالية .

---

(١) بالإله (ل) بالله تعالى (م) .
(٢) الحكماء (م) .
(٣) سقط (م) .
(٤) بالجسد (م) .

القسم الثاني : قول من يقول : غرضها من هذه الحركات : العناية بالسافلات . وهذا قول ذهب إليه عالم من الناس . الذين قالوا : إن الكواكب السبعة إذا صعدت إلى أوجاتها ، استفادت القوى الشريفة من العرش والكرسي ، فإذا نزلت إلى حضيضاتها أدت تلك القوى إلى العالم العنصري [وأفراد العالم العنصري[1]] داخلون في هذا التقسيم . .

وأما القسم الثالث : وهو [قول من يقول[2]] : إن وصول الحركات ، لأجل الاستكمال بالعاليات . وأما جهاتها وكيفياتها ، فللعناية بالسافلات . وهذا قول اختاره « ثارمسطيوس » وفي المسألة قول آخر عجيب : وهو أن خارج الفلك الأقصى عوالم مملوءة من النور ، وتلك الأنوار مختلفة في درجات الكمال . فالفلك الأقصى يتحرك ليستفيد الكمالات المختلفة ، والقوى المتباينة من تلك الأنوار .

فهذا ضبط الأقوال الممكنة في هذا الباب .

---

(١) زيادة .

(٢) قولهم (طا ، ل) .

الفصل الرابع
في
تتبع هذه المذاهب

ونحن نرتبها على مسائل :

المسألة الأولى : اعلم : أن الأقوال الأربعة المبنية على أن هذه الحركات : طبيعية ، قد سلف إبطالها .

وأما القول الخامس : وهو أنها إرادية ، إلا أنه ليس للأفلاك في تلك الحركات غرض معين . فاعلم : أن هذا بناء على أن القادر يمكنه أن يفعل فعلاً معيناً ، لا لغرض أصلاً . والكلام المستقصى في إبطاله [قد سبق[1]] في باب « الدواعي والصوارف[2] » ولا بأس بإعادة بعضها فنقول : هذا باطل من وجهين :

الأول : إنها إذا كانت متساوية بالنسبة إلى ذلك الفاعل ، كان إقدامه على البعض دون البعض : رجحاناً لأحد طرفي الممكن على الآخر ، لا لمرجح . وهو محال .

الثاني : أن بتقدير أن يكون ذلك جائزاً ، إلا أنه أمر اتفاقي . والأمور الاتفاقية ، لا تكون دائمة ولا أكثرية [فوجب أن لا تكون هذه الحركات دائمة ولا أكثرية[3]] فإن قيل : الحركات العبثية كثيرة . مثل : عبث الإنسان بشعرة

---

(١) سقط (ط) ، (ل) .

(٢) هو باب من الجزء الثالث من المطالب العالية .

(٣) سقط (م) ، (ط) .

واحدة من شعرات لحيته ، وعبثه بتبنة يأخذها من الطريق من غير غرض صحيح ، ويعبث بها . فهذه حركات إرادية ، مع أنه ليس فيها أغراض صحيحة . وأيضاً : النائم ينقلب من أحد جنبيه إلى الثاني ، فتلك الحركة : حركة إرادية ، وليس فيها أغراض معينة . لأن النوم ضد العلم ، وعند عدم العلم ، لا يبقى الغرض .

وأيضاً : الجائع إذا وضع عنده رغيف ، فإنه يبتدىء بكسر جانب معين منه ، دون سائر الجوانب . لا لغرض يتعلق بذلك الجانب بعينه .

والجواب : أما العبث . فنقول : إن القوة المحركة لها مراتب :

فالمرتبة القريبة هي القوة المركوزة في الأوتار والعضلات : وهي صالحة للفعل ولضده ، وما دامت هذه الصلاحية من الجانبين باقية ، امتنع أن تصير مصدراً للفعل المعين . فإذا انضاف إليها ميل جازم ، حصل الرجحان . وذلك الميل مرتب على أن يعتقد الإنسان أن له في ذلك الفعل مصلحة ومنفعة . فإذا حصل هذا الاعتقاد ، حصل الميل . وليس من شرط ذلك الاعتقاد : أن يكون مطابقاً [بل سواء كان مطابقاً[1]] أو لم يكن . فإنه إذا حصل الاعتقاد الجازم ، ترتب عليه الميل . وأيضاً : فتلك المنفعة قد تكون منفعة خسيسة ، وهي نفس التذاذه بذلك الفعل ، وقد تكون منفعة شريفة تحصل بها آثار كاملة ، ونتائج شريفة .

إذا عرفت هذا فنقول : المقدم على الفعل العبثي إنما يقدم عليه ، لو انضاف إلى القوة العضلية تلك الإرادة المترتبة على ذلك الاعتقاد . ومعلوم أن ذلك الاعتقاد يكون مقدراً بمقدار معين ، وتلك الإرادة أيضاً محدودة بحد معين فمجموع تلك القدرة مع تلك الإرادة ، ومع ذلك التصور ، يوجب تلك الحركة المقدرة بالمقدار المخصوص . فذلك المجموع له في ذلك الفعل غاية معينة [وهي الانتهاء إلى ذلك الحد المعين . فالحركة حصلت لها ههنا غاية معينة][2] .

---

(1) سقط (ط) .
(2) سقط (م) ، (ط) .

إلا أنه بقي ههنا أمران :

أحدهما : إن ذلك الذي تخيله خيراً ، قد لا يكون في نفس الأمر كذلك ، وحينئذ يسمى ذلك الفعل باطلاً ، لا بمعنى إنه ليس له غاية بحسب ذلك الاعتقاد ، بل بمعنى أنه ليس له غاية تستحق في نفسها جعلها غاية .

الثاني : إنه ربما كانت الغاية في تلك الحركة ، ليست إلا الوصول إلى ذلك الحد المعين . فهذا يكون غاية لتلك الحركة ، بمعنى أنه ما أريد من تلك الحركة إلا الوصول إلى تلك الغاية المعينة . وقد يقال : إن هذه الحركة عبث ، بمعنى أن هذه الغاية لما كانت خسيسة لم يكن بين وجودها وعدمها فرق معتبر ، إجراء للحقير مجرى المعدوم .

وأما النائم فنقول : إنه ما لم يتخيل النائم مكروهاً أو مطلوباً [لم يترك شيئاً ولم يفعل شيئاً . وأقصى ما في الباب : إنا بعد الانتباه لا نتذكر ذلك المطلوب وذلك المهروب[1]] إلا أنه لا يلزم من حصول ذلك التخيل في ذلك الوقت ، علمنا بعد النوم بأنه كان ذلك التخيل حاصلاً في ذلك الوقت . وأما قوله : « الجائع يبتدىء بكسر الرغيف من أحد الجوانب ، لا لغرض معين » فنقول : إنه ما لم يتخيل أمراً صالحاً لذلك الترجيح ، لم يحصل ذلك التعين . وهو كونه ألذ وأوفق أو كونه أقرب . أو شيء آخر ، يكون حاصلاً في الذهن . إلا أنه يزول عن الذهن في الحال ، فلا يمكن التعبير عنه لهذا السبب .

المسألة الثانية في الرد على من يقول : المقصود من تلك الحركات : إصلاح هذه السافلات : فنقول : الذي يدل على فساد هذا القول وجهين[2] :

الحجة الأولى : إن كل من كان أكثر أفعاله لرعاية حال الغير ، كان كالخادم لذلك الغير . والخادم أخس من المخدوم . ثم إذا كان المخدوم خسيساً ، كان خادمه بالغاً إلى النهاية القصوى في الخساسة . وأشرف موجودات

---

(١) سقط (م) .
(٢) وجوه [الأصل] .

هذا العالم العنصري ، هو في نهاية الضعف ، في علومه ، وفي أفعاله الفاضلة . فجعل تلك الأجسام العالية المقدسة الشريفة خادمة لهذه الأجسام الخسيسة ، مما لا يقبله العقل . فإن قيل : أليس المقصود من النبي رعاية مصالح الأمة [ومن السلطان رعاية مصلحة الرعية[1]] ومن الراعي رعاية الغنم . ولم يلزم كون النبي أدون حالاً من الأمة . فكذا ههنا ؟ قلنا : لا نسلم أنه لا فائدة في وجود النبي إلا رعاية مصالح الأمة ، بل في وجوده فوائد عالية رفيعة[2] فإنه لأجل نبوته تستكمل ذاته بالمعارف القدسية ، والأنوار الإلهية . من جملتها : إرشاد الخلق إلى الحق . ونظيره في مسألتنا : أن يقال : إن للأفلاك في حركاتها : فوائد كثيرة . ومن جملتها : مصالح السافلات . وبهذا التقدير [سيندفع السؤال[3]] وهذا هو القول الذي اختاره « ثامسطيوس » وهو أن الفلك يستفيد من المبادىء العالية أنواعاً من البهجة والسعادة ، ثم إنه يختار الجهة المعينة ، لكونها أنفع للسافلات . وذلك عين[4] المذهب الذي نحن فيه الآن .

الحجة الثانية : إن كل من فعل فعلاً لغرض . فهو مستكمل بذلك الغرض . فلو فعلت الأجرام العالية أفعالها ، لمصالح السافلات [لكانت مستكملة بهذه السافلات . ومعلوم أنها أشرف وأعلى من هذه السافلات[5]] فيلزم كون الأكمل مستكملاً بالأخس والأنقص . وهو محال . ولقائل أن يقول : لم لا يجوز أن يقال : إن الكامل الشريف العالي ، قد يستكمل في بعض الأحوال بالخسيس النازل ؟ ألا ترى أن السلطان قد ينتفع برعيته ، والمولى قد ينتفع بعبده ، والإنسان قد ينتفع بالخبز والماء ، مع أنه أشرف منها .

واعلم : أن هذين الدليلين ، لا شك أنهما من باب الإقناعيات . إلا أنه ثبت أن [الأرض[6]] بالنسبة إلى الأفلاك والكواكب [العلوية[7]] كالمركز في

---

(١) سقط (ط) .
(٢) شريفة (ل) .
(٣) سقط (طا) ، (ل) .
(٤) غير (ل ، طا) .
(٥) سقط (م) ، (ط) .
(٦) العالم العنصري (م) .
(٧) سقط (طا ، ل) .

الدائرة . وأنه لا يبقى لها وجود بالنسبة إليها . ويبعد في العقل : أن يقال : الفلك الأعظم على جلالته ، وفلك الثوابت على عظمته ، وجملة الثوابت على غاية جلالتها ، وجميع الأفلاك السبعة مع ما فيها من السيارات الرفيعة ، والشمس على غاية جلالتها ، كلها دائمة الحركة والفعل لأجل مصالح هذا العالم ، الذي أشرف أقسامه هو الإنسان . ثم إن حاصل الإنسان من العلم والفضائل ليس إلا القليل . فهذا في العقل نفرة شديدة عنه . [والله أعلم بالحقائق(١)] .

المسألة الثالثة في إبطال قول من يقول : المقصود [للأفلاك(٢)] من الحركات إخراج الأيون والأوضاع من القوة إلى الفعل :

اعلم : أن هذا الوجه كأنه [أضعف(٣)] الوجوه وأبعدها عن العقل ، ثم الذي يدل على فساده وجوه :

الأول : إنه لو كان مقصود الفلك من الحركة إخراج تلك الأيون والأوضاع من القوة إلى الفعل ، لوجب أن تكون تلك الحركات واقعة على أسرع الوجوه . وهذا باطل فذاك باطل .

وبيان الملازمة : أنه إذا كان مقصود [فلك الثوابت(٤)] من الحركة : إخراج الأيون والأوضاع من القوة إلى الفعل فلم لا يخرجها [فلك الثوابت(٥)] وفي مقدار اليوم الواحد . فإن القادر إذا أمكنه تحصيل مقصوده في زمان قليل ، فإنه لا يعدل عنه ولا يوقف تحصيله على زمان طويل ؟ فإن قالوا : لم لا يجوز أن يقال : إن هيولى كل فلك لا يقبل إلا ذلك النوع [من الحركة . ولأجل أن تلك الهيولى لا يقبل إلا ذلك النوع ، من الحركة(٦)] وجد ذلك النوع دون

---

(١) من (طا ، ل) .
(٢) سقط (م) ، (ط) .
(٣) سقط (ل) .
(٤) الفلك (م) .
(٥) من (م) .
(٦) سقط (م) ، (ط) .

غيره ؟ فنقول : فإذا جاز هذا ، فقولوا : إن هيولى كل فلك مستلزمة لذاتها ، حصول ذلك النوع من الحركة . فلهذا السبب وقعت تلك الحركة ، دون سائر الحركات . وعلى هذا التقدير ، فيبطل كل ما ذكرتموه .

الحجة الثانية : إن الحركة من المشرق إلى المغرب كما أنها تفيد إخراج الأيون والأوضاع من القوة إلى الفعل ، فكذلك الحركة المضادة لها ، تفيد هذا المقصود . وإذا كان جميع أنواع الحركات يفيد هذا المقصود ، لم يكن بعضها أولى من بعض ، ولا يمكن الجمع بينها . فلم يبق إلا تركها [بأسرها[1]] فما ذكرتموه يوجب نفي الحركة ، لا حصولها .

الحجة الثالثة : إنا لو فرضنا إنساناً أخذ يعدو في [جميع[2]] مشارق الأرض ومغاربها . ويقول : لا غرض لي في هذاه الحركة : إلا إخراج الأيون والأوضاع من القوة إلى الفعل ، لقضى كل عاقل عليه بالجنون . فإن قالوا : الفرق بين البابين : أن هذا الإنسان خالي عن أكثر الكمالات المهمة ، فكان اشتغاله باستخراج الأيون والأوضاع ، مانعاً له من تلك الكمالات ، بخلاف الفلك فإنه كامل في جميع الصفات ، إلا في هذا المعنى ، فكان اشتغاله بتحصيلها كمالاً ، بالنسبة إليه .

قلنا : أنتم ما ذكرتم برهاناً يقينياً في أن نفس الفلك وجسده كاملة في جميع الصفات ، إلا في هذا المعنى . فكان كلامكم باطلاً . بل قد بينا : أنه لا يمتنع أن يكون مقصوده من هذه الحركة : سائر الوجوه التي عددناها .

الحجة الرابعة : وهي إن استخراج الأيون والأوضاع . إما أن يكون كمالاً ، لا يصلح أن يكون مقصوداً للعاقل ، وإما أن لا يكون . فإن كان الأول وجب أن يكون مقصود الفلك من الحركة : نفس الحركة . ولو كان الأمر كذلك ، لبطل قولكم : إن مقصود الفلك من الحركة التشبه بالعقل المفارق . وإن كان الثاني ، وهو أن هذه الاستخراجات أمور لا تصلح أن تكون مطلوبة

---

(١) سقط (طا ، ل) .
(٢) من (ط) .

للعقلاء . فهذا يقدح في كون الفلك طالباً لها . وكل ذلك[1] يبطل قولهم .

الحجة الخامسة : إن الفلك إن كان معتوهاً مجنوناً لا يعرف الحقائق ، فلا عبرة بحركته ولا بفعله ، فلعله تخيل تخيلات فاسدة ، لأجلها بقي مواظباً على الحركة . وإن كان عاقلاً فنقول : إنه يعلم : أنه لا يمكنه استخراج شيء من باب الأيون والأوضاع ، من القوة إلى الفعل : إلا الواحد فقط . ولا يمكنه [أن يجمع بين اثنين منها[2]] وإلا لزم حصول الجسم الواحد في مكانين . ونعلم أيضاً : أن جميع تلك الأيون والأوضاع متماثلة في تمام الماهية ، ومتساوية في كلية الحقيقة . وإذا كان الأمر كذلك ، لم يكن في إبدال بعضها بالبعض فائدة البتة . وإذا عرفت هذا ، وجب أن يكتفي بالأين الواحد والوضع الواحد ، وإن يريح نفسه من المواظبة على هذه الأعمال الفاسدة . وذلك يوجب بقاء الفلك عن السكون ، وإعراضه عن الحركة بالكلية .

الحجة السادسة : لو كان المقصود من الحركة استخراج الأيون والأوضاع من القوة إلى الفعل ، فلأي سبب بقي مواظباً على استخراج الأيون والأوضاع الحاصلة في هذا المدار أبداً ، وبقي معرضاً عن الأيون والأوضاع الحاصلة في سائر المدارات التي لا نهاية لها ؟ إنه إذا حصل للمقصود الواحد طرق كثيرة ، وكان كل واحد منها مساوياً للآخر في تمام الإفضاء إلى المطلوب ، كان البقاء على الواحد منها أبداً ، والإعراض عن البواقي : ممتنعاً محالاً . فلو كان [المقصود[3]] ما ذكرتم ، لكان البقاء على هذه الحالة : محالاً . وحيث حصل هذا البقاء ، ثبت أن ما ذكرتموه باطل .

الحجة السابعة : إنه إما أن يكون مقصود الفلك : طلب كلها ، أو طلب واحد منها بعينه ، أو طلب الواحد منها بغير عينه . والأول باطل . وإلا لكان ذلك طلباً للمحال ، وطلب المحال لا يوجد ، أو إن وجد لكنه لا يدوم .

---

(١) وذلك يبطل قولكم (ل) .
(٢) الزيادة منها (م) .
(٣) من (ل) .

والثاني يقتضي أنه إذا وجد ذلك الواحد ، أن يقف . لأن كل من فاز بـالمطلوب ترك الطلب . والثـالث أيضاً يقتضي أن يقف ، لأنـه إذا كان مقصـوده تحصيل واحـد من تلك الأيون ـ أي واحـد منها ـ فـإذا فـاز بـالـواحـد منهـا ، فقـد فـاز بمقصـوده . فـوجب أن يقف [فثبت : أن هـذا القـول فـاسـد عـلى جميـع التقديرات .

الحجـة الثامنـة : إن الفلك جسم بسيط . فـالنقط المفتـرضـة فيـه تكـون متساوية في تمام الماهية . فالانتقال من نقطة إلى نقطة أخرى . يكـون انتقالاً من الشيء إلى ما يماثله من كل الوجوه . ومثل هذا لا يمكن أن يكون مطلوباً للعاقل الكامل[1] فثبت : أن هذا القول باطل . وبالجملة فضعفه وبطلانه أظهر من أن يحتاج فيه إلى الدليل والبرهان [والله أعلم[2]] .

المسألة الرابعة في الرد على « ثامسطيوس » في قولـه : « إن أصل الحـركة معلل بـالاستكمال بـالأسباب العـالية . إلا أن جهـات تلك الحركـات ، لأجل العناية[3] بالسافلات » .

واحتج « الشيخ » على فساده بوجهين :

الحجة الأولى : قال : إن جاز أن يقال : الحـركات إلى الجـوانب المختلفة متسـاوية ، بـالنسبـة إلى الفلك . فـاختيـار الحـركة المعينـة ، لأجـل أنها أنفـع للسافلات ، جـاز أن يقال : إن الحـركة والسكـون بالنسبـة إليه عـلى السويـة . فاختاروا أصل الحركة ، لأنه أنفع للسافـلات . وللمجيب أن يجيب ويقول : أنتم تقولون : الحركة كمال أول ، وأما السكون فهو عدم [الحركة ، وهو عـدم[4]] لذلك الكمال . والعقل حاكم بأنه يمتنع أن يكون وجود الكمال أو عدمه بالنسبة إلى الفلك على السوية . فأما الحركة إلى جهة مع الحركـة إلى جهة أخـرى ، فهما متساويان في كـون كل واحـد منها كمـالاً ، فحينئذ لا يمتنـع أن يكون رجحـان

---

(1) من (ل ، طا) .
(2) من (ل ، طا) .
(3) مختل (م) محتمل (ط) .

إحداهما على الأخرى ، لأجل العناية بالسافلات [فظهر الفرق .

الحجة الثانية : قال : الدليل الذي دل على أنه يمتنع أن يكون أصل الحركة لأجل العناية بالسافلات[1]] هو أنه لا يمكن أن يستكمل العالي بالسافل . فكل من فعل فعلاً لغرض ، فهو مستكمل بذلك الغرض . وهذا الدليل بعينه قائم في تعيين الجهات ، وفي اختيار الكيفيات . وكما بطل الأصل بالعناية بالسافلات ، فكذا القول في الكيفية .

وللمجيب أن يجيب ويقول : إن صريح العقل شاهد بأن كل من كان أكثر أفعاله لأجل رعاية مصالح الغير ، فإنه يكون كالخادم لذلك الغير . وذلك محال في الأفلاك ، بالنسبة إلى عالم العناصر . أما من كانت أفعاله لأجل أغراض عائدة إليه ، ومقاصد راجعة إليه ، ثم إنه اختار منها واحداً ، لأجل أنه أنفع للضعفاء والعاجزين ، فإنه لا يكون هذا الفاعل خادماً لأولئك الضعفاء والعاجزين . فظهر الفرق .

فهذا بيان أن هذين الدليلين اللذين ذكرهما الشيخ الرئيس في إبطال قول « ثامسطيوس » في غاية الضعف .

المسألة الخامسة : قد حكينا عن بعضهم : أنهم قالوا : إنه سبحانه وتعالى مبدأ الخير ، وينبوع الرحمة على جميع الممكنات . وهذه الحركات المعينة للأجرام الفلكية ، سبب لنظم هذا العالم [ولعمارته[2]] فمقصود الأفلاك والكواكب من حركاتها : التشبه بالإله تعالى ، في كونه مبدأ لحصول النظام والخير والرحمة .

واعلم : أن الشيخ أبطل هذا القول . فقال : « الحق الأول لا يقصد شيئاً ، بل هو منفرد بذاته - باتفاق الفلاسفة - فوجب أن يكون التشبه به في أن لا يقصد شيئاً . فأما القصد إلى فعل معين . فهذا مباين للشبه به ، إلا أن يقال : المقصود بالقصد الأول : فعل شيء آخر . وهذا النفع إنما حصل

(١) لا يمكنه (م) .
(٢) هذا الكلام (ل) .

بالقصد الثاني ، على جهة الاستتباع ، وذلك لا نزاع فيه » .

واعلم : أن هذا الكلام يحمل[1] على أنه ليس المراد من التشبه بالمبدأ الأول هو أنه يحاول أن يجعل نفسه مثل ذات واجب الوجود ، فإن ذلك محال . بل المراد : أنه يسعى في أن يحصل لنفسه ما يليق به من صفات الكمال والجلال . إذا عرفت هذا فنقول : الفلك لا يمكنه أن يتشبه بالمبدأ الأول في عدم القصد ، إلا أنه يمكنه[2] أن يتشبه به في كونه مبدأ لفيضان الخيرات على المحتاجين . ولا يلزم من امتناع التشبه به في بعض الصفات ، امتناع التشبة به ، فيما يمكن . فظهر : أن هذه الكلمات[3] : فاسدة [والله أعلم[4]] .

المسألة السادسة في ترتيب الأقوال[5] المذكورة ، ونظمها على تقسيم صحيح معلوم :

اعلم : أنه ثبت أن الفلك متحرك بالإرادة . فهذا الفلك إما أن يكون له في هذا الفعل غرض ، وإما أن لا يكون . أما القسم الثاني وهو أنه ليس له فيه غرض . فهذا قد سبق الكلام فيه . فثبت القسم الأول . فنقول : ذلك الغرض إما أن يكون هو العناية بالسافلات ، وإما أن يكون استفادة الكمال من الأسباب العالية . والأول باطل . لما ثبت أنه لا يجوز أن تكون حركاتها لأجل العناية بالسافلات . فثبت : أن حركته لأجل استفادة الكمالات من الأسباب العالية . فنقول : تلك الكمالات إما أن تكون عائدة إلى جسم الفلك ، أو إلى نفس الفلك .

أما القسم الأول : فهو قول من يقول : المقصود من الحركة الفلكية استخراج الأيون والأوضاع من القوة إلى الفعل . وقد سبق إبطاله ، فبقي

---

(١) يحمل (م) يحتمل (ط) .
(٢) لا يمكنه (م) .
(٣) هذا الكلام (ل) .
(٤) من (ط ، ل) .
(٥) الأفعال (م) .

القسم الثاني . وهو أن يكون المقصود من تلك الحركة استفادة الكمالات النفسانية . إذا عرفت هذا ، فنقول : نفس الفلك موجود ، ممكن لذاته . والكمالات [النفسانية[1]] الحاصلة فيها أيضاً : موجودات ممكنة الوجود لذواتها . فلا بد لجوهر النفس الفلكية ، والكمالات القائمة بها من مؤثر ، وذلك المؤثر إما الأعراض وإما الأجسام ، وإما جوهر مجرد يفعل [بآلة جسمانية ، وإما جوهر مجرد يفعل[2]] من غير آلة جسمانية . والأقسام الثلاثة الأول باطلة بالدليل[3] الذي ذكرناه في النفوس البشرية . بل ههنا أولى . لأنه لما ثبت أن المؤثر في النفوس البشرية على حقارتها وضعفها ، يجب أن يكون جوهراً عقلياً مجرداً . فهذا القول في النفوس الفلكية العالية المقدسة : أولى . ثم إذا قلنا : إن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ، فحينئذ يمتنع أن يكون المؤثر في وجودها هو الله سبحانه وتعالى . وحينئذ يثبت : أن هذه النفوس الفلكية معلولات في ذواتها ، وفي جميع الكمالات القائمة بها ، بجواهر[4] مجردة في ذواتها وفي أفعالها عن عوائق الأجسام . ولما كانت جميع الكمالات الحاصلة للنفس الفلكية ، إنما حصلت من فيض ذلك الجوهر العقلي المجرد ، والنفس عالمة بأنه لا يمكنه اكتساب تلك الكمالات من ذلك الجوهر العقلي المجرد إلا بواسطة هذه الحركات ، كانت هذه الحركات شوقية لا محالة ، وكانت أيضاً تشبيهية على [معنى[5]] أن هذه النفس تحاول التشبه بذلك العقل في تمكين[6] العلوم الحقيقية ، والمعارف القدسية . كما أن التلميذ الذي يعتقد في أستاذه كونه كاملاً ، مكملاً وأنه لا يمكنه اكتساب الكمالات إلا بالذهاب إليه ، وإلا بالاستفادة منه . فإنه يكون ذهاب ذلك التلميذ إلى ذلك الأستاذ : حركة شوقية . ورغبته في تحصيل تلك العلوم تشبيهية .

---

(١) سقط (ط ، ل).
(٢) سقط (ل).
(٣) بالدلائل (م) .
(٤) فعلها جواهر (م) .
(٥) من (ل) .
(٦) تكثير (ل) .

فهذا ما وصل [إليه عقلي[1]] في هذه المباحث الضيقة . مع الاعتراف بأنا إنما ذكرناها على سبيل الظن والحسبان ، لا على سبيل الجزم والبرهان . وكيف يستبعد ذلك ، والعقول البشرية قاصرة عن معرفة [أنفسها عرفاناً كما ينبغي ، فبأن تكون قاصرة عن معرفة[2]] هذه الأجرام البعيدة ، كان أولى .

وأما كلام الشيخ الرئيس في هذا الباب فموجود في كتبه . وما نقلناه :. لأنا ما وجدنا فيه تقسيماً مضبوطاً ولا كلاماً منظوماً . والله [أعلم[3]] بحقائق الأمور .

(١) إلينا (ل) .
(٢) سقط (طا) .
(٣) هو العالم (ل) .

الفصل الخامس
في
تعديد الطرق المذكورة
في اثبات العقول الفلكية

اعلم أن الوجوه المذكورة لهم في هذا الباب ثمانية :

الحجة الأولى : وهي الحجة المبنية على أن حركات الأفلاك [شوقية تشبيهية . وقد سبق تقريرها .

الحجة الثانية : أن قالوا قد ثبت أن حركات الأفلاك[1]] لا بداية لها [ولا نهاية[2]] ولا بدَّ لها من فاعل . وفاعلها إما أن يكون قوة جسمانية ، أو ذاتاً مجردة . والأول باطل . لأن كل قوة جسمانية فإنها تنقسم بسبب انقسام محلها بناء على نفي الجوهر الفرد فبعض تلك القوة لا بد وأن يكون فعلها أقل من فعل كل القوة [وفعل بعض القوة متناه . فيجب أن يكون فعل كل تلك القوة متناهياً . فثبت : أن كل قوة جسمانية[3]] ففعلها متناه . وما يكون فعله غير متناه ، وجب أن لا يكون قوة جسمانية . فوجب أن يكون جوهراً مجرداً ، ولما ثبت : أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . وجب أن يكون كل فلك مبدأ عقلي مجرد . وهو المطلوب [والكلام على هذا الدليل قد سبق مراراً كثيرة[4]] .

---

(١) سقط (م) .
(٢) سقط (طا) ، (ل) .
(٣) سقط (م) .
(٤) سقط (م) .

الحجة الثالثة : إن الإلّه تعالى واحد فرد . فيكون معلوله واحداً فقط . وذلك المعلول ، إما أن يكون عرضاً أو جسماً ، أو هيولى ، أو صورة ، أو نفساً ، أو عقلاً . والكل باطل إلا العقل . فوجب أن يكون المعلول الأول عقلاً محضاً . وقد سبق ذكر هذه الطريقة مع ما فيها من السؤالات الكثيرة .

الحجة الرابعة : قد دللنا على أن النفوس الناطقة : موجودات مجردة . ودللنا على أن المؤثر فيها يجب أن يكون جوهراً عقلياً مجرداً . فهذا الطريق أيضاً يدل على وجود العقول .

الحجة الخامسة : إن العلوم الحادثة في جواهر النفوس الناطقة ، لأن لها من علل . وتلك العلل لا يجوز أن تكون من باب الأعراض والأجسام والجواهر المجردة ، التي تتوقف أفعالها على استعمال الآلات الجسمانية . فوجب أن يكون المؤثر فيها جوهراً مجرداً عن الجسمية ، وعن لواحق الجسمية ، في ذاتها وفي صفاتها ، وفي كيفية تأثيراتها . وهو المطلوب .

الحجة السادسة : ذكروا في باب الهيولى والصورة : أن الأجسام مركبة من الهيولى والصورة . وبينوا أن الصورة يمتنع خلوها عن الهيولى . وأن الهيولى يمتنع خلوها عن الصورة . فوجب الحكم بكونهما متلازمتين . ثم بينوا : أنه لما كان الأمر كذلك ، وجب الحكم بكون الهيولى ، وبكون الصورة ممكنين في ذاتيهما . وكل ممكن فلا بد له من مؤثر ، وذلك المؤثر يمتنع أن يكون جسماً ، أو ما يكون قائماً بالجسم . لأن البحث إنما وقع عن علة مقومات الأجسام . وعلة مقوم الشيء سابق على ذلك الشيء بمراتب . والسابق على الشيء بمراتب يكون مغايراً له . فعلة هيولى الأجسام وصورها موجود مجرد في ذاته وفي تأثيراته عن الأجسام . وذلك يمتنع أن يكون هو الله سبحانه وتعالى ، وما ذاك إلا العقول المجردة .

الحجة السابعة : هذه الأجسام الفلكية ممكنة الوجود . فلا بد لها من علل . ويمتنع أن يكون الحاوي علة للمحوى . وذلك لأن وجود المحوى وعدم

الخلاء معاً في الرتبة . والعلة متقدمة [على المعلول[1]] بالرتبة . فلو كان الحاوي علة للمحوى ، لكان متقدماً عليه بالرتبة لكن وجود الحاوي متقدماً على عدم الخلاء بالرتبة . وهذا محال . لأن الخلاء ممتنع لذاته . والحكم الثابت بالذات لا يمكن أن يتقدمه غيره . فثبت : أن الحاوي لا يمكن أن يكون علة للمحوى [وأما أن المحوى لا يمكن أن يكون علة للحاوي[2]] فهو بعيد . هكذا قاله الشيخ . ولا أدري أي بُعد فيه . فإن القلب وإن كان داخلاً في البدن ، إلا أنه هو المدبر لكل البدن . فثبت : أن الأجسام الفلكية ليس شيء منها علة للباقي[3] فوجب أن يكون عللها شيئاً غير الأجسام ، ويمتنع أن يكون هو الله سبحانه وتعالى . لأن الواحد لا يكون علة إلا للواحد ، فلا بد من الإقرار بوجود الجواهر العقلية . وهو المطلوب .

ولقائل أن يقول : هذه الحجة مبنية على مقدمات :

الأولى : إن الخلاء ممتنع لذاته والكلام فيه قد تقدم .

والثانية : أنا نقول : هب أن الفلك المحوي ، ليس معلولاً للفلك الحاوي . إلا أنه معلول للعقل الذي هو مع الفلك الحاوي . فإذا كان الفلك المحوي متأخراً [بالرتبة عن العقل الذي هو مع الفلك الحاوي ، وجب أن يكون متأخراً[4]] عن الفلك الحاوي . لأن المتأخر عن المعلول[5] متأخر .

فإن زعموا : أن المتأخر عن المعلول[6] لا يجب أن يكون متأخراً بالرتبة .

فنقول : لم لا يجوز أن يقال : إن وجود المحوي وعدم الخلاء معاً . ولا يلزم من كون المحوي متأخراً بالرتبة عن الحاوي ، أن يكون عدم الخلاء متأخراً

---

(١) سقط (طا) .
(٢) سقط (م) ، (ط) .
(٣) للثاني (م) .
(٤) من (طا ، ل) .
(٥) العم (م) .
(٦) الممتنع (م) .

بالرتبة عن الحاوي . فإنا لا نجد في العقل تفاوتاً بين البابين ؟

والعجب من الشيخ : أنه بعد ما أطنب في تقرير هذه الحجة في كتاب « الإشارات » وأورد عليه الأسئلة الكثيرة ، لم يورد عليه هذا السؤال الظاهر ، القريب من جميع الأفهام[1] السليمة .

والثالثة : قوله : « المحوي لا يمكن أن يكون علة للحاوي » هو ضعيف . لما بينا أن القلب محوي البدن مع أنه هو المدبر له . فلم لا يجوز أن يكون الأمر ههنا كذلك ؟ .

والرابعة : إن هذا الدليل لا يتم في [آخر الأمر[2]] إلا بالبناء على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد . وفيه ما قد سبق تقريره .

الحجة الثامنة : قالوا : الجسم يمتنع أن يكون علة للجسم . قالوا : لأن الجسم مركب من الهيولى والصورة . فلو كان جسم علة لجسم ، لكان إما أن يكون له بهيولاه أو بصورته . ويمتنع أن يكون علة له بهيولاه . لأن الهيولى قابل . والشيء الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً . ويمتنع أن يكون علة لذلك المعلول ، بحسب صورته . لوجهين :

الأول : إن تأثير تلك الصورة في ذلك المعلول . إما أن يكون بمشاركة من هيولاها ، أو لا بمشاركة من [هيولاها[3]] والأول باطل . وإلا لحصل للهيولى [تأثر بنوع ما[4]] فيعود الأمر إلى ما ذكرناه من كون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً معاً . وهو محال . والثاني باطل . لأن الصورة لو كانت غنية في فعلها عن الهيولى ، لكانت غنية في ذاتها عن الهيولى . لأن الموجودية فرع على الموجودية .

---

(١) الأذهان (م) .
(٢) هذا اللزوم (م) .
(٣) هذا الهيولى (م) .
(٤) تأثير (ل) .

فإذا كان الفرع غنياً عن الهيولى ، فبأن يكون الأصل الذي هو الموجودية غنياً عنها أولى . وحينئذ يلزم أن تكون الصورة الهيولانية ، غنية عن الهيولى ، وذلك محال .

الوجه الثاني : إن الصورة الهيولانية إنما تؤثر بمشاركة الوضع . ومعناه أنها تؤثر أولاً فيما يقرب من محلها .

وثانياً : فيما يتصل بذلك القريب . وعلى هذا الترتيب ، فتنتقل من القريب إلى البعيد .

إذا عرفت هذا فنقول : تأثير الجسم في تكوين جسم آخر ، لا بد وأن يكون مسبوقاً بتأثيره في هيولى ذلك المعلول وفي صورته . لكنا بينا أن الهيولى جوهر مجرد ، وحصول القرب والبعد بالنسبة إليه محال . فيمتنع أن يكون للصورة الجسمية تأثير في [وجود الهيولى . وذلك امتنع أن كون لها تأثير في[1]] وجود الجسم . فثبت بهذه البيانات : أن كون الجسم مؤثراً في جسم آخر : محال . فوجب أن يحصل لهذه الأجسام علل سوى الأجسام . ولما امتنع أن يكون المؤثر في وجودها هو [الله سبحانه ، وجب أن يكون المؤثر في وجودها هو[2]] الجواهر العقلية المجردة .

وهذه الحجة مبنية على مقدمات :

إحداها : أن الجسم مركب من الهيولى والصورة .

وثانيها : أن الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً .

وثالثها : أن ما يكون غنياً في تأثيره عن المادة كان غنياً في وجوده عن المادة .

ورابعها : أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد .

---

(١) من (ط ، ل) .

(٢) سقط (م) ، (ط) .

وهذه المقدمات قد سبق الكلام فيها على سبيل الاستقصاء . فمن قدر على تقريرها بالبيانات الجلية ، سلمت له هذه الدلالة [وإلا فلا[1]] والله أعلم .

(١) سقط (طا ، ل) .

الفصل السادس
في
البحث عن فرعين من
فروع القول بهذه العقول والنفوس

الفرع الأول : المشهور أن عدد العقول : عشرة : العقل الأول والعقول التسعة بعدد الأفلاك . ومنهم من يقول : إنها أحد عشر . لأنه أثبت لمجموع العالم العنصري : عقلاً [آخر[1]] وهو المدبر لأحوال هذا العالم ، وسماه بالعقل الفعال .

وأما المتأخرون فقالوا : إنه وإن كان عدد الكرات الكلية[2] تسعة ، إلا أن كل واحد منها ينقسم إلى عدد من الكرات ، وهي الحوامل والتدويرات . ويجب أن يكون لكل واحد منها : نفس على حدة ، وعقل على حدة [بالاستدارة[3]] .

ومنهم من زاد فقال : الدليل الذي يدل على أن هذه الكرات الفلكية متحركة بالاستدارة ، هو أيضاً يدل على أن الكواكب متحركة بالاستدارة . فوجب أن يثبت لكل واحد منها أيضاً عقل ونفس .

وأيضاً : قال الشيخ الرئيس [أبو علي بن سينا[4]] لم يظهر لي أن فلك

---

(1) من (ل) .
(2) العالية (م) .
(3) سقط (ط) ، (ل) .
(4) سقط (م) ، (ط) .

الثوابت كرة واحدة ، أو كرات منطوي بعضها على بعض . فإن كان الحق : أنه كرات بحسب عدد الثوابت أو أكثر ، أو أقل ، وجب أن يثبت لكل واحد منها نفس وعقل على حدة .

وأيضاً : زعم الشيخ الرئيس : أنه لا يبعد أن يقال : إنه حصل فوق فلك الثوابت ، وتحت الفلك الأعظم ، كرة أخرى . وبسبب حركاتها تتفاوت أحوال الميل[1] فإن ثبت القول بوجود تلك الكرة ، وجب أن يثبت لها نفس وعقل على حدة .

وحكى « أبو الوفاء البوزجاني » في « مجسطيه » : أن قدماء البابليين . زعموا : أن القطبين يحصل لهما ارتفاع وانخفاض في كل كذا وكذا من السنين . فإن ثبت ذلك ، وجب أن يثبت لتلك الكرة أيضاً : نفس وعقل على حدة . وإذا عرفت هذا ، فقد ظهر لك أن حصر عدد العقول والنفوس في العشرة أو في الخمسين[2] : قول لا يليق بأهل التحقيق .

بل نقول : الاحتمالات بعد ما ذكرناه باقية من وجوه :

الأول : إن الحال فيما وراء الفلك الأعظم غير معلوم . فلعله أحاط به كرات كثيرة ، بعضها محيط بالبعض . وأحوالها غير معلومة لنا . وبهذا التقدير ففي العقول والنفوس كثرة .

والثاني : إنا قد ذكرنا : أنه لا يمتنع في العقل وجود فلك عظيم الثخن ، ويكون هذا الفلك الأعظم الذي نعرفه نحن ، موجوداً في ثخن تلك الكرة . ويحصل أيضاً في ثخنه ألف ألف كرة ، مثل هذا الفلك الأعظم . وبهذا التقدير ففي العقول والنفوس كثرة .

الثالث : إنا ذكرنا : أنه حصل خارج العالم خلاء لا نهاية له ، ولم يدل دليل خيالي فضلاً عن دليل يقيني ، على أن العالم واحد . وبتقدير أن تكون

---

(١) المثل (م) .
(٢) الخمسة (م) .

العوالم كثيرة ، وجب أن يكون في العقول والنفوس كثرة .

الرابع : إنهم قالوا : إن العقل الأول حصل فيه أربع اعتبارات : إمكانه ، ووجوده ، وعلمه بكونه واجب الوجود بسبب علته ، وعلمه بعلته . ثم صدر عن هذه الاعتبارات الأربعة : أشياء : هيولى الفلك الأعظم ، وصورته وعقله ، ونفسه . ثم على هذا الترتيب يصدر عن كل عقل : هذه الأمور الأربعة . حتى استوفت الكرات السماوية عددها . وحينئذ انقطعت مراتب العقول . فلما قيل لهم : أليس هذه الاعتبارات الأربعة حاصلة في العقل الأخير ، فكان يجب أن يحصل له تلك الأربعة . وهكذا إلى ما لا آخر له ؟

أجابوا عنه : بأن العقول مختلفة ، بحسب ماهياتها المخصوصة ، وحقائقها المعينة . وإذا كان كذلك ، فحينئذ لا يلزم من حصول هذه الاعتبارات الأربعة في العقل الأخير ، كونه علة لهذه الأشياء الأربعة . إذا عرفت هذا ، فنقول : إن هذا اعتراف من القوم بأنه لا يلزم من حصول هذه الاعتبارات في جوهر عقل من العقول : كونه علة لهذه المعلولات الأربعة . وإذا كان كذلك ، فحينئذ لا يلزم من حصول هذه الاعتبارات الأربعة في ذات العقل الأول : كونه علة لهيولى الفلك الأعظم ، ولصورته ، ولنفسه ، ولعقله . فلعل العقل الأول كان علة لعقل واحد ، وذلك الثاني كان علة للعقل الثالث . وهكذا . كان يصدر عن كل واحد واحد . إلى عدد ومرتبة لا يعلمها إلا الله تعالى . ثم حصل بعد ذلك عقل . وصارت الجهات الأربع الموجودة فيه ، علة للمعلولات الأربعة ، وحينئذ حصل الفلك الأعظم بهيولاه ، وصورته ، وعقله ، ونفسه . فثبت بهذه البيانات التي ذكرناها : أن حصر ملائكة الله تعالى في عدد معلوم ، مما لا يليق بالقوة العقلية البشرية .

والحق في هذا الباب : ما جاء في الكتاب الإلهي حيث قال : « وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً[1] » وقال : « وما يعلم جنود ربك إلا هو[2] » .

---

(١) الإسراء ٨٥ .

(٢) المدثر ٣١ .

الفرع الثاني : قالوا : كل واحد من هذه العقول ، يجب أن يكون نوعه في شخصه . لأنا لو فرضنا [وجود شخصين[1]] منها تحت نوع واحد ، فامتياز أحدهما عن الآخر . لا يكون بالماهية ولا بلوازمها ، فوجب أن يكون بسبب اختلاف المواد . فيلزم : أن يصير المجرد عن المادة متعلقاً بالمادة . هذا خلف . وأما الذي جاء في الكتاب الإلهي . في أن بعضها « صافات » وبعضها « زاجرات » وبعضها « تاليات » فلا يخالف ذلك الكلام . لما بينا : أن الاشتراك في اللوازم والآثار ، لا يدل على الاشتراك في الماهيات [وبالله التوفيق[2]] .

(١) سقط (طا) .
(٢) من (طا ، ل) .

الفصل السابع
في
نقل كلمات أصحاب الطلسمات
في صفات الأرواح الفلكية العالية

اعلم : أن كلام القوم مشعر بأنهم أثبتوا لكل فلك روحاً كلياً ، يدبر ذلك الفلك . وأثبتوا أيضاً : أرواحاً كثيرة متشعبة من ذلك الأصل . ومثاله : أنهم أثبتوا للعرش روحاً ، هو النفس الكلية التي يسري أثرها في جميع الأجسام الموجودة في داخل هذا الفلك . وهو المسمى بالروح الأعظم .

ثم أثبتوا أرواحاً كثيرة متشعبة منها ومتعلقة بأجزاء الفلك الأعظم ، وبأطرافه . كما أن النفس الكلية المدبرة للبدن شيء واحد ثم إنه انشعبت عنها قوى كثيرة ، كل واحدة منها يتعلق بجزء من أجزاء البدن . مثل : أنه حصل في كل عضو جاذبة تليق به ، وماسكة تليق به [ورعاية تليق به[1]] وكذا القول في سائر القوى . والقرآن العظيم مشعر بهذا المعنى ، حيث قال تعالى : ﴿ يوم يقوم الروح ، والملائكة : صفاً[2] ﴾ فالمراد بالروح : النفس [الفلكية[3]] المدبرة لكل جسم العرش ، وأما الشعب المنفصلة منها ، المتعلقة بأجزاء العرش وأبعاضها ، فهي المراد من قوله تعالى : ﴿ وترى الملائكة حافين من حول

---

(١) سقط (ط) ، (ل) .

(٢) النبأ ٣٨ وفي تفسير القرطبي أن للعلماء في الروح ثمانية أقوال هي : ١ ـ ملك من الملائكة ٢ ـ جبريل عليه السلام ٣ ـ جند من جنود الله ليسوا بملائكة ٤ ـ أشراف الملائكة ٥ ـ حفظه على الملائكة ٦ ـ بنو آدم ، أي ذرو الروح ٧ ـ أرواح بني آدم تقوم

(٣) سقط (ط) ، (ل) .

العـرش ، يسبحـون بحمـد ربهم ﴾[1] وإذا عـرفت هـذا البحث في الفلك الأعظم ، فاعرف مثله في سائر الأفلاك .

ثم إن أصحاب الطلمسات : أثبتوا لكل درجة من الـدرجات الثلاثمائة والستين : روحاً ، يختص بهـا ، إلا أن أثر ذلـك الروح إنما[2] يقوى ويظهر ، عنـد نزول الشمس في تلك الـدرجة . وأثبتـوا أيضـاً : أرواحـاً تـدبـر الأيـام ، وأرواحاً أخرى تدبر السـاعات . وأثبتـوا لكل واحـد منها نـوعاً من التـأثيرات . وأيضاً : إن كرة الأرض مقسومة بأربعة أقسـام : البحار ، والجبـال ، والمفاوز ، والعمـرانات . وزعمـوا : أن المدبـر لكـل واحـد من هـذه الأقسـام : روح من الأرواح [الفلكية[3]] ثم زعموا : أن لكل واحد من البحار مدبراً على حـدة . وكذا القول في الجبال والمفاوز . وكذا القول أيضاً في البلاد . فإنهم زعموا : أن لكل واحد منها مدبراً خاصاً من الأرواح الفلكية . وزعموا : أن للنبات مدبراً ، وللطير مدبراً ، وللحشرات مدبراً . وكذا القول في السباع وفي البهائم . وهؤلاء زعمـوا : أن الملل والأديان دالـة على هـذا المعنى . ألا تـرى في لسـان صـاحب الشريعة عليه السلام ، أنه قال : « جبريل صـاحب الوحي والعلم ، وميكـائيل صاحب الأرزاق ، وعزرائيل ملك الموت » « وملك الجبال فلان ، وملك البحار فلان» . ثم إن أصحاب الطلسمات زعموا : أن الواجب على الإنسان أن يشتغل بطاعة ذلـك الروح ، وبعبـاداته ، وأن يتخـذ له هيكـلاً ، ويشتغل بعبـادتـه . ورأيت أكثر أهل الهنـد مطبقـين على هـذا المذهب . ويليق بهـذا الموضـع : أن نشرح مذاهب عبدة الأصنام . فنقول : إن العلم الضروري حاصل بأن الحجر المنحوت ، والخشب المنحوت : لا يصلح لإلهية العالم . ومـا كان معلوم الفسـاد بالبديهة[4] امتنع إطباق الجمع العظيم عليه زماناً طـويلاً ودهـراً مديـداً . وعبادة

(١) الزمر ٧٥.
(٢) لا يقوى ولا يظهر إلا عند . . . الخ (م) .
(٣) من (طا ، ل) .
(٤) بالضرورة (ل) .

الأصنام كانت موجودة قبل مجيء نوح عليه السلام . بدليل : أنه تعالى حكى عن كفار زمانه قولهم : ﴿ لا تـذرن آلهتكم . ولا تذرن وداً ، ولا سواعاً ، ولا يغوث ، ويعوق ، ونسراً[1] ﴾ .

ثم إن ذلك الدين بقي من ذلك الوقت مستمراً في أكثر أطراف الأرض ، إلى هذا الزمان . وذلك يدل على أنه ليس مرادهم منه : اعتقادهم في أن مبر العالم : هو ذلك الخشب والحجر والصورة المفرغة في القالب ، بل لهم فيه تأويلات .

التأويل الأول : الأعظم الأقوى ـ أنّ المنجمين وأصحاب الأحكام : زعموا أن المدبر لهذا العالم : هو الكواكب السبعة السيارة . لأجل أنهم شاهدوا أحوال هذا العالم مرتبطة باختلاف أحوال الشمس والقمر . فاعتقدوا إلهية هذه الكواكب . ثم إنها تغيب عن العيون تارة لأجل غروبها ، وتارة لأجل أن الغيم يحجب عن رؤيتها ، وتارة لأجل أن سائر الكواكب تختفي ، بسبب وقوعها[2] في شعاع الشمس . فلأجل هذا السبب اتخذوا أصناماً على صور تلك الكواكب ، وزينوها بالأشياء المناسبة لتلك الكواكب ثم واظبوا على عبادتها . فهذا هو السبب الأعظم للاشتغال بعبادة الأصنام . ومما يدل عليه : أنه تعالى لما حكى عن الخليل عليه السلام ، أن قال لأبيه آذر : أتتخذ أصناماً آلهة ؟ إني أراك وقومك في ضلال مبين[3] .ثم إنه بعد ذكر هذا الكلام : اشتغل بإقامة الدلالة على أن لا يجوز اتخاذ الكواكب والقمر والشمس آلهة . وذلك من أصدق الدلائل الدالة على أن دين عبدة الأوثان : فرع هذا المذهب .

التأويل الثاني : ما نقلنا عن الهند وغيرهم . أنهم قالوا : ثبت بالاستقراء وبالوحي أن لكل طرف من أطراف الأرض ولكل طائفة من طوائف الناس : روح فلكي ، يدبرهم ، ويعتني بإصلاح أحوالهم . وإذا كان الأمر كذلك كان

---

(١) نوح ٢٣ .
(٢) قوة (م) .
(٣) الأنعام ٧٤ .

الواجب على أهل ذلك الطرف . الاشتغال بعبادة ذلك الروح ، والإقبال على طاعته . ثم إن ذلك الروح يشتغل بعبادة الروح الذي هو أعلى شأناً منه ، وأقرب منزلة إلى الله تعالى منه ، وهكذا كل مرتبة سافلة فإنها تكون مشغولة بعبادة المرتبة العالية ، حتى ينتهي التصاعد إلى العبادالمقربين ، في حضرة واجب الوجود . وهم يعبدونه حق عبادته ، ويذكرونه بالثناء اللائق به ، ويصفونه بالصفات المناسبة لكماله وجلاله . ثم إن هؤلاء الأقوام لما اعتقدوا هذا الاعتقاد : صنعوا تماثيل تناسب تلك الأرواح على وفق عقائدهم . وتقربوا إليها . وكان غرضهم من تلك العبادة : التقرب إلى ذلك الروح المدبر لذلك الطرف من الأرض . فهذا مذهب هذه الفرقة .

وسمعت من أصحاب هذا المذهب في الهند : حججاً عليه :

الحجة الأولى : قالوا اعتقاد البشر بأن لهم ، أهلية عبادة الله تعالى [تيه شديد ، وصلف[1]] فإن عبوديته تعالى ، إنما تليق بمن يعرفه حق المعرفة ، ويقدر على القيام بحقوق آلائه ونعمائه كما ينبغي ، لكن العقول البشرية ضعيفة ، وتفنى في أقل الأشياء ولذلك فإن لا مسألة يبحث العقل فيها حق البحث ، إلا ويبقى فيها كالمتحير التائه الواله . وذلك يدل على نقصان عقله ، وضعف فهمه . وإذا كان كذلك ، فالواجب على البشر ، واللائق بأحوالهم : أن يشتغلوا بعبادة الملائكة . وهم يشتغلون بعبادة أكابر الملائكة والملائكة المقربون هم الذين يشتغلون بعبادة الله تعالى . فهذا أقرب إلى التواضع وحسن الأدب .

الحجة الثانية : قالوا : الغائب إنما يعرف بالقياس على الشاهد . ولو أن الرجل الضعيف يقول : إني لا أشتغل إلا بخدمة السلطان الأعظم ، لبقي محروماً عن كل الخيرات . إنما اللائق بحاله : أن يخدم واحداً من الأوساط . وذلك الرجل يخدم الحاجب أو غيره . وذلك الحاجب يخدم السلطان . وحينئذ يحصل النظم والترتيب ، ويمكنه أن ينتفع به نفعاً لائقاً به .

---

(1) من ز ل ، وفي ، م ، خطأ عظيم .

وأيضاً إن ملك أرضاً بمقدار جريب فإذا أراد أن يسقيها ، فاللائق به أن يطلب شعبة صغيرة ، تنفصل من جدول صغير ، ويجريها إلى تلك الأريضة . فأما إن أراد إجراء [النهر العظيم الذي في[1]] الوادي إلى تلك الأريضة ، غرقت وفسدت . فكيف إذا قال : إني أجري إليها البحر الأعظم . فكذا ههنا روح البشر ، تجري مجرى الأريضة الصغيرة . فإذا أراد سقيها ببحار أنوار جلال الله تعالى ، غرقت . بل الأولى أن يعلق فكره بروح من الأرواح الفلكية حتى يمكنه الانتفاع بها .

الحجة الثالثة : إنه لما كان المتولي لرعاية مصالح ذلك الطرف ، هو ذلك الروح المعين ، كان الإعراض عن طاعته ، إعراضاً عن المنعم . فيستحق المقت والحرمان .

واعلم : أني لما سمعت هذه الوجوه من القوم . قلت : إنها كلمات لا بأس بها في ظاهر الأمر ، إلا أن فيها عيباً عظيماً ، وفحشا تاماً . فقالوا لي : وما ذلك العيب ؟ فقلت : إن وجود موجود واجب الوجود لذاته ، يدبر هذا العالم : معلوم . وأما إثبات هذه الأرواح ، وكونها مدبرة لهذا الطرف من الأرض فهو غير معلوم بل أمر مظنون غير متأكد بحجة قوية ، وبرهان تام . وإذا كان كذلك ، فالاشتغال بعبادة هذه الأرواح : إعراض عن المعبود الذي علم كونه معبوداً ، وإقبال على عبادة شيء لم يعلم وجوده البتة . والعقل يقتضي الإعراض عن المجهول ، والإقبال على المعلوم . فأما ضده فهو على مضادة مقتضى العقل .

وهذا هو الدليل المذكور في القرآن ، في قوله تعالى : ﴿ ومن يدع مع الله إلهاً آخر ، لا برهان له به . فإنما حسابه عند ربه . إنه لا يفلح الكافرون ﴾[2] وتقريره : إن وجود الإله : معلوم لأنه لما دل الدليل على وجوب انتهاء الممكنات إلى موجود واجب الوجود لذاته فحينئذ حصل الجزم بوجوده . ولما فسد دليل من

(١) العبارة ملفقة من (م ، ل) .
(٢) المؤمنون ١١٧ .

قال : الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد . فحينئذ لا يمتنع كونه سبحانه مبدأ لجميع الممكنات . والعلم بأن هذا الموجود : إله واجب التعظيم : حاصل قطعاً . أما سائر الأسباب ، فوجودها غير معلوم بالبرهان [وبتقدير كونها موجودة ، لكن لا يعلم كونها مؤثرة في هذا العالم بالبرهان[1]] وإذا ثبت هذا ، كان الاشتغال بعبادتها إعراضاً عن المعلوم ، وإقبالاً على ما لم يثبت وجوده بالبرهان [فهذا معنى قوله تعالى : ﴿ ومن يدع مع الله إلهاً آخر لا برهان له به فإنما حسابه عند ربه[2] ﴾] . ثم قال : ﴿ إنه لا يفلح الكافرون ﴾ أي من جحد المعلوم ، وأثبت غير المعلوم : لم يفلح البتة . ثم قال بعده : ﴿ وقل رب غفر وارحم . وأنت خير الراحمين ﴾ وهذا فيه لطيفة عجيبة : لأن المقصود بالعبادات[3] : إما دفع المؤذي ، وإما الفوز بالراحة . ودفع المؤذي أهم من الوصول إلى الراحة ، فيكون مقدماً عليه في الرتبة . ودفع المؤذي هو المغفرة والفوز بالراحة هو الرحمة . فلهذا قال : ﴿ وقل رب اغفر وارحم ﴾ فقدم طلب المغفرة والفوز بالراحة ، على طلب الرحمة . ثم قال : ﴿ وأنت خير الراحمين ﴾ .

وفيه دقيقة أخرى : وهي أن هذه الأرواح الفلكية بتقدير كونها قادرة على دفع البلاء ، وإيصال اللآلاء والنعماء . إلا أن قدرة المبدأ الأول عليه : أكمل وأفضل . لأنها محتاجة إلى واجب الوجود [لذاته[4]] في ذواتها ، وفي صفاتها والمحتاج إليه أكمل وأفضل وأعلى وأقوى من المحتاج . وبتقدير ثبوت هذه الأرواح وتقدير كونها مدبرة لهذا العالم ، إلا أن الرجوع إلى واجب الوجود في طلب هذه الأشياء ، أولى من الرجوع إلى تلك الأرواح . لأنه فوق الكل في الكمال والرحمة والفضل والجود والكرم . ولهذا ختم الكلام بقوله : ﴿ وأنت خير الراحمين ﴾ .

---

(١) سقط (م) ، (ط) .
(٢) من (طا ، ل) .
(٣) بالذات (م) .
(٤) من (م) .

التأويل الثالث لعبدة الأصنام : إن أصحاب الأحكام والطلسمات ، كانوا يطلبون الأوقات الصالحة للطلسمات التي تقوي آثارها وفوائدها . وذلك الوقت لا يوجد في الألوف من السنين إلا لواحد . فإذا وجده عمل عليه طلسماً لذلك المطلوب الخاص . ثم إنهم يعظمونه ويرجعون إليه عند طلب تلك المنافع والفوائد .

التأويل الرابع : ما ذكره « أبو معشر ، جعفر بن محمد البلخي[1] » فقال : إن كثيراً من أهل الصين والهند ، كانوا يقولون بالله والملائكة . إلا أنهم اعتقدوا : أن الله تعالى جسم ، وأن له صورة كأحسن ما يكون من الصور . وهكذا حال الملائكة أيضاً في صورهم الحسنة . وكانوا يعتقدون أنهم محتجبون عنا بالسموات . فلهذا السبب اتخذوا صورة حسنة وتماثيل أنيقة المنظر ، حسنة الرؤيا[2] فجعلوا أحسنها وأعظمها على صورة الإلّه ، وزينوه بالذهب والجواهر النفيسة . ثم صوروا صوراً ، دون تلك الصور الأولى ، على اعتقاد أنها صور الملائكة ، وأخذوا يعبدونها ، ويواظبون على خدمتها وعلى هذا التقدير فدين عبدة الأوثان فرع على القول بالتجسيد والتشبيه .

التأويل الخامس : إنه كلما مات لهم رجل يعتقدون في علو درجته ، وكمال مرتبته عند الله : اتخذوا تمثالاً على صورته . وغرضهم منه : تعظيم ذلك الرجل الميت . وزعموا : أنه يوم القيامة يكونون شفعاؤهم عند الله . وقد أخبر الله تعالى عنهم في قوله تعالى : ﴿ ما تعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى[3] ﴾ وقوله : ﴿ هؤلاء شفعاؤنا عند الله[4] ﴾ .

التأويل السادس : إن جماعة من المجسمة يجوزون حلول الإلّه تعالى في أبدان الحيوانات والنباتات . فلما شاهدوا من تلك الأصنام آثاراً مخصوصة . إما

---

(١) المنجم (م) .
(٢) الرواء (ط) .
(٣) الزمر ٣ .
(٤) يونس ١٨ .

على سبيل الحقيقة ، وإما على سبيل المكر والخداع : وقع في قلوبهم : أن الإلّه تعالى حلّ فيها . فلهذا السبب اشتغلوا بعبادتها .

التأويل السابع : لعل المتقدمين اتخذوها محاريب لصلواتهم وطاعتهم ، ويسجدون إليها ، لا لها . كما نسجد إلى القبلة [لا للقبلة[1]] ولما طالت المدة في هذا العمل[2] ظن الجهال من القوم : أنه يجب عبادتها .

فهذا جملة التأويلات المذكورة في هذا الباب .

واعلم أن اليونانيين كانوا قبل خروج « الإسكندر » عمدوا إلى بناء هياكل لهم ، معرفة بأسماء القوى الروحانية ، والأجرام المنيرة ، واتخذوها منازل للطاعة والعبادة . فواحد منها هيكل[3] العلة الأولى وهو عندهم الأمر الإلّهي . ثم هيكل العقل الصريح ، وهيكل السياسة المطلقة ، وهيكل النفس والصورة . وهي بأسرها مدورات ، وكان هيكل « زحل » مسدساً ، وهيكل « المشتري » مثلثاً ، وهيكل « المريخ » مستطيلاً ، وهيكل « الشمس » مربعاً ، وكان هيكل « الزهرة » مثلثاً في جوفه مربع ، وهيكل « عطارد » مثلثاً في جوفه مستطيل ، وهيكل « القمر » كان مثمناً . ولهم في هذه الأشكال المخصوصة أسرار واجبة الرعاية بحسب أقوالهم [والله أعلم[4]] .

---

(١) سقط (طا ، ل) .
(٢) العمر (م) .
(٣) علة هيكل (ط) .
(٤) من (طا ، ل) .

الفصل الثامن
في
شرح صفات الملائكة
بحسب ما وجدنا في الكتاب الكريم

اعلم : أنه لا خلاف بين العقلاء في أن أشرف أقسام [الحسن والكمال للعالم العلوي هو وجود الملائكة فيه . كما أن أشرف أقسام(١)] الزينة في العالم الأسفل ، هو وجود الإنسان العاقل فيه . إلا أن الناس اختلفوا في ماهية الملائكة . وطريق ضبط الأقوال أن نقول :

إنها إما أن تكون متحيزة ، أو لا تكون متحيزة .

أما القسم الأول . ففيه أقوال :

الأول : إنها أجسام لطيفة هوائية نورانية ، تقدر على التشكل بأشكال مختلفة [وأنها ذوات باقية ، مبرأة عن الذبول والانحلال والضعف والاختلال(٢)] ومسكنها السموات . وهذا قول أكثر المسلمين .

الثاني : قول طوائف من عبدة الأصنام . وهو أن الملائكة في الحقيقة هي هذه الكواكب ، الموصوفة بالإسعاد والإنحاس . فإنها أحياء ناطقة . فالسعود ملائكة الرحمة ، والنحوس ملائكة العذاب .

الثالث : قول الثنوية . وهو أن هذا العالم مركب من أصلين قديمين .

---

(١) من (طا ، ل) .
(٢) من (طا ، ل) .

وهما النور والظلمة . وهما جوهران حساسان مختاران قادران ، متضادان في النفس والصورة ، مختلفان قادران ، في الفعل والتدبير . فجوهر النور فاضل خير نقي طيب الريح كريم النفس ، يسر[1] ولا يضر ، وينفع ولا يمنع ، ويحيى[2] ولا يبلى . وأما جوهر الظلمة فهو على ضد ذلك . ثم إن جوهر النور لم يزل يولد الأولياء . وهم الملائكة ، لا على سبيل التناكح ، بل على سبيل تولد الحكمة من الحكيم ، والضوء من المضيء . وجوهر الظلمة لم يزل يولد الأعداء [وهم الشياطين[3]] لا على سبيل التناكح ، بل على سبيل تولد السفه من السفيه . فهذه الأقوال الثلاثة هي أقوال من جعل الملائكة أشياء متحيزة جسمانية .

والقسم الثاني : وهو ان الملائكة ذوات قائمة بأنفسها . وليست متحيزة ولا حالة في المتحيزات ، ففيه[4] قولان :

الأول : قول طوائف من النصارى : وهو أن الملائكة في الحقيقة : هي الأنفس الناطقة ، المفارقة لأبدانها مع الصفاء والخيرية . وذلك لأن هذه النفوس المفارقة ، إن كانت صافية خيرة ، فهي الملائكة . وإن كانت خبيثة كدرة ، فهي الشياطين .

والثاني : وهو قول جمهور الفلاسفة : إن الملائكة عبارة عن جواهر مجردة عن الجسمية وعلائقها . وإنها بالماهية مخالفة للنوفس البشرية [ولا نسبة لعلومها إلى علوم النفوس البشرية الناطقة ولا لقدرها إلى قدر النفوس الناطقة البشرية . وأنها أكمل منها قوة وأكثر علماً . وأنها بالنسبة إلى النفوس البشرية جارية مجرى الشمس بالنسبة[5]] إلى الضوء القليل ، والبحر الأعظم بالنسبة إلى القطرة . ثم إن هذه الجواهر على قسمين : منها ما هي مستقلة بتدبير أجسام الأفلاك

---

(١) ييسر ولا يعسر (م) .
(٢) ويحيى الذليل (ل) .
(٣) سقط (ل) .
(٤) المتحيزات . وعلى هذا التقدير ففيه [الأصل] .
(٥) من (طا ، ل) .

[والكواكب . كنفوسنا الناطقة بالنسبة إلى أبداننا[1]] وهي المسماة بالنفوس الفلكية . ومنها ما هو أعلى شأناً من أن يكون لها تعلق بعالم الأجسام . وهي العقول المجردة . وقد ذكر دلائل الفلاسفة في إثبات هذه الموجودات على سبيل الاستقصاء .

واعلم : أن الأخبار الكثيرة واردة في شرح كثرتها . قال عليه السلام : « أطت السموات . وحق لها أن تئط . ما فيها موضع قدم ، إلا وفيه ملك ساجد أو راكع » .

وروى أن « بني آدم : عشر الجن . ثم إن الجن وبني آدم : عشر حيوانات البر[2] والطير . وهؤلاء كلهم عشر حيوانات البحر . وكلهم عشر ملائكة الأرض . وكلهم عشر ملائكة السماء الدنيا . وكلهم عشر ملائكة السماء الثانية » .

وعلى هذا الترتيب إلى « ملائكة السماء السابعة » ثم الكل في مقابلة « ملائكة الكرسي » شيء قليل جداً . ثم كلهم عشر ملائكة « السرادق الواحد » من سرادقات العرش ، ثم إنه ما من مقدار من أجزاء السموات السبع والكرسي والعرش . إلا وفيه ملك ساجد ، أو راكع ، أو قائم .

ولهم زجل بالتسبيح والتقديس . ثم كل هؤلاء في مقابلة الملائكة - الذين هم سكان سائر العوالم الموجودة خارج هذا العالم - كالقطرة في البحر ، والذرة في الأرض . ولا يعلم عددهم إلا الله عز وجل .

واعلم : أن الله تعالى ذكر في القرآن : أصنافهم وأوصافهم .

أما الأصناف :

فأعلاهم درجة : حملة العرش . وهو قوله : ﴿ ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية[3] ﴾ .

---

(١) من طا ، وفي (ل) . زيادة بعد أبداننا . هي : التي هي الأفلاك والأجرام .
(٢) البحر (م) .
(٣) الحاقة ١٧ .

والمرتبة الثانية : الحافون حول العرش . وهو قوله تعالى : ﴿ وترى الملائكة حافين من حول العرش[1] ﴾

والمرتبة الثالثة : أكابر الملائكة . ومنهم جبريل ـ عليه السلام ـ وصفاته في القرآن كثيرة :

إحداها : إنه صاحب الوحي إلى الأنبياء [عليهم السلام[2]] قال الله تعالى : ﴿ نزل به الروح الأمين على قلبك[3] ﴾ .

وثانيها : إنه تعالى : قدمه في الذكر على ميكائيل ، فقال : ﴿ من كان عدواً لله وملائكته ورسله وجبريل وميكائيل[4] ﴾ والسبب فيه : أن جبريل صاحب الوحي والعلم . وميكائيل صاحب الأغذية ، والأرزاق الجسمانية . والخيرات النفسانية [أفضل من الخيرات الجسمانية[5]] فلا جرم كان جبريل أفضل من ميكائيل .

وثالثها : إنه تعالى جعل جبريل ثاني نفسه . فقال : ﴿ فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين[6] ﴾

ورابعها : إنه سماه « روح القدس » فقال : ﴿ إذا أيدتك بروح القدس ﴾[7] .

وخامسها : إنه ينصر أولياء الله ، ويقهر أعداء الله . مثل : قصة « بدر »[8] .

وسادسها : إنه مدحه بصفات ست . فقال : ﴿ إنه لقول رسول كريم ، ذي قوة ، عند ذي العرش ، مكين ، مطاع ، ثم أمين ﴾[9] ورسالته : أنه

---

(١) آخر الزمر .
(٢) سقط (طا ، ل) .
(٣) الشعراء ١٩٣ ـ ١٩٤ .
(٤) البقرة ٩٨ .
(٥) من (طا ، ل) .
(٦) التحريم ٤ .
(٧) المائدة ١١٠ .
(٨) آل عمران ١٢٣ .
(٩) التكوير ١٩ ـ ٢١ .

رسول الله إلى جميع الأنبياء . والرسل والأنبياء كلهم من البشر . وكرمه على عباد الله تعالى : أن جعله واسطة بينه وبين أشرف عباده في الأرض . وهم الأنبياء والحكماء . وقوته : أنه ما أخل بشيء من طاعات ربه أصلاً . ومكانته عند الله : أنه مستغرق في تلك العبودية ، غير ملتفت إلى شيء آخر من الأغراض . وكونه مطاعاً : أنه إمام الملائكة وأستاذهم . وكونه أميناً : فهو قوله ﴿ نزل به الروح الأمين على قلبك ﴾(١) .

ومن جملة أكابر الملائكة : إسرافيل وعزرائيل عليهما السلام . والأخبار الكثيرة دلت عليها . وثبت في الأخبار : أن عزرائيل هو ملك الموت . قال تعالى : ﴿ قل يتوفاكم ملك الموت ﴾(٢) ويجب أن يكون له شعب ونتائج وأعوان . كما قال تعالى : ﴿ حتى إذا جاء أحدكم الموت . توفته رسلنا وهم لا يفرطون ﴾(٣) وقال تعالى : ﴿ ولو ترى إذ يتوفى الذين كفروا . الملائكة يضربون وجوههم وأدبارهم ﴾(٤) وأما إسرافيل عليه السلام فقد دلت الأخبار على أنه صاحب الصور ، كما قال : ﴿ ونفخ في الصور ، فصعق من في السموات ، ومن في الأرض إلا من شاء الله . ثم نفخ فيه أخرى . فإذا هم قيام ينظرون ﴾(٥) .

وسمعت(٦) أن بعض الفلاسفة كان يقول : « المراد من عزرائيل : النفس الكلية لفلك « زحل »

وأما أتباع عزرائيل فهي النفوس المتشعبة من تلك النفس السارية آثارها في هذا العالم الجسماني . وأما إسرافيل فهو : النفس الكلية لفلك « الشمس » والدليل عليه :وأن ثبت أن لإسرافيل ثلاثة أنواع من نفخ الصور وهي نفخة

---

(١) الشعراء ١٩٣ - ١٩٤ .
(٢) السجدة ١١ .
(٣) الأنعام ٦١ .
(٤) الأنفال ٥٠ .
(٥) الزمر ٦٨ .
(٦) قال المصنف : وسمعت (م) .

الفزع ، ونفخة القيام ونفخة الصعق . وهذه الثلاثة حاصلة للشمس فإن عند غروبها يستولي الفزع على جميع الحيوانات ، فترجع كلها إلى أماكنها [وعند غروب الشفق تحصل نفخة الصعق ، لأن الحيوانات بأسرها تبقى في مساكنها(١)] مستلقية كأنها الأموات . وعند طلوعها من المشرق تقوم الحيوانات بأسرها ، وتقوى بعد ضعفها وتصير أحياء بعد موتها » .

والمرتبة الرابعة من الملائكة المذكورين في القرآن : ملائكة الجنة وملائكة النار . أما ملائكة الجنة فقوله : ﴿ والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم . فنعم عقبى الدار(٢) ﴾ وأما ملائكة النار فقوله : ﴿ عليها ملائكة غلاظ شداد لا يعصون الله ما أمرهم . ويفعلون ما يؤمرون(٣) ﴾ وكان بعض الفلاسفة يقول : « المراد بملائكة الجنة : أرواح فلك « المشتري » والمراد بملائكة النار : أرواح فلك « المريخ » .

والمرتبة الخامسة : من الملائكة : الموكلون ببني آدم . لقوله تعالى : ﴿ عن اليمين وعن الشمال قعيد ﴾(٤) وقوله : ﴿ له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله ﴾(٥) .

وقال بعض الفلاسفة : « قد سبق تفسير الطباع التام لكل طائفة من طوائف النفوس البشرية . فتلك الأرواح المسماة بالطباع التام : هي التي تحفظها عن الآفات والمخافات . وأما أضداد تلك الجواهر المسماة بالطباع التام ، فهي التي تلقيها في المعاطب والمهالك » .

والمرتبة السادسة : الملائكة الموكلون بأطراف هذا العالم . قال الله تعالى : ﴿ والصافات صفا . فالزاجرات زجراً . فالتاليات ذكراً ﴾(٦) فالمراد بقوله :

---

(١) من (طا ، ل) .
(٢) الرعد ٢٣ - ٢٤ .
(٣) التحريم ٦ .
(٤) ق ١٧ .
(٥) الرعد ١١ .
(٦) الصافات ١ - ٣ .

« الصافات صفا » : الأرواح المقدسة الواقفة في مقام الهيبة والجلال على درجات مرتبة ، ومراتب مختلفة .

وقال بعض الفلاسفة : المراد بقوله : « والصافات صفاً » أرواح فلك « الشمس » لأن الشمس سلطان عالم الجسمانيات ، وروحها أعظم الأرواح . وأما أرواح سائر الأفلاك ، فإنها عبيده وخدمه . وكأنها واقفة عنده صفاً صفاً [وقوله : ﴿ فالزاجرات زجراً ﴾ هو أرواح فلك المريخ[1]] وقوله : ﴿ فالتاليات ذكراً ﴾ هو أرواح فلك « المشتري » وكذا قوله : ﴿ والذاريات ذرواً ﴾[2] إلى قوله : ﴿ فالمقسمات أمراً ﴾ .

وقوله : ﴿ والنازعات غرقاً ﴾[3] إلى قوله : ﴿ فالمدبرات أمراً ﴾ والكلام المستقصى في تفسير هذه الآيات مذكور في « التفسير الكبير » .

وأما الكلام في صفات الملائكة :

فمن وجوه :

الأول : إن الملائكة رسل الله . قال الله تعالى : ﴿ جاعل الملائكة رسلاً ﴾[4] .

الثاني : قربهم من الله تعالى ، قال تعالى : ﴿ ومَن عنده لا يستكبرون عن عبادته ﴾[5] وليس هذا القرب بالمكان ، فلم يبق إلا أن يكون القرب بالدرجة والرتبة .

الثالث : وصف طاعاتهم . وهو من وجهين :

أحدهما : قوله تعالى : حكاية عن الملائكة ﴿ ونحن نسبح بحمدك

---

(١) من (طا ، ل) .
(٢) الذاريات ١ ـ ٤ .
(٣) النازعات ١ ـ ٥ .
(٤) فاطر ١ .
(٥) الأنبياء ١٩ .

ونقدس لك ﴾(1) وقال تعالى في آيتين أخريين : ﴿ وإنا لنحن الصافون . وإنا لنحن المسبحون ﴾(2) .

وثانيها : إنهم لا يفعلون إلا بأمره . قال تعالى في حكاية عنهم : ﴿ وما نتنزل إلا بأمر ربك . له ما بين أيدينا وما خلفنا ﴾(3) وقال : ﴿ لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون ﴾(4) .

والرابع : إنه وصف قدرتهم وكيف يشتبه ذلك ، وهم المدبرون لأجرام السموات على عظمتها ؟ قال تعالى : ﴿ ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ﴾(5) ثم إن العرش أعظم من الكرسي ، بحيث لا نسبة له إليه ، ثم إن الكرسي مع صغره محيط بجميع السموات ، كما قال تعالى : ﴿ وسع كرسيه السموات والأرض ﴾(6) .

والخامس : وصف خوفهم فإنهم مع كثرة عبادتهم وشدة بعدهم عن الزلات يكونون [خائفين(7)] وجلين . قال تعالى : ﴿ يخافون ربهم من فوقهم ﴾(8) وقال : ﴿ وهم من خشيته مشفقون ﴾(9) وقال : ﴿ حتى إذا فزّع عن قلوبهم ، قالوا : ماذا قال ربكم ؟ قالوا : الحق : وهو العلي الكبير ﴾(10) .

وأقول :(11) يحتمل أن يكون المراد من فزعهم الشديد : عرفانهم بكونهم موصوفين بإمكان الوجود والعدم . والإمكان إذا اعتبر من حيث [هو هو(12)] كان عدماً . والمراد بقوله : ﴿ قالوا : ماذا قال ربكم ؟ قالوا : الحق ﴾ : فيض نور وجوده ، وإيجاده عليهم ، فيصيرون عند ذلك واجبي الوجود بغيرهم ، فيحصل الأمن عن الهلاك والعدم(13) .

---

(1) البقرة ٣٠ .
(2) الصافات ١٦٥ - ١٦٦ .
(3) مريم ٦٤ .
(4) الأنبياء ٢٧ .
(5) الحاقة ١٧ .
(6) البقرة ٢٥٥ والآية مكررة (م) .
(7) سقط (طا) .
(8) النحل ٥٠ .
(9) الأنبياء ٢٨ .
(10) سبأ ٢٣ .
(11) وأقول (طا ، ل) قال المصنف يحتمل (م) .
(12) هو ممكن (م) .
(13) تغلب على المؤلف النزعة الفلسفية في التفسير .

واعلم : أنه ليس بعد كلام الله تعالى ، وكلام رسوله عليه السلام كلام أعلى وأجل في وصف الملائكة ، من كلام الإمام الأجل « علي بن أبي طالب » كرم الله وجهه .

قال في بعض خطبه : « ثم فتق ما بين السموات العلى ، فملأهن أطواراً من ملائكته . منهم سجود لا يركعون ، وركوع لا ينتصبون ، وصافون لا يتزايلون . يسبحون لا يسأمون ، لا يغشاهم نوم العيون ، ولا سهو العقول ، ولا فترة الأبدان ، ولا غفلة النسيان .

ومنهم أمناء على وحيه إلى رسله . ومختلفون بقضائه وأمره . ومنهم الحفظة لعباده . والسدنة لأبواب جناته . ومنهم الثابتة في الأرض السفلى أقدامهم ، والمارقة من السماء العليا أعناقهم ، والخارجة من الأقطار أركانهم ، والمناسبة لقوائم العرش أكتافهم . ماسكة دونه أبصارهم . وهم متلففون [تحته[1]] بأجنحتهم ، مضروبة بينهم وبين من دونهم : حجب العزة وأستار القدرة . لا يتوهمون ربهم بالتصوير ، ولا يجوزون عليه صفات المخلوقين ، ولا يحدونه بالأماكن ، ولا يشيرون إليه بالنظائر » .

[والله أعلم[2]] .

---

(١) من (ل) .
(٢) من (طا ، ل) .

الفصل التاسع
في
الكلام في أن الملائكة أفضل أم البشر؟

اعلم(1) : أن من عرف أن الملك ما هو ؟ وكيف صفاته ؟ لم يأذن له عقله في أن يخوض في هذا البحث إلا أن أكثر الناس ظنوا : أن الملائكة طيور تطير في السموات . فلهذا السبب وقعوا في هذا البحث .

واحتج القائلون بأن الأنبياء ـ عليهم السلام ـ أفضل من الملائكة . بوجوه :

الحجة الأولى : قصة آدم عليه السلام . واحتجوا بها في إثبات كونه أفضل من الملائكة من وجوه :

الأول : إنه تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم . وثبت : أن آدم عليه السلام ما كان كالقبلة . بدليل : أنه تعالى أخبر عن إبليس ، أنه قال : ﴿ أرأيتك . هذا الذي كرمت علي(2) ﴾ ولو كانت السجدة لله تعالى ، وآدم كالقبلة . لما حصل هذا التكريم .

وإذا ثبت هذا ، وجب أن يكون آدم أفضل منهم . لأن السجود نهاية

---

(1) عنوان الفصل في (م) في الكلام . في أن الملائكة . . . الخ .
(2) الإسراء ٦٢ .

التواضع . وتكليف الأشرف بنهاية التواضع للأدون : قبيح في العقول [فإنه يقبح أن يؤمر « أبو حنيفة » بخدمة أقل الناس في الفقه[1]] فدل هذا : على أن آدم عليه السلام كان أفضل منهم .

والوجه الثاني في هذا الاستدلال : إنه تعالى جعل آدم خليفة لنفسه . والمراد منه : خلافة الولاية . وخليفة السلطان أعظم من سائر أقوامه . فوجب أن يكون آدم أشرف الخلق .

والوجه الثالث : إن آدم ـ عليه السلام ـ كان أعلم ، فوجب أن يكون أفضل . وإنما قلنا : إنه أعلم من الملائكة . لأنهم قالوا : ﴿ سبحانك . لا علم لنا إلا ما علمتنا . إنك أنت العليم الحكيم[2] ﴾ إلى قوله : ﴿ يا آدم . أنبئهم بأسمائهم ﴾ [فدل على أنه كان عالماً بما لم يكونوا عالمين به[3]] وإنما قلنا : إن الأعلم أفضل . لقوله تعالى : ﴿ هل يستوي الذين يعلمون ، والذين لا يعلمون[4] ﴾ ؟

والوجه الرابع : قوله تعالى : ﴿ إن الله اصطفى آدم . ونوحاً . وآل إبراهيم . وآل عمران . على العالمين[5] ﴾ والاستدلال[6] : أن الملائكة من العالمين ، فوجب كونهم أفضل من الملائكة .

الحجة الثانية : إن عبادات البشر أشق ، فوجب أن يكونوا أفضل [من الملائكة[7]] .

بيان الأول : إن البشر لهم شهوة مانعة من الطاعات ، والملائكة ليس لهم

---

(١) من (طا ، ل) .
(٢) البقرة ٣٢ .
(٣) من (طا ، ل) .
(٤) الزمر ٩ .
(٥) آل عمران ٣٣ .
(٦) ولا شك (م) .
(٧) من (م) .

ذلك . والإتيان بالطاعة ، مع قيام المانع ، أشق من الإتيان [بالطاعة[1]] مع السلامة عن المانع .

وبيان الثاني : إن زيادة المشقة إن لم تصر مقابلة لزيادة الثواب ، صار ذلك السعي ضائعاً . وإنه لا يليق بالحكيم الرحيم .

الحجة الثالثة : إنه تعالى خلق للملائكة عقولاً بلا شهوة ، وللبهائم والسباع شهوات بلا عقل ، وخلق للآدمي العقل والشهوة معاً . فإن مال الآدمي إلى الشهوة ، كان أخس من البهائم . لقوله تعالى : ﴿ أولئك كالأنعام بل هم أضل[2] ﴾ فوجب أن يقال : إنه إن مال إلى العقل والطاعة ، وجب أن يكون أفضل من الملك ، قياساً لأحد الجانبين على الآخر .

هذا آخر[3] دلائل القوم في هذه المسألة .

والجواب عن الحجة الأولى : إنا لا نسلم أن ملائكة السموات ، كانوا مأمورين بالسجود لآدم عليه السلام . وغاية ما في هذا الباب : أنكم تتمسكون بعموم قوله تعالى : ﴿ وإذ قلنا للملائكة : اسجدوا لآدم[4] ﴾ إلا أنا نقول : تخصيص عموم القرآن بنص القرآن جائز بإجماع العقلاء . وقد قال تعالى في آخر سورة الأعراف : ﴿ إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ، ويسبحونه ، وله يسجدون[5] ﴾ وعلماء العربية يعلمون أن قوله : « وله يسجدون » يفيد الحصر . ومعناه : أنهم لا يسجدون إلا لله .

وأما الوجه الثاني : وهو التمسك بلفظ « الخليفة » فجوابه : إنه كان خليفة الله تعالى في الأرض . فمن أين يدل هذا على أنه أفضل من سلاطين عالم

---

(١) بها (ل) .
(٢) الأعراف ١٧٩ .
(٣) أحسن (طا ، ل) .
(٤) البقرة ٣٤ .
(٥) الأعراف ٢٠٦ .

السموات ؟ مع أنه ثبت في العلوم الرياضية : أن الأرض بالنسبة للسموات كالعدم .

وأما الوجه الثالث : وهو أن آدم ـ عليه السلام ـ كان أعلم من الملائكة فنقول : مسلم أنه كان أعلم من الملائكة الأرضية . فلم قلتم إنه كان أعلم من الملائكة السماوية ؟ وسنقيم البرهان اليقيني[1] على أن ذلك محال .

وأما الوجه الرابع : وهو قوله : ﴿ إن الله اصطفى آدم . ونوحاً . وآل إبراهيم . وآل عمران . على العالمين[2] ﴾ فنقول : يجب حمل لفظ « العالمين » على أهل الأرض ، توفيقاً بين هذه الآية وبين دلائلنا .

وأما قوله : « إن عباداتهم أشق ، فيجب أن يكونوا أفضل » فنقول مثل هذا الكلام : مثل ما إذا قيل : إن الخباز والقصاب : تحصيلهم للقوت واللباس أشق ، فوجب أن يكونوا أفضل من سلاطين المشرق والمغرب . ولما كان هذا الكلام لا يلتفت إليه العاقل . فكذا ههنا .

وأيضاً : فلو فرضنا رجلاً شديد الاستعداد لحصول المرض ، بحيث يقع بأدنى سبب في الأمراض الشديدة . ورجلاً آخر ، خلق على أكمل أنواع الصحة ، وأفضل أقسام الجمال [فهل نقول : هما فاضلان[3]] إلا أن الأول أفضل من الثاني ، في الصحة والجمال . لأنه إنما يحفظ صحته بتعب شديد ، وهذا ليس كذلك ؟ ولما كان هذا الكلام باطلاً ، فكذلك ههنا .

وأما قوله : « الانسان إذا مال إلى الشهوة ، كان أخس من البهيمة [فكذلك إذا مال : إلى جانب العقل ، كان أفضل من الملك » فنقول : أما قوله : [إذا مال إلى جانب الشهوة ، صار أخس من البهيمة[4]] فهذا باطل . وعموم الآية على المبالغة في الزجر [والله أعلم[5]] .

---

(١) الدلالة النقلية (م) .

(٢) آل عمران ٣٣ .

(٣) فنقول فضولي [الأصل] .

(٤) من (طا ، ل) .

(٥) من (طا ، ل) .

واعلم : أن دلائل القائلين بأن الملَك أفضل من البشر . نوعان : بعضها سمعية ، وبعضها عقلية .

أما السمعية فوجوه :

الأول : قوله تعالى : ﴿ ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ، ولا يستحسرون . يسبحون الليل والنهار لا يفترون[1] ﴾ والاستدلال بهذه الآية من وجهين :

الأول : إنه ليس المراد من هذه العندية : عندية المكان والجهة . فإنه محال . بل عندية القرب والشرف . ولما كانت هذه الآية واردة في صفة الملائكة ، علمنا : أن هذا النوع من الشرف حاصل لهم لا لغيرهم .

والثاني : إنه سبحانه وتعالى احتج لعدم استكبارهم ، على أن غيرهم أولى بأن لا يستكبروا . ولو كان البشر أفضل من الملائكة لما تم هذا الاحتجاج . فإن السلطان إذا أراد أن يقرر على رعيته أنه يجب عليهم خدمته وطاعته ، فإنه يقول : الملوك لا يستكبرون عن طاعتي . فكيف هؤلاء المساكين .

وبالجملة : فالمعلوم أن هذا الاستدلال لا يتم إلا بالأكمل على الأدون . ونظير هذه الآية في الدلالة على هذا المطلوب ، قوله تعالى : ﴿ إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ، ويسبحونه ، وله يسجدون[2] ﴾

فإن قيل : الاعتراض على الوجه الأول : أن نقول : إنه تعالى أثبت هذه العندية في الآخرة لآحاد المؤمنين . وهو قوله : ﴿ في مقعد صدق عند مليك مقتدر[3] ﴾ وأما في الدنيا فقال عليه السلام ، حاكياً عن الله تعالى : « أنا عند

---

(١) الأنبياء ١٩ ـ ٢٠ .

(٢) آخر الأعراف . وفي سورة فصلت : ﴿ فإن استكبروا . فالذين عند ربك يسبحون له بالليل والنهار . وهم لا يسئمون ﴾ .

(٣) القمر ٥٥ .

المنكسرة قلوبهم لأجلي » وهذا أكثر إشعاراً بالتعظيم ، لأن هذا الخبر يدل على أنه سبحانه عند هؤلاء المنكسرين . والآية التي تمسكتم بها : تدل على أن الملائكة عند الله . ولا شك أن كون الله عند العبد ، أدخل في التعظيم من كون العبد عند الله .

أما الاعتراض على الوجه الثاني : فهو أن نقول : لا نزاع في أن الملائكة أشد قدرة وقوة من البشر ، ويكفي في صحة هذا الدليل : هذا القدر من التفاوت . فإنه يقال : إن الملائكة ، مع شدة قوتهم واستيلائهم على أجرام السموات والأرض ، وأمنهم من الضعف والعجز [والهرم والمرض وطول أعمارهم[1]] لا يتركون العبودية لحظة واحدة . فالبشر مع نهاية ضعفهم [مع ما يصيبهم من الأمراض والآفات[2]] أولى أن لا يتمردوا . فهذا يدل على أن الملائكة أكثر قوة من البشر [وهذا القدر كاف في صحة الاستدلال . ولا نزاع في حصول التفاوت في هذا المعنى[3]] أما لم قلتم : إن ذلك يدل على أن الملائكة أفضل من البشر ؟ .

والجواب عن الأول : أن نقول : إن قوله : « أنا عند المنكسرة قلوبهم لأجلي » مشعر بأن المراد بتلك العندية : الحفظ والحراسة والرحمة . فإن السلطان إذا قال يا مسكين أنا معك . فهم كل أحد منه : أن المراد أن لا يهمله ولا يضيع مهمه . أما إذا قيل لبعض الأكابر أو العظماء : إنه من المقربين عند السلطان . فإنه يفهم منه كمال الدرجة والمنقبة . فعلم أنه لا تعلق لأحد البابين بالآخر .

والجواب عن السؤال الثاني : إن الاستدلال بأفعال الملائكة إنما يتم إذا قلنا : الملائكة موصوفون بالكمال في القوة والقدرة والعلم . لأنهم لو لم يكونوا أعلم من البشر ، لم يكن فعلهم حجة على البشر لأن فعل الجاهل لا يمكن جعله حجة على العالم .

---

(١) من (ط ، ل) .
(٢) من (ط ، ل) .
(٣) من (ط ، ل) .

فثبت : أن ذلك الاستدلال ، لا يتم إلا إذا كانت الملائكة زائدين على البشر [في قوة الإدراك ، وفي قوة العمل . ولا معنى للفضيلة إلا هذا . فإذا ثبت كونهم زائدين على البشر[1]] فقد ثبت أنهم أفضل من البشر .

الحجة الثانية : طاعات الملائكة أدوم ، فكانت أفضل بيان الأول وهو أنها أدوم : قوله تعالى : ﴿ يسبحون الليل والنهار لا يفترون[2] ﴾ وعلى هذا التقدير ، فلو كانت أعمارهم مساوية لأعمار البشر ، لكانت طاعتهم أدوم . وأما أنه لا نسبة له ، إلى طاعات البشر . فكيف ، ولا نسبة لعمر كل البشر إلى عمر الملائكة .

وبيان أنها لما كانت أفضل : لأن الفضيلة ليست إلا في الاستغراق في عبودية الله ، والمواظبة على ذكره ، والابتهاج بمحبته . فإذا كانت هذه المعاني في حقهم أدوم ، وجب أن تكون فضائلهم أكثر . ويؤكده قوله عليه السلام : [« أفضل العباد من طال عمره ، وحسن عمله » والملائكة[3]] أطول العباد عمراً وأحسنهم عملاً ، فوجب أن يكونوا أفضل العباد . ولأنه عليه السلام قال : « الشيخ في قومه ، كالنبي في أمته » وهذا يقتضي أن تكون الملائكة بالنسبة إلى البشر ، كالنبي بالنسبة إلى القوم[4] وذلك يوجب فضلهم على البشر .

الحجة الثالثة : إنهم أسبق السابقين في خصال الخير ، فوجب أن يكونوا أفضل من غيرهم .

بيان الأول : إنه لا خصلة من خصال الدين ، إلا وهم أئمة متقدمون فيها ، بل هم العامرون لطرق الدين ، لأنهم كانوا موجودين قبل أولاد آدم بل قبل آدم بأعصار عظيمة ، وأدوار متباعدة ، وكانوا من أول العمر مواظبين على الطاعات والمعارف .

---

(١) سقط (م) ، (ط) .
(٢) الأنبياء ٢٠ .
(٣) سقط (طا ، ل) .
(٤) الأمة (م) .

وبيان أن السبق يوجب مزيد الفضيلة : وجهان :

الأول : قوله ﴿ والسابقون السابقون . أولئك المقربون[1] ﴾ .

والثاني : [قوله ﷺ : « من سن سنة حسنة . فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة » فهذا[2]] يقتضي أن يكون كلما حصل للأنبياء من الثواب والفضيلة ، فمثله حاصل للملائكة مع زيادة الفضائل التي فازوا بها في الأزمنة السالفة .

الحجة الرابعة : إن الملائكة رسل الله تعالى إلى الأنبياء . والرسل أفضل من الأمة . فالملائكة أفضل من الأنبياء . أما الأول ، فلقوله تعالى : ﴿ علمه شديد القوى[3] ﴾ وقوله : ﴿ نزل به الروح الأمين على قلبك[4] ﴾ وأما إن الرسول أفضل من الأمة ، فلأن الأنبياء والرسل ، إنما وصلوا إلى كل الخيرات بإرشادهم . وإنما فازوا بكل الدرجات بتعليمهم [وتوفيقهم[5]] وفضل الأنبياء والرسل على الأمة ، ما كان إلا لهذا المعنى . فإذا كان هذا المعنى حاصلاً هناك ، وجب كون الملائكة أفضل من الأنبياء .

فإن قالوا : إن السلطان قد يرسل واحداً من العبيد إلى الوزير ، لأجل أن يعلمه بمهم من المهمات . وذلك لا يوجب كون العبد أفضل من ذلك الوزير . فنقول : إنك ستعلم عند الدلائل [العقلية[6]] أن من تخيل هذا المعنى في حق نزول الملائكة على الأنبياء ، فهو محروم جداً من معرفة الملائكة ومعرفة الأنبياء .

الحجة الخامسة : الملائكة أتقى من البشر ، فوجب أن يكونوا أفضل من البشر .

---

(١) الواقعة ١٠ ـ ١١ .
(٢) من (طا ، ل) .
(٣) النجم ٥ .
(٤) الشعراء ١٩٣ ـ ١٩٤ .
(٥) سقط (ل) .
(٦) سقط (ل) .

بيان الأول : إنهم مبرأون من الزلات ، ومن الميل إليها ، لأن خوفهم دائم . قال تعالى : ﴿ يخافون ربهم من فوقهم[1] ﴾ وإشفاقهم دائم . قال تعالى : ﴿ وهم من خشيته مشفقون[2] ﴾ والخوف والإشفاق ينافيان العزم على المعصية .

وأما الأنبياء عليهم السلام : فلم يخل واحد منهم عن نوع زلة . قال عليه السلام : « ما منا إلا من عصى ، أو هم بمعصية ، غير يحيى بن زكريا » فيثبت : أن تقوى الملائكة أكمل فوجب أن يكونوا أفضل . لقوله تعالى : ﴿ إن أكرمكم عند الله أتقاكم[3] ﴾ رتب مزيد الكرامة ، على مزيد التقوى ، فوجب أن يكون مزيد التقوى علّة لمزيد الكرامة ، فأينما حصل مزيد التقوى ، وجب أن يحصل مزيد الكرامة .

الحجة السادسة : قوله تعالى : ﴿ لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون[4] ﴾ فقوله : ﴿ ولا الملائكة المقربون ﴾ : مذكور في معرض الاحتجاج . يعني : أن الملائكة لما لم يستنكفوا . فبأن لا يستنكف المسيح أولى . وهذا الاستدلال إنما يتم إذا كانت الملائكة أفضل من المسيح . فإن قالوا[5] : لم لا يجوز أن يكون المراد [من هذا[6]] أن الملائكة مع قدرهم القاهرة الغالبة ، لما لم يستنكفوا عن عبادة الله تعالى ، فبأن لا يستنكف المسيح عنها ، مع ضعفه كان أولى ؟ .

فنقول : هذا كما يدل على أن الملائكة أعلى من البشر في القوة والقدرة ، فكذلك يدل على أنهم أعلى من البشر في العلم . وإلا فالاستدلال بفضل الجاهل على العالم لا يصح . فلما صح هذا الاستدلال ، وجب كون الملائكة

---

(١) النحل ٥٠ .
(٢) الأنبياء ٢٨ .
(٣) الحجرات ١٣ .
(٤) النساء ١٧٢ .
(٥) قبل (م) .
(٦) من (م) .

أعلى حالاً من المسيح ، في كمال القدرة وفي كمال العلم . ولا معنى للفضيلة إلا ذلك .

الحجة السابعة : قوله تعالى حكاية عن إبليس : ﴿ ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة . إلا أن تكونا مَلَكين[1] ﴾ ولو لم يكن متقرراً عند آدم وحواء : أن الملك أفضل من البشر ، وإلا لما قدر إبليس أن يغرهما بهذا الكلام .

الحجة الثامنة : قوله تعالى : ﴿ قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ، ولا أعلم الغيب ، ولا أقول لكم : إني مَلَك[2] ﴾ فإن قالوا : الكفار طالبوه بالإخبار عن الغيوب ، وبالإتيان بالأعمال الشاقة . وهي المذكورة في قوله تعالى : ﴿ وقالوا : لن نؤمن لك ، حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً[3] ﴾ فقال [ليس عندي من علم الغيب شيء[4]] وليس عندي من القدرة على هذه الأعمال العظيمة التي يقدر عليها الملائكة : شيء . فهذا يدل على أن قدرة الملائكة أكمل من قدرة البشر [إلا أنه[5]] لا يدل على الزيادة في الفضيلة . فنقول في الجواب : إن الرجل إذا طولب بأشياء فوق حده وطاقته ، فيقول [في الجواب[6]] إني ما قلت لكم : إني صاحب الخزائن . ما قلت لكم : إني علام الغيوب . ما قلت لكم : إني سلطان . فهذا [لا[7]] يفيد كونه أقل مرتبة من السلطان على الإطلاق . فإن الرجل العالم إذا قال هذا الكلام ، قيل له : بل أنت أفضل من السلطان ، بسبب علمك وزهدك وتقواك . فدل هذا النفي المطلق ، على أن حاله أنقص من حال الملائكة .

الحجة التاسعة : قوله تعالى : ﴿ ما هذا بشراً ، إن هذا إلا مَلَك

---

(١) الأعراف ٢٠ .
(٢) الأنعام ٥٠ .
(٣) الإسراء ٩٠ .
(٤) سقط (طا ، ل) .
(٥) لكن (ل) .
(٦) سقط (طا ، ل) .
(٧) زيادة .

كريم[1] ﴾ فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون المراد منه وقوع التشبيه في الصورة [والجمال[2]] ؟ قلنا الأولى حمل هذا التشبيه في السيرة ، لا في الصورة . لأنه قال : ﴿ إن هذا إلا ملك كريم ﴾ فشبه بالملك الكريم . والملك إنما يكون كريماً بسيرته المرضية ، لا بمجرد صورته . فثبت : أن المراد تشبيهه بالملك في نفي دعاوي الشر من الشهوة والحرص على المشتهى ، وإثبات ضد ذلك ، وهي صفة الملك ، وهي غض البصر ، وقمع النفس عن الميل إلى الحرام . فدلت هذه الآية على إجماع العقلاء من الرجال والنساء ، والمؤمن والكافر ، على اختصاص الملائكة بالدرجات الفائقة[3] في جميع الخيرات على درجات البشر .

فإن قالوا : إن قول المرأة : ﴿فذلكن الذي لمتنني فيه[4]﴾ كالصريح في أن مراد النساء بقولهن :﴿ إن هذا إلا ملك كريم ﴾: تعظيم حال يوسف في الصورة ، لا في السيرة . قلنا : هذا غير لازم . فلعل مراد المرأة : إني عشقت إنساناً مثل هذا الذي رأيتن ، كأنه ملك لا يميل طبعه البتة إلى الشهوات واللذات . ومعلوم : أنه كلما كان امتناع المعشوق أشد ، كان عشق العاشق أشد [والله أعلم[5]] .

الحجة العاشرة : قوله تعالى : ﴿ وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً[6] ﴾ وجه الاستدلال : أن المخلوق[7] إما مكلف وإما غير مكلف . ولا شك أن المكلف أفضل مما لا يكون مكلفاً[8] أما المكلفون فهم أربعة أنواع : الملائكة ، والبشر ، والجن ، والشياطين . ولا نزاع في أن البشر أفضل من الجن والشياطين . فلو كانوا أفضل من الملائكة أيضاً . لزم أن يكونوا أفضل من جميع

---

(١) يوسف ٣١ .
(٢) من (ل) .
(٣) العالية (م) .
(٤) يوسف ٣٢ .
(٥) من (طا ، ل) .
(٦) الإسراء ٧٠ .
(٧) المخلوقات (ل) .
(٨) من غير المكلف (م) .

الخلائق(1) وحينئذ لا يبقى لقوله : ﴿ على كثير ممن خلقنا تفضيلاً ﴾ فائدة بل كان يجب أن يقال : وفضلناهم على جميع المخلوقات .

الحجة الحادية عشرة : الأنبياء - عليهم السلام - ما استغفروا لأحد ، إلا وبدأوا بالاستغفار لأنفسهم ، ثم بعد ذلك لغيرهم من المؤمنين . قال آدم وزوجه : ﴿ ربنا ظلمنا أنفسنا(2) ﴾ وقال نوح :﴿ رب اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي مؤمناً(3) ﴾ وقال إبراهيم :﴿ رب اغفر لي ولوالدي(4) ﴾ وقال :﴿ رب هب لي حكماً وألحقني بالصالحين(5) ﴾ [وقال موسى :﴿ رب اغفر لي ولأخي(6) ﴾ وقال الله لمحمد : ﴿ واستغفر لذنبك ، وللمؤمنين والمؤمنات(7) ﴾] وأما الملائكة فإنهم لم يستغفروا [لأنفسهم . ولكنهم طلبوا المغفرة(8)] للمؤمنين من البشر ، بدليل قوله تعالى حكاية عنهم : ﴿ فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك . وقهم عذاب الجحيم(9) ﴾ ولو كانوا محتاجين إلى الاستغفار لبدأوا في ذلك بأنفسهم لأن دفع الضرر عن النفس [واجب(10)] ومقدم على دفع الضرر عن الغير . قال عليه السلام : « إبدأ بنفسك ثم بمن تعول » .

الحجة الثانية عشرة : قوله تعالى : ﴿ وإن عليكم لحافظين . كراماً كاتبين(11) ﴾ وهذا عام في حق المكلفين من بني آدم ، فدخل فيه الأنبياء وغيرهم . وهذا يقتضي كونهم أفضل من البشر من وجهين :

الأول : إن الذي يحفظ غيره عن المعصية ، يجب أن يكون بعده عن المعصية أكمل من بعد المحفوظ .

والثاني : إنه تعالى جعل كتابتهم حجة للبشر في الطاعات ، وعليهم في

---

(1) الملائكة (م) .
(2) الأعراف 23 .
(3) نوح 28 .
(4) إبراهيم 41 .
(5) الشعراء 83 .
(6) الأعراف 151 .
(7) محمد 19 .
(8) من (طا ، ل) .
(9) غافر 7 .
(10) سقط (ل) .
(11) الانفطار 10 - 11 .

المعاصي . وذلك يوجب أن تكون أقوالهم[1] أولى بالقبول من أقوال البشر .

الحجة الثالثة عشرة : قوله تعالى : ﴿ يوم تقوم الروح والملائكة صفاً . لا يتكلمون ، إلا من أذن له الرحمن ، وقال صواباً[2] ﴾ وجه الاستدلال به : أنه تعالى لما أراد أن يقرر عند الناس كمال عظمته ونهاية جلاله . قال في المرتبة الأولى ﴿ رب السموات والأرض . وما بينهما : الرحمن . لا يملكون منه خطاباً[3] ﴾ ومعلوم أن السموات والأرض وما بينهما إشارة إلى جملة عالم الأجسام [فبين أن جملة عالم الأجسام[4]] منقادة خاضعة له ، وأن قدرته ومشيئته نافذة في أعماقها سارية في أجزائها وجزئياتها . ثم إنه لما ذكر ذلك ، قال بعده : ﴿ يوم يقوم الروح والملائكة صفاً . لا يتكلمون ، إلا من أذن له الرحمن ، وقال صواباً[5] ﴾ فانتقل من الاستدلال بعالم الأجسام على عظمته ، إلى الاستدلال بعالم الأرواح على عظمته . وهذا يدل على أن عالم الروحانيات أشرف وأعلى وأكمل وأفضل من عالم الجسمانيات . ثم لما ذكر الاستدلال على تقرير هذه العظمة بعالم الروحانيات ، لم يذكر بعد ذلك دليلاً آخر ، بل قال : ﴿ ذلك اليوم الحق[6] ﴾ وهو النتيجة فهذا يدل على أن أعظم مخلوقات الله تعالى : عالم الروحانيات ، وأنه لا نسبة لها في الكمال والجلالة إلى عالم الجسمانيات[7] .

الحجة الرابعة عشرة : قوله تعالى : ﴿ آمن الرسول . بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله[8] ﴾ فبين تعالى أنه لا بد في صحة الإيمان . بهذه الأشياء الأربعة . فبدأ بنفسه ، وثنى بملائكته ، وثلث

---

(١) أتعالهم (م) .
(٢) النبا ٣٨ .
(٣) النبا ٣٧ .
(٤) سقط (م) ، (ط) .
(٥) النبا ٣٨ .
(٦) النبا ٣٩ .
(٧) الروحانيات (م) .
(٨) البقرة ٢٨٥ .

بالكتب ، وربع بالرسل . وهذا الترتيب في غاية الصحة والفائدة . لأن منبع النور والكمال والرحمة هو الله تعالى . والوسائط هم الملائكة . والقابل لتلك الرحمة هم الأنبياء والرسل . فلا بد أولاً من الأصل ، وثانياً من الواسطة وثالثاً من حصول تلك الرحمة ، ورابعا من وصولها إلى القابل ، وهم الأنبياء والرسل . وهذا يدل على أن أفضل الموجودات في الشرف [والرتبة هو الله تعالى ، وبعده في المرتبة درجات الملائكة ، وبعدهم في الشرف(١)] تلك الفوائد والأنوار [التي هي الكتب . وفي آخر الدرجات : الأرواح البشرية التي لما وصلت إليها تلك الفوائد والأنوار(٢)] سعدت بها ، وكملت فضائلها بسببها .

الحجة الخامسة عشر : قوله : ﴿ شهد الله أنه : لا إله إلا هو . والملائكة . وأولو العلم(٣) ﴾ فقدم « الملائكة » على أولي العلم : تنبيهاً على أن علم الأنبياء من زمرة البشر ، إنما حصل من فيض أنوار الملائكة . فهم الأصول ، والبشر كالفروع . ويقرب منه قوله : ﴿ إن الله وملائكته يصلون على النبي(٤) ﴾ وهذا تنبيه على أن أنوار السعادات ، إنما تظهر من بحار رحمة الله تعالى ، ولكنها لا تصل إلى النفوس البشرية ، إلا بواسطة الملائكة ، فكل فضيلة ومنقبة إلى البشر فبحارها ومعادنها عند الملائكة وقطراتها المختصرة وصلت إلى البشر .

الحجة السادسة عشرة : إنا نتكلم في جبريل ومحمد عليهما السلام . فنقول : إن جبريل أفضل من محمد ، لقوله تعالى : ﴿ إنه لقول رسول كريم . ذي قوة عند ذي العرش مكين . مطاع . ثم أمين . وما صاحبكم بمجنون(٥) ﴾ وصف الله تعالى جبريل عليه السلام بستة من صفات الكمال .

إحداها : كونه رسولاً من الله إلى غيره . وثانيها : كونه كريماً على الله .

---

(١) من (طا ، ل) .
(٢) من (طا ، ل) .
(٣) آل عمران ١٨ .
(٤) الأحزاب ٥٦ .
(٥) التكوير ١٩ - ٢٢ .

وثالثها : كونه ذا قوة عند الله [على أداء الطاعات ، والبعد عن المحظورات ، بحيث لا يقوى عليها غيره . ورابعها : كونه مكيناً عند الله[1]] وخامسها : كونه مطاعاً في عالم السموات . وسادسها : كونه أميناً في تبليغ الوحي والرسالة . ثم إنه سبحانه بعد أن وصف جبريل عليه السلام بهذه الصفات [العالية[2]] وصف محمداً عليه السلام بقوله: ﴿وما صاحبكم بمجنون[3]﴾ ولو كان محمد مساوياً في صفات الفضل أو مقارباً لجبريل، لكان وصف محمد بهذه الصفة، بعد وصف جبريل بتلك الصفات تحقيراً لشأن محمد، وإبطالاً لحقه. وذلك غير جائز.

فدلت هذه الآية على أنه ليس لمحمد عند جبريل من المنزلة ، إلا مقدار أنه يقال : إنه ليس بمجنون . وذلك على أنه لا نسبة لأحدهما إلى الآخر في الفضل والدرجة .

الحجة السابعة عشر : قوله تعالى : ﴿ ومن يقل منهم : إني إله من دونه . فذلك نجزيه جهنم[4] ﴾ وهذه الآية تدل على أنهم بلغوا في الرفعة والجلالة ، إلى أنهم لو خالفوا الله في أمر من الأمور ، لما حصلت تلك المخالفات ، إلا بادعاء الإلهية ، لا بشيء آخر من متابعة الشهوات . وذلك يدل على غاية جلالتهم ورفعتهم .

الحجة الثامنة عشر : قول الله تعالى : ﴿ حتى إذا فزّع عن قلوبهم . قالوا : ماذا قال ربكم ؟ قالوا الحق[5] ﴾ وهذا الاستدلال بحصول الفزع في قلوبهم يدل على أن حصول هذا الفزع بالبشر أولى . وذلك يدل على الفضيلة .

الحجة التاسعة عشر : قوله عليه السلام حكاية عن الله تعالى ﴿ وإذا

---

(١) من (طا ، ل) .
(٢) من (ل) .
(٣) التكوير ٢٢ .
(٤) الأنبياء ٢٩ .
(٥) سبأ ٢٣ .

ذكرني عبدي في ملأ ، ذكرته في ملأ خير من ملأه ﴾ وهذا يدل على أن الملائكة أشرف وأعلى .

الحجة العشرون : الملك أعلم من البشر ، والأعلم أفضل .

بيان أنه أعلم : وجهان :

الأول : إن محمداً عليه السلام إنما تعلم من جبريل عليه السلام . لقوله تعالى : ﴿ علمه شديد القوى[1] ﴾ والمعلم أكثر علماً من المتعلم .

الثاني : إن العلوم الدينية قسمان :

علم الأصول ، وعلم الفروع :

أما علم الأصول : فيمتنع التقصير فيه بالنسبة إلى جبريل ومحمد عليهما السلام لأن ذلك التقصير يوجب الجهل بالله ، وهو في حقهما : محال . وأما العلم بكيفية مخلوقات الله تعالى ، وحصول ما فيها من العجائب والغرائب ، فهذا العلم لجبريل عليه السلام ـ أكمل . لأنه شاهد العرش والكرسي واللوح والقلم والجنة والنار ، وأطباق السموات وأجرام الكواكب ، وشاهد طبقات[2] العناصر وأحوال البحار والجبال والمفاوز ومراتب المعادن والنبات والحيوان . وذلك لأن مسكنه في السموات ، فهو قد شاهدها . ولأنه أيضاً : مطاع في عالم السموات ، والملائكة الموكلون على هذه المواضع يطيعونه ، فيكون عالماً بأحوال هذه الأشياء . لا محالة .

فثبت : أن علمه بهذه الأشياء لا نسبة له إلى علم البشر .

وأما علم الفروع : فهذا العلم لا يحصل إلا بالوحي . وبالضرورة : إن هذا العلم لم يحصل لمحمد ، ولا لأحد من الأنبياء ، إلا بطريق الاستفادة من جبريل . وأيضاً : فإن محمداً كان عالماً بشريعة نفسه . وما كان [عالماً بسائر

---

(١) من (طا ، ل) .
(٢) أطباق (م) .

شرائع الأنبياء المتقدمين : وأيضاً : فهو ما كان عالماً[1]] بشرائع عالم السموات والعرش والكرسي . وجبريل عالم بكل هذه العلوم . فثبت : أنه لا مناسبة في [علم[2]] الأصول والفروع بين جبريل وبين محمد عليهما السلام . فوجب أن يكون أفضل لقوله تعالى : ﴿ هل يستوي الذين يعلمون ، والذين لا يعلمون[3] ﴾ ؟

فإن قالوا : أليس أن آدم ـ عليه السلام ـ كان عالماً بالأسماء . والملائكة ما علموا تلك الأسماء ؟ قلنا : يجب حمل لفظ الملائكة على الملائكة الأرضية ، توفيقاً بين الدلائل بقدر الإمكان .

فهذا جملة الدلائل السمعية .

وأما الدلائل العقلية الفلسفية : فاعلم : أن المراد بالملائكة : العقول الفلكية ، والنفوس الفلكية التي هي لأجرام الأفلاك .

وكل هذا العالم الأسفل بالنسبة إليها ، كالمركز بالنسبة إلى الدائرة ، وكالقطرة بالنسبة إلى البحر ، وكالشعلة بالنسبة إلى الشمس . فكيف يليق بالعاقل أن يجعل هذه المقدمة موضع البحث والنظر ؟

إلا أنا على سبيل التنبيه نقول : إنه لا مناسبة بينها وبين البشر في الذوات ، وفي صفة العلم ، وفي صفة القدرة ، وفي البراءة عن النقائص [والتنبيه على مطلوبات ثلاثة[4]] :

المطلوب الأول : قولنا : « إنه لا مناسبة بينها وبين البشر في الذوات » فالذي يدل عليه وجوه :

---

(١) من (طا ، ل) .
(٢) من (م) ، (ط) .
(٣) الزمر ٩ .
(٤) زيادة .

الأول : إن النفوس والعقول ذوات مجردة عن الجسمية وعلائقها ، فتكون أفضل من هذه الأجسام ، ومن الجسمانيات . إما أنها مجردة . فقد علمت . وإما أن المجرد أفضل ، فلأن المجرد غني عن المكان والحيز . والجسم والجسماني محتاج إليه . والغني عن الشيء أفضل من المحتاج إليه .

والثاني : إن الملائكة ذوات بسيطة مبرأة عن الكثرة الحاصلة بسبب المادة والصورة ، وعن الكثرة الحاصلة بسبب اجتماع الوحدات . وأما الإنسان فإنه مركب من النفس والبدن . والنفس محتاجة إلى قوى كثيرة ، وإلى آلات كثيرة ، حتى تقدر أن تفعل بواسطة كل آلة فعلاً آخر . وأما البدن فهو مركب من الأجزاء الكثيرة . والبسيط جزء من المركب . لأن أسباب العدم للمركب ، أكثر منها للبسيط .

والثالث : إن تركيب الإنسان تركيب رخو ، مستعد لقبول التفرق والتمزق بأدنى سبب ، فهو كالشيء الموضوع على مرتعة الآفات ، وممر المخافات . تؤذيه البقة . وتقتله الشرقة . أوله نطفة قذرة ، وآخره جيفة مذرة . وفيما بين الحالين حمال عذرة .

وأما أبدان تلك الأرواح . فهي السموات الباقية الدائمة المبرأة عن الفطور والتفاوت . فأي عقل يجوز إثبات المناسبة بينهما ؟

والرابع : إنا قد بينا في باب [«النفس[1] أن هذه النفوس[2]] الناطقة معلولات لتلك العلل العالية في ذواتها وفي كمالاتها . والمعلول الضعيف ، كيف يمكن أن يقابل بالعلة القاهرة القوية ؟ وأيضاً : فالموجود لا يصل إلى المعلول ، إلا بعد أن يصل إلى العلة . ثم يفيض منها إلى المعلول . فتلك العلة كالبحار الآمنة عن التغير والفناء . وهذه المعلولات كالقطرات التي تكون في معرض الجفاف والذهاب ، بحسب كل لحظة ولمحة . فكيف يقابل أحدهما بالآخر ؟ .

---

(١) للمؤلف : رسالة في إثبات النفس وبقائها وفائدة الزيادة ، موجودة في تركيا [نور عثمانية رقم ٢٧٦٤] .

(٢) سقط (ل) .

والخامس : إن المشابهة بين الجواهر الملكية المقدسة ، وبين واجب الوجود في الصفات السلبية ، الدالة على الاستغناء : أكثر ، فوجب أن تكون أفضل وأكمل .

ومن جملتها : أنها لا تحتاج إلى الأغذية ، ولا إلى الملابس والمناكح .

وبالجملة : فالحاجات هناك قليلة ، بل لا حاجة هناك إلا إلى الله . وههنا جهات الحاجات ، كأنها غير متناهية . فثبت : أنه لا مناسبة البتة بينها وبين البشر في الذوات(1) .

والمطلوب الثاني في بيان أن علوم الملائكة أفضل من علوم البشر : ويدل عليه وجوه :

الأول : إن علومهم فعلية . وعلوم البشر انفعالية .

والثاني : أنها هي العلل الفياضة لعلوم البشر ، والعلة أكمل من المعلول .

والثالث : أن علومها مبرأة عن السهو والنسيان والغلط ، وعلوم البشر مخلوطة بذلك .

والرابع : أن علومها عقول مستفادة حاضرة [دائماً ، وعلوم البشر ليست كذلك ، بل الغالب في أكثر الأحوال أنها لا تكون(2)] حاضرة ، بل هي متدافعة متمانعة . وعند توجه الذهن إلى بعض العلوم تكون البواقي زائلة ذاهبة .

والخامس : إنه يحدث في كل يوم عالم من النفوس ، وستصير كلها مساوية للنفوس الحاضرة في العلوم والمعارف . وأما تلك الأرواح المقدسة الفلكية ، فليست كذلك .

---

(1) العبارة مصححة من (م ، ل) .
(2) بل هي نفس العقول ، وعلم البشر غير (م) .

والسادس : إن الروحانيات السماوية محيطة بالمغيبات ، عالمة بالأحوال المستقبلة . لأنهم في لسان الشريعة : مطالعون للوح المحفوظ . وفي لسان الحكمة : [إنها علل[1]] لحوادث هذا العالم . فذواتها علل لهذه الأحوال . وهي عالمة بذوات أنفسها . والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول .

والمطلوب الثالث : إن قدرتها[2] على الأفعال ، لا تناسب قدرة البشر . ويدل عليه وجوه :

الأول : إنهم مواظبون على الخدمة دائماً . قال تعالى : ﴿ يسبحون الليل والنهار لا يفترون ﴾[3] لا يلحقهم نوم العيون ، ولا سهو العقول ، ولا غفلة الأبدان . فطعامهم التسبيح ، وشرابهم [التقديس[4]] والتهليل ، وأنسهم بذكر الله ، وفرحهم بخدمة الله . متجردون عن العلائق البدنية مبرأون عن العوائق[5] الشهوانية والغضبية . [التي هي منشأ سفك الدماء والفساد . والأرواح مصروفة عنه . والخالي عن منبع الشر ، أشرف من المبتلي به[6]] فأي مناسبة بين البابين ؟

والثاني : إن الروحانيات ، لهم القوة الشديدة على تصريف أجسام هذا العالم ، وتقليب أجرامه . والقوة التي لهم ليست من جنس القوى المزاجية ، حتى يعرض لها الكلال واللغوب . ثم إنك ترى أن الشطئة من النبات ، في أول نموها ، مع غاية لطافتها ، تفتق الحجر وتشق الصخر . وما ذاك إلا لقوة نباتية فاضت عليها من جواهر القوى السماوية . فما ظنك بتلك القوى السماوية ؟ فالروحانيات هي التي تتصرف في تلك الأجسام السفلية تقليباً وتصريفاً ؟ لا يستثقلون حمل الثقال ، ولا يستصعبون نقل الجبال . فالرياح تهب بتحريكاتها

---

(١) الفاعلة (م) .
(٢) قدرها (م) .
(٣) الأنبياء ٢٠ .
(٤) من (ل) .
(٥) الحجب (طا ، ل) .
(٦) من (طا) .

والسحاب تعرض وتزول بتصريفاتها ، وكذا الزلازل تقع في الجبال بتأثيراتها .

[والشرائع [1] الإلهية ناطقة بذلك . قال تعالى : ﴿ والمقسمات أمراً [2] ﴾ والعقول أيضاً دالة عليه . فأين أحد القسمين من الآخر ؟ .

والثالث : إن الروحانيات لها اختيارات فائضة عن أنوار جلال الله تعالى ، متوجهة إلى الخيرات الفائضة على مادة هذا العالم . لا يشوبها شائبة الضعف ، بخلاف اختيارات البشر ، فإنها مترددة بين جهتي العلو والسفالة ، وطرفي الخير والشر . وميلهم إلى الخيرات إنما يحصل بإعانة الملائكة وإرشادهم [كما ورد [3]] في الأخبار : « أن لكل إنسان ملكاً يسدده ويهديه » .

والرابع : إن الروحانيات مختصة بالهياكل الشريفة . فالأفلاك كالأبدان لها ، والكواكب النيرة كالقلوب لها ، والخطوط الشعاعية التي تمتد من بعضها إلى بعض ، كالأرواح المتولدة في القلب وفي الدماغ ، السارية منها إلى سائر الأعضاء .

ثم إنا نعلم : أن اختلاف أحوال الأفلاك والكواكب : مبادىء لحصول الاختلاف في هذا العالم . فلما وقع حضيض الشمس في جانب الجنوب ، لا جرم قربت الشمس هناك من الأرض ، فقويت السخونة هناك ، وجذبت الرطوبات إلى ذلك الجانب ، فحصلت البحار هناك ، وصار ذلك سبباً لانكشاف الماء عن الربع الشمالي ، فصار الربع الشمالي ، مقراً للحيوانات الأرضية . فانظر أن بهذا القدر من التفاوت في حال الشمس . كيف حصلت العمارة الكلية في هذا العالم ؟ وأيضاً : فيحصل من حركات الكواكب اتصالات مختلفة من التثليث والتسديس ، والمقابلة والتربيع ، والمقارنة . وكذلك مناطق الأفلاك ، تارة تصير منطبقة بعضها على البعض ، وذلك هو الرتق . فحينئذ تبطل عمارة هذا العالم . وتارة ينفصل بعضها عن البعض فتنتقل العمارة من

---

(1) والرابع : الكتب (م) .
(2) الذاريات ٤ .
(3) من (ل) .

جانب إلى جانب [فلما رأينا هياكل العالم العلوي ، مستولية على هياكل هذا العالم السفلي فكذا أرواح العالم العلوي يجب أن تكون مستولية على أرواح هذا العالم السفلي . لا سيما[1]] وقد دلت المعالم الفلسفية : على أن أرواح هذا العالم : معلولات أرواح العالم الأعلى . وكمالات هذه الأرواح معلولات لكمالات تلك الأرواح . ونسبة هذه الأرواح إلى تلك الأرواح ، كالشعلة الصغيرة بالنسبة إلى قرص الشمس ، وكالقطرة الحقيرة بالنسبة إلى البحر الأعظم . فههنا القطرات والآثار ، وهناك المنابع والبحار . فكيف يليق بالعقل إثبات مناسبة بين البابين ؟ .

والخامس : إنا بينا : أن الروحانيات الفلكية : مبادىء لروحانيات هذا العالم . ومعلولها . والمبدأ أشرف من ذي المبدأ . لأن كل كمال يحصل لذي مبدأ ، فهو إنما يحصل للمبدأ الأول . ثم يفيض القدر القليل منه على ذي المبدأ . وأيضاً : سعادات هذه النفوس البشرية بعد الموت بأن تتصل بها[وتستعد بذرة من ذرات أنوارها[2]] فثبت : أن كل كمال لهذه الأرواح البشرية في أولها وآخرها ، ومبدئها ومعادها ، متوقف على فيضان ذرة من ذرات الكمال عليها من ذلك العالم .

والسادس : إن الأنبياء والرسل عليهم السلام اتفقت كلمتهم على أنهم لا ينطقون بشيء من المعارف والعلوم إلا بعد الوحي قال الله تعالى [﴿ علمه شديد القوى ﴾[3] وقال[4]] في صفة القرآن : ﴿ إنه لقول رسول كريم[5] ﴾ فهذا اعتراف من الأنبياء عليهم السلام بأن علومهم مستفادة من الملائكة . وأيضاً : اتفقوا على أن الملائكة هم الذين يعينونهم على الأعداء . كما في قلع بلاد لوط . وهم الذين يرشدونهم إلى مصالحهم ، كما نجد في عمل السفينة ،

---

(١) سقط (م) .
(٢) وتسر بأنوارها (م) .
(٣) النجم ٥ .
(٤) سقط (م ، ط) .
(٥) التكوير ١٩ .

في قصة نوح - عليه السلام - ولما اتفق الأنبياء والرسل على ذلك - فمن أين وقع لهذه الطائفة : أن فضلوا الأنبياء على الملائكة . مع تصريح الأنبياء - عليهم السلام [بافتقارهم إليهم في كل الأمور[1]] وبأنهم لا يقتبسون الخيرات [والكمالات[2]] إلا منهم ؟

والسابع : إن الإنسان ، وإن حصلت له القوة العاقلة المدركة ، إلا أنها معارضة بتسعة عشر نوعاً من القوى [الجسمانية[3]] وكلها تضاد القوة العقلية في تحصيل الكمالات الروحانية . فالحواس الظاهرة متوجهة إلى كيفية الجسمانيات ، ومعرضة عن الروحانيات . وأما الحواس الخمسة الباطنة ، فهي مشتغلة بضبط تلك الأحوال التي اكتسبتها الحواس الظاهرة بالتصرف فيها .

وأما الشهوة والغضب ، فالحال بكونهما مانعين من الأحوال الروحانية في غاية الظهور . وأما القوى السبعة النباتية ، وهي : الجاذبة والدافعة والغاذية والنامية والمولدة فظاهر أنها مانعة من الالتفات إلى عالم الروحانيات .

ولهذا السبب جاء في الكتاب الإلهي : إن جهنم لها تسعة عشر عدداً من الزبانية [فقد قال تعالى : ﴿ عليها تسعة عشر ﴾[4]] والمراد منه : جهنم البدن . وهي مستولية على البدن من أول التكوين والحدوث إلى آخره . وإما القوة العقلية فهي إنما تلوح بعد البلوغ ، وبعد رسوخ القوى الجسمانية في البدن ، واستيلائها عليه . ثم إنها مجردة عن الأعوان والأنصار .

وإذا كان الأمر كذلك ، فحينئذ يظهر أن نور القوة العاقلة في جواهر النفوس الناطقة : يكون ضعيفاً . وأما النفوس الفلكية والعقول المجردة ، فهي في ذواتها ، أعلى من أن يقال : إنها أنوار . وأما معارفها . فهي التعقلات

---

(١) من (ط ، ل) .
(٢) من (م) .
(٣) من (س) .
(٤) المدثر ٣٠ وما بين القوسين : زيادة .

الكاملة المشرقة المتعالية عن ظلمات القوى الجسمانية ، وأوضار القوى الطبيعية الغاذية والهاضمة والدافعة .

فكيف يخطر ببال العاقل : إثبات مناسبة بين البابين ؟

وههنا آخر الكلام في هذه المقالة . والله أعلم .

[تمت المقالة الخامسة . والحمد لله كما هو أهله . والصلاة والسلام على محمد وآله وصحبه[1]] وليكن ههنا آخر كلامنا في شرح الأحوال العالية والسافلة .

وتختم الكتاب بهذا التضرع فأقول : « أنت المتعالي عن علائق العقول والفهوم ، وأنت المقدس عن مناسبات الأعراض والجسوم ، وأنت الموصوف بأنك أنت الحي القيوم . فلا نهاية لجنودك من الروحانيات ولا غاية لأحوال عبادك من الجسمانيات . وأنت مقدس عن الاعتضاد بهذه الجنود والعساكر . وأنت الغني عن الكل في الأول وفي الآخر . فإذا كنت غنياً عنهم مع جلالة أحوالهم ، وحسن أفعالهم . فمن أين يحصل لهذه الذرة الضعيفة والنسمة النحيفة ، عند طلوع نور كبريائك ؟ وكيف يمكن أن يكون له ذكر عند إشراق صفاتك وأسمائك ؟ فإذا اعتبرت هذه الحالة ، ضعف رجائي ونفذ دعائي . وأما إذا اعتبرت أنك عاملت الكل بالرحمة مع الاستغناء عنهم ، وأمطرت عليهم سحائب الرحمة مع عدم الاحتياج إليهم . فعند هذا أقول : يا أيها الموصوف بالأزلية والقدم . ويا أيها المتعالي عن قبول الفناء والعدم : إن أعطيت أحداً ، لأجل أنه استحق منك تلك النعمة والرحمة ، فلا تلتفت إلى دعائي وندائي . وأما إن كان كل من فاز بنوع من الرحمة ، ووصل إلى قسط من النعمة ، فإنما وصل إليه بمحض فضلك بالخير والرحمة قبل الموت ، وعند الموت ، وبعد الموت . يا أكرم الأكرمين ، ويا أرحم الراحمين ، ويا إله الأولين والآخرين » .

قال مصنف الكتاب رضي الله عنه : تم هذا الكتاب بكرة يوم الاثنين .

---

(١) من (ط) .

الرابع من رجب ، سنة خمس وستمائة . والحمد لله حمداً كثيراً دائماً أبداً ، طيباً مباركاً . والصلاة على الملائكة المقربين ، ثم على الأنبياء والمرسلين ، وعلى جميع عباد الله الصالحين ، خصوصاً على محمد وآله أجمعين[1]] .

[تم الجزء السابع من كتاب « المطالب العالية من العلم الإلهي » ويليه الجزء الثامن . في : النبوات ، وما يتعلق بها] .

---

(1) من أول : وليكن ههنا إلى أجمعين : ساقط من (م ، ط) .

فهرس الجزء السابع

الموضوع	الصفحة
المقالة الأولى	
في المقدمات	٥
الفصل الأول:	
في تفصيل مذاهب الناس فيها	٧
الفصل الثاني:	
في ذكر شرح آخر في تقسيم الأرواح	١٣
الفصل الثالث:	
في حكاية شبهات المنكرين للموجودات الروحانية، والجواب عنها	٢٥
الفصل الرابع:	
في ذكر الدلائل الدالة على ثبوت هذا القسم من الموجودات على سبيل الإجمال	٢٩
المقالة الثانية	
في بيان أن النفس الإنسانية هل هي جوهر مجرد عن الحجمية والحلول في الحجمية، أم لا	٣٣
الفصل الأول:	
في تفصيل مذاهب الناس فيه	٣٥
الفصل الثاني:	
في حكاية دلائل القائلين بأن النفس يجب أن تكون جوهراً جسمانياً	٤٣

الفصل الثالث:
في حكاية الحجة التي هي أقوى الوجوه في إثبات
تجرد النفس ٥٧
الفصل الرابع:
في حكاية الدلائل التي عول عليها «الشيخ ابن سينا»
في إثبات أن النفس الناطقة: مجردة ٦٩
الفصل الخامس:
في حكاية الدلائل الإقناعية التي ذكروها في أن النفس
الناطقة: مجردة عن الجسمية ٩١
الفصل السادس:
في الدلائل القوية المعتبرة في إثبات النفس ١٠١
الفصل السابع:
في الدلائل السمعية على أن النفس غير البدن ١٢٩
المقالة الثالثة
في صفات النفوس البشرية ١٣٩
الفصل الأول:
في أن النفوس هل هي متحدة في الحقيقة والماهية أم لا؟ ١٤١
الفصل الثاني:
في ذكر جملة الأسباب الموجبة لاختلاف النفوس في الصفات ... ١٤٩
الفصل الثالث:
في بيان أن النفس واحدة ١٥٩
الفصل الرابع:
في بيان أن المتعلق الأول للنفس هو القلب وأن
العضو الرئيسي المطلق هو القلب ١٦٣
الفصل الخامس:
في حكاية شبهات «جالينوس» على مذهبه والجواب عنها...... ١٧٥

الفصل السادس:
في تلخيص مذهب أصحاب «أرسطاطاليس» في كيفية
الأرواح القلبية والدماغية ١٨٥
الفصل السابع:
في أن النفوس الناطقة: محدثة أو قديمة؟ ١٨٩
الفصل الثامن:
في التناسخ ٢٠١
الفصل التاسع:
في بيان أن النفس باقية بعد موت البدن ٢١١
الفصل العاشر:
في تقرير الوجوه الإقناعية في بيان أن النفس
باقية بعد موت الجسد........................ ٢٢٥
الفصل الحادي عشر:
في بيان أن النفس لا تقبل الهلاك والعدم................ ٢٣٥
الفصل الثاني عشر:
في أنه هل يعقل وجود نفس واحدة، تكون متصرفة في بدنين،
ووجود نفسين يكونان متصرفتين في بدن واحد ٢٤٣
الفصل الثالث عشر:
في بيان أن النفوس الناطقة مدركة للكليات والجزئيات معاً.
وأنها هي المباشرة لجميع الأفعال بنفسها وإن كانت تلك المباشرة،
موقوفة على استعمال الآلات ٢٤٧
الفصل الرابع عشر:
في إقامة الدلالة القاهرة على أن الموصوف بجميع أقسام الإدراكات،
والمباشرة لجميع التحريكات والتدبيرات لهذا البدن.
هو النفس.............................. ٢٥٥
الفصل الخامس عشر:
في بيان أن النفس بعد مفارقة البدن تبقى عالمة
مدركة للجزئيات ٢٦١

الفصل السادس عشر:
في البحث عن علل النفوس الناطقة ٢٦٣
الفصل السابع عشر:
في بيان أن اشتغال النفوس البشرية بالدعاء والتضرع.
هل يعقل أن يكون فيه فائدة، أم لا؟ ٢٦٩
الفصل الثامن عشر:
في بيان كيفية الانتفاع بزيارة الموتى والقبور ٢٧٥
الفصل التاسع عشر:
في مراتب النفوس في المعارف والعلوم ٢٧٩
الفصل العشرون:
في نسبة الأعضاء والقوى إلى جوهر النفس ٢٨٥
الفصل الحادي والعشرون:
في تعديد خواص النفس الإنسانية ٢٨٩
الفصل الثاني والعشرون:
في بيان أن اللذات العقلية أشرف وأكمل من اللذات الحسية .. ٢٩٧
الباب الثالث والعشرون:
في البحث عن نفوس سائر الحيوانات ٣٠٣
المقالة الرابعة
في البحث عن أحوال الأرواح السفلية المسماة
بالجن والشياطين ٣١٣
الفصل الأول:
في أن القول بالجن والشياطين. هل هو ممكن أم لا؟ ٣١٥
الفصل الثاني:
في الطرق الدالة على إثبات الجن والشياطين ٣٢٣
الفصل الثالث:
في البحث عن حقيقة الإلهام والوسوسة
واستقصاء القول فيها ٣٢٩

المقالة الخامسة
في تفاصيل الكلام في الأرواح العالية الفلكية ٣٢٣
الفصل الأول:
في إقامة الدلالة على أن الأفلاك والكواكب
أحياء ناطقة ٣٣٥
الفصل الثاني:
في بيان صفة النفس الفلكية ٣٤٩
الفصل الثالث:
في تعديد مذاهب الناس في السبب الموجب لكون الفلك
متحركاً بالاستدارة ٣٥٧
الفصل الرابع:
في تتبع هذه المذاهب ٣٦٥
الفصل الخامس:
في تعديد الطرق المذكورة في إثبات العقول
الفلكية ٣٧٧
الفصل السادس:
في البحث عن فرعين من فروع القول بهذه العقول
والنفوس ٣٨٣
الفصل السابع:
في نقل كلمات أصحاب الطلسمات في صفات الأرواح
الفلكية العالية ٣٨٧
الفصل الثامن:
في شرح صفات الملائكة، بحسب ما وجدنا في
الكتاب الكريم ٣٩٥
الفصل التاسع:
في الكلام في أن الملائكة أفضل أم البشر ٤٠٥
فهرس مواضيع الجزء السابع ٤٣١

المطالب العالية

من

العلم الإلهي

وهو المسمى في لسان اليونانيين "باثولوجيا"
وفي لسان المسلمين "علم الكلام" أو "الفلسفة الإسلامية"

تأليف

الإمام فخر الدين الرازي
المتوفى سنة ٦٠٦ هـ

تحقيق

الدكتور أحمد حجازي السقا

الجزء الثامن

في النبوات وما يتعلق بها

الناشر
دار الكتاب العربي

المطالب العالية
من
العلم الإلهي

الطبعة الأولى
١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م

دار الكتاب العربي

الرملة البيضاء - ملكارت سنتر - الطابق الرابع تلفون: ٨٠٠٨٣٢/٨٠٠٨١١/٨٠٥٤٧٨

تلكس: ٤٠١٣٩ L.E. كتاب برقيا: الكتاب ص.ب: ٥٧٦٩ - ١١ بيروت - لبنان

القسم الأول
من كتاب النبوات
في
تقرير القول بالنبوة
عن طريق المعجزات

الفصل الأول
في
شرح مذاهب الناس في هذا الباب

اعلم(1) أن منكري النبوات فرق :

الفرقة الأولى : الذين قالوا : إله العالم موجب بالذات لا فاعل بالاختيار . فإن كل من أنكر كونه تعالى فاعلاً مختاراً ، وأنكر كونه عالماً بالجزئيات . فقد انسد عليه باب إثبات النبوات و [هذه الطريقة(2)] هي طريقة الفلاسفة .

والفرقة الثانية : الذين سلّموا أن إله العالم فاعل مختار ولكنهم أنكروا الأمر والنهي والتكليف . قالوا : وإذ ثبت هذا ، فقد بطل القول بالنبوة . لأن الأنبياء عليهم السلام إنما جاءوا بتقرير التكاليف . ولما كان القول بالتكليف عندهم باطلاً ، فقد بطل الأصل [وعند بطلان الأصل(3)] يكون الفرع أولى بالبطلان .

والفرقة الثالثة : الذين سلموا أن إله العالم أمر عباده بأشياء ، ونهاهم عن

(1) نص (ت) : الكتاب الثامن من كتاب المطالب العالية في النبوات ، وما يتعلق بها . والكلام فيه مرتب على أقسام . القسم الأول وفيه فصول . الفصل الأول في مذاهب الناس . اعلم أن . . . الخ . ونص (ط) : وعليه التكلان . الكتاب الثامن من كتاب المطالب العالية في النبوات وما يتعلق بها . . . الخ . ونص (ل) : الكتاب الثامن من إلهيات المطالب العالية . . . الخ .

(2) من (ط) .

(3) سقط (ت) .

أشياء إلا أنهم قالوا : العقول وحدها كافية في معرفة تلك التكاليف . فلم يكن في بعثة الأنبياء عليهم السلام فائدة .

الفرقة الرابعة : الذين قالوا : لا طريق لنا إلى معرفة نبوة الأنبياء ، إلا بواسطة المعجزات ، والمعجزات لا دلالة فيها البتة على صدق الأنبياء ، وإذا لم يوجد شيء يدل على النبوة إلا المعجز ، وثبت أن المعجز لا يدل البتة على صدق النبي ، فحينئذ يلزم فساد القول بالنبوة .

ثم إن القائلين[1] بهذا القول ذكروا في الطعن في المعجزات وجوهاً كثيرة .

فالفرقة الأولى[2] : الذين أنكروا وجود المعجزات ، قالوا : خرق العادات ممتنع في العقول [والفرقة الثانية . الذين سلموا إمكان انخراق العادات ، إلا أنهم قالوا : لم يوجد دليل يدل على أن الفاعل لتلك الأفعال الخارقة للعادات ، هو الله سبحانه . والفرقة[3]] الثالثة . الذين قالوا : هب أن الدليل دل على أن فاعل تلك الخوارق هو الله تعالى ، إلا أنها ـ مع تسليم هذا الأصل ـ لا تدل على صدق المدعي للرسالة . والفرقة الرابعة . الذين قالوا : هب أن المعجز يدل على أن الله تعالى صدق ذلك المدعي في دعواه ، لكن تصديق الله إياه في دعواه . لا يدل على كونه صادقاً ، بدليل : أن القول بالجبر حق ، ومتى كان كذلك [وجب القطع بأن فاعل القبائح بأسرها هو الله ، ومتى كان كذلك[4]] امتنع أن يقال : إن الفعل الفلاني : قبيح ، فيمتنع من الله تعالى فعله ، وإذا كان كذلك ، لم يقبح من الله تعالى : تصديق الكاذب .

والفرقة الخامسة من الطاعنين في المعجزات : الذين قالوا : هب أن المعجزات تدل على صدق المدعي ، إلا أنا ما شاهدنا ظهور تلك المعجزات ، وإنما الغاية القصوى : أن الناس أخبروا : أنها وقعت في الأزمنة الماضية ، إلا

---

(١) القائل (ت) .
(٢) سقط (ت) وكان على المؤلف أن يعبر بالطائفة ، لأنه يذكر طوائف الفرقة الرابعة .
(٣) من (ل) ، (طا) .
(٤) من (ل) ، (طا) .

أن الخبر لا يفيد العلم اليقيني . وإنما القدر الممكن فيه : حصول الظن . لأن هذه المسألة مسألة يقينية . فبناء إثباتها على الطريق الذي لا يفيد إلا الظن : يكون باطلاً فاسداً . فهذه الفرق الخمس هم الذين يطعنون[1] في النبوات ، بواسطة الطعن في المعجزات .

وأما الفرقة الخامسة من الطاعنين في النبوات : الذين قالوا : إنه نقل عنهم أحوال لا يليق بالمحققين الاشتغال بها ، وذلك يوجب الطعن في كونهم رسلاً من عند الله تعالى .

والفرقة السادسة : الذين قالوا : لو أراد الله تعالى إرسال الرسل ، لكان يجب أن يكون رسولا من الملائكة ، وأن يظهر عليه معجزات قاهرة متوالية . وهذا القول حكاه الله تعالى في القرآن مراراً متوالية كثيرة .

فهذا هو الإشارة إلى ضبط فرق المنكرين للنبوات . أما الكلام في أن إله العالم فاعل مختار ، لا موجب بالذات . فقد سبق على الاستقصاء . فلا فائدة في الإعادة .

وأما سائر المذاهب فإنا نعقد في كل واحد منها فصلاً [مفرداً . والله أعلم[2]]

---

(١) يطعنون على الطريق الذي لا يفيد إلا الظن في النبوات بواسطة الطعن في المعجزات : (ت ، ط) .

(٢) من (ل) ، (طا) .

الفصل الثاني
في
حكاية شبهات من أنكر
النبوات بناء على نفي التكليف

اعلم أن المنكرين للتكليف فريقان :

منهم من يبني هذا الإنكار على القول بالجبر ، ومنهم من ينكر التكليف لا بالبناء على الجبر بل على طرق أخرى .

الفريق الأول : الذين بنوا إنكار التكليف على الجبر ، فهؤلاء قالوا : القول بالجبر حق ، فالقول بإنكار التكليف حق ، فالقول بإنكار النبوة حق . فهذه مقدمات ثلاث :

المقدمة الأولى : في بيان أن القول بالجبر حق :

اعلم أن الكلام في تقريره سيأتي بالاستقصاء في كتاب[1] مفرد إلا أنا نذكر الآن وجوهاً على سبيل الإيجاز :

فالوجه الأول : إن المتمكن من الفعل ، إما أن يكون متمكنا من تركه أولا يكون . فإن كان المتمكن من الفعل ، متمكنا من تركه . فرجحان جانب الفعل على جانب الترك ، إما أن يتوقف على مرجح ، أولا يتوقف . فإن توقف

---

(١) فصل : (ت) كتاب : (ط) و(ل) وهذا يدل على أن كتاب « الجبر والقدر » من أجزاء « المطالب العالية من العلم الإلهي » وترتيبه يكون بعد الجزء الثامن الذي موضوعه « النبوات وما يتعلق بها » لأنه عبر بقوله « سيأتي ».

على مرجح ، فذلك المرجح إن كان من العبد عاد التقسيم الأول فيه ، وإن كان من غيره ، فحينئذ يلزم الجبر ، وأما إن حصل ذلك الترجيح لا لمرجح ، أو يقال : إنه ترجح جانب الفعل على جانب الترك ، لا لمرجح أصلا . فهذا باطل لوجهين :

الأول : إنه يقتضي رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح ، وذلك يمنع من الاستدلال بحدوث المحدثات ، وبإمكان الممكنات على وجود الصانع . وإذا بطل القول بالصانع ، كان بطلان القول بالتكليف وبالنبوات ألزم .

الثاني : إن على هذا التقدير يكون رجحان جانب الفعل على جانب الترك : محض الاتفاق . وما يكون كذلك ، لم يكن الوقوع به ، أولى من الترك به . بل إن اتفق وقوعه ، فقد وقع . شاء ذلك الفاعل : ذلك الفعل ، أو أبى وإن لم يتفق وقوعه لم يقع ، شاء ذلك الفاعل : ذلك الفعل أو أبى . وهذا هو محض الجبر . فيثبت : أن رجحان أحد الطرفين على الآخر ، إن توقف على المرجح ، فالقول بالجبر لازم . وإن لم يتوقف ، فالقول بالجبر ألزم . فيثبت : أن القول بالجبر لازم على كل التقديرات . هذا إذا قلنا : إن المتمكن من الفعل [متمكن أيضاً من الترك . وأما القسم الثاني وهو أن يقال : المتمكن من الفعل غير متمكن من الترك[1]] فههنا الجبر أظهر وألزم . فيثبت : أن القول بالجبر لازم على كل الأقسام .

الحجة الثانية : إن القادر على الفعل ، لا قدرة له على الترك البتة . وإذا كان الأمر كذلك ، كانت القدرة موجبة للفعل ، فكان الجبر لازما . وإنما قلنا : إن القادر على الفعل ، لا قدرة له على الترك : لأن الترك عبارة عن البقاء على العدم الأصلي . والعدم لا يصلح أن يكون مقدوراً للقادر ، لأن القدرة

---

(١) من (ل) وعبارة (ت) : إذا قلنا : إن المتمكن من الفعل سهك من الترك ، فههنا الجبر . . . الخ وعبارة (٢) : إذا قلنا : إن المتمكن من الفعل غير متمكن من الترك ، وأما إن قلنا : إنه متمكن من الترك فههنا الجبر . . . الخ .

صفة مؤثرة والعدم نفي محض [وعدم صرف[1]] فيمتنع جعله أثراً للقدرة . ولأن الشيء حال بقائه ، يمتنع كونه واقعاً بالغير ، وإلا لزم تحصيل الحاصل ، وهو محال[2] [فقد حصل في العدم الباقي وجهان كل واحد منهما يمنع من كونه مقدوراً . وذلك محال] وإذا كان كذلك يثبت : أن الترك يمتنع أن يكون مقدوراً . فيثبت أن القادر على الفعل ، لا قدرة له على الترك . وإذا كان كذلك كانت القدرة موجبة [للترك[3]] وذلك يوجب القول بالجبر .

الحجة الثالثة : إنه لو حصلت القدرة على الفعل ، لحصلت إما حال استواء الدواعي إلى الفعل والترك ، أو حال رجحان أحد الجانبين على الآخر . والقسمان باطلان . فالقول بحصول هذه القدرة : محال . وإنما قلنا : إنه يمتنع حصول المكنة حال استواء الداعي . وذلك لأن الرجحان يناقض الاستواء ، فحصول الرجحان حال حصول الاستواء محال ، والمحال لا قدرة عليه . وإنما قلنا : إنه يمتنع حصول هذه المكنة حال حصول رجحان أحد الطرفين ، لأن الراجح واجب ، والمرجوح ممتنع . على ما يأتي برهانه مراراً ، والواجب والممتنع لا قدرة له عليه البتة . فإن قالوا : إنه حال الاستواء ، يمكنه إيقاع الترجيح في الزمان الثاني منه . فنقول : هذا باطل من وجهين :

الأول : إنه إما أن يكون المراد أن عند مجيء الزمان الثاني ، يمكنه إيقاع الترجيح في ذلك الزمان [أو يكون المراد : أن في الزمان الأول يمكنه إيقاع الترجيح في الزمان الثاني . والأول باطل ، لأن عند مجيء الزمان[4]] الثاني ، إما أن يكون الحاصل استواء الدواعي ، أو رجحان أحد الجانبين . وحينئذ يعود التقسيم الأول . والثاني أيضاً : باطل . لأن عند حصول الزمان الأول [يمتنع حصول الزمان الثاني ، لكن إيقاع الفعل في الزمان الثاني ، مشروط بحضورً

---

(١) سقط (ل)، (ط).

(٢) وهو محال [فقد حصل في العدم الثاني وجهان ، كل واحد منهما يمنع من كونه مقدوراً وذلك محال] وإذا كان . . . الخ : (ط) وعبارة (ل) مثل (ط) ولكن بسقط [وذلك محال].

(٣) للترك (ط) للفعل (ل) ، (طا).

(٤) (ط) من (ل)، (ط).

الزمان الثاني ، الذي هو ممتنع الحضور في الزمان الأول[1]] والموقوف على الممتنع : ممتنع . فوجب أن يكون إيقاع الفعل في الزمان الثاني عند حضور الزمان الأول : ممتنعاً . والممتنع لا قدرة عليه .

والثاني : إن على هذا التقدير ، يكون إيقاع الفعل حاصلاً في الزمان الأول . ويكون وقوع الفعل حاصلاً في الزمان الثاني . فهذا يوجب أن يكون إيقاع الفعل مغايراً لوقوعه . فنقول : ذلك المغاير المسمى بالإيقاع إن لم يكن واقعاً بقدرة هذا الفاعل ، وجب أن يكون الفعل الواقع بسبب هذا الإيقاع : غير واقع بهذا القادر . وإن كان واقعاً بقدرة هذا الفاعل [وجب أن تكون قدرته متقدمة عليه . ثم الكلام فيه كما في الأول[2]] .

وهذا يوجب أن يكون كل إيقاع ، مسبوقاً بإيقاع آخر ، إلى غير النهاية بحسب الزمان . وذلك يوجب أن تكون قدرة القادر ، متقدمة على حصول الأثر ، بأزمنة لا نهاية لها . وكل ذلك محال .

الحجة الرابعة : المكنة من الفعل والترك ، لو حصلت لحصلت إما حال حصول الفعل ، أو قبل حصوله ، أو بعد حصوله . والأقسام الثلاثة باطلة . فالقول بحصول هذه المكنة باطل . إنما قلنا : إنه يمتنع حصول القدرة على الفعل حال حصوله[3] لأن حصول الترك حال حصول الفعل محال ، لأنه يوجب الجمع بين النقيضين وذلك محال ، والمحال لا قدرة عليه . فيثبت : أن حال حصول الفعل ، يمتنع كونه قادراً على الفعل والترك . وإنما قلنا : إنه يمتنع حصول القدرة على الفعل ، قبل حصوله . لأنه إما أن يكون المراد : أنه قبل حصول الفعل يكون موصوفاً بأنه عند مجيء الزمان الثاني ، فإنه يصير موصوفاً بأنه يقدر على الفعل . أو يكون المراد : أنه عند حصول الوقت الأول ، يمكنه إيقاع الفعل في الزمان الثاني منه . والأول محال . لأن عند حضور ذلك الوقت . إن كان الفعل حاضراً فلا قدرة فيه على الترك . وإن كان الترك

(١) سقط (ت).
(٢) سقط (ل)، (ط).
(٣) حصول الفعل (ل)، (ط١).

حاضراً ، فلا قدرة فيه على الفعل . لأن ذلك يوجب الجمع بين النقيضين . والثاني أيضاً باطل . لأن عند حضور الزمان الأول ، يمتنع حضور الزمان الثاني [وإيقاع الفعل في الزمان الثاني موقوف على حضور الزمان الثاني[1]] والموقوف على المحال محال والمحال لا قدرة عليه وإنما قلنا : إنه يمتنع حصول القدرة على الفعل بعد حصول الفعل . لأن ذلك معلوم بالبديهة ، فيثبت : أن القدرة على الفعل ـ بمعنى حصول المكنة من الفعل والترك ـ : ممتنعة الوجود قبل الفعل ومعه وبعده فكان القول بثبوت هذه القدرة : محالا .

الحجة الخامسة : إن المكنة التامة المتساوية ، بالنسبة إلى طرفي الفعل والترك . إذا حصلت ، فإن لم تحصل معها الداعية المرجحة ، امتنع صدور الفعل عنها ، وإن حصلت الداعية المرجحة ، فتلك القدرة مع تلك الداعية المرجحة الخالية عن المعارض ، تكون موجبة للفعل . فعلى هذا : الحاصل على أحد التقديرين : هو الامتناع[2] وعلى التقدير الثاني حصل الوجوب . ولا قدرة البتة لا على الممتنع ، ولا على الواجب . فوجب أن لا تحصل المكنة[3] من الفعل البتة . وهذه الوجوه الخمسة مستفادة من البحث الأول عن حال القدرة ، وعن كيفية تأثيرها في المقدور .

الحجة السادسة : إن العبد غير عالم بتفاصيل أفعال نفسه لأنه إذا حرك إصبعه فهو لا يعرف أنه كم عدد من الجواهر الفردة حركها ؟ وفي كم عدد من الأحياز ، حرك ذلك الإصبع ؟ واختصاص العدد المعين بالوقوع دون الزائد والناقص ، لا بد وأن يكون [بالقصد ، لكن[4]] القصد مشروط بالعلم . فإذا لم يحصل العلم ، لم يحصل القصد أيضاً ، فامتنع كونه واقعاً بإيقاعه ، موجوداً بإيجاده .

الحجة السابعة : لو كانت قدرة العبد صالحة لإيجاد بعض الممكنات

---

(١) من (ل) ، (ط).
(٢) في (ط ، ت) : تقديم وتأخير.
(٣) ولا على الواجب إلا بحصول المكنة [ت].
(٤) من (ل) ، (ط).

[لكانت صالحة لإيجاد كل الممكنات[1]] لأن المصحح للمقدورية هو الإمكان . والإمكان مفهوم واحد مشترك فيه بين كل الممكنات ، لكن كون العبد قادراً على إيجاد كل الممكنات : باطل . وإلا لقدر على إيجاد نفسه ، وعلى إيجاد قدرته ، فوجب أن لا يقدر على إيجاد شيء من الممكنات .

الحجة الثامنة : إن مقدور العبد : مقدور لله تعالى [فوجب أن يقدر[2]] لأن مقدور العبد مثل مقدور الله [والمثلان يتساويان في جواز الجائزات ، فكان مقدور العبد ، يصح أن يكون مقدوراً لله[3]] تعالى ، وإذا ثبت القول بهذه الصحة - والموجب لقادرية الله تعالى هو ذاته المخصوصة ، ونسبة ذلك الإيجاب إلى الشيء ، كنسبته إلى مثله ، فلما أوجبت ذاته القادرية على أحد المثلين - وجب أن توجب[4] القادرية على المثل الثاني . فيثبت : أن مقدور العبد ، مقدور لله تعالى . وإذا ثبت هذا ، كان وقوعه بهما : محالاً . لأن أحد السببين لما كان مستقلاً بالاقتضاء ، فلو أثر الثاني فيه ، كان ذلك إيجاد للموجود ، وهو محال . فوجب أن يكون واقعاً بأحدهما[5] لكن هذا محال . لأنه لما كان واحد منهما سبباً مستقلاً بالاقتضاء ، فوقوعه بأحدهما دون الثاني ، يقتضي رجحان أحد طرفي الممكن [على الآخر[6] من غير مرجح . وهو محال . ولما بطل هذا ، كان وقوعه بقدرة الله تعالى أولى . وذلك يمنع من كون العبد موجداً[7] .

الحجة التاسعة : لو صح الإيجاد من العبد . فإذا قصد العبد تحريك جسم ، وقصد الله تعالى تسكينه ، فإما أن يحصل المرادان معاً وهو محال أو يمتنعا . وهو أيضاً : محال . لأن المانع لكل واحد منهما عن تحصيل مراده : هو وقوع مراد الثاني . والمعلول لا يحصل إلا عند حصول العلة ، فلو حصل

---

(١) سقط (ت) .

(٢) فوجب أن لا يقدر (ت ، ط) وهي ساقطة من (ل) ، (طا) والصحيح فوجب أن يقدر .

(٣) من (ل) ، (طا) .

(٤) أن لا توجب (ط) .

(٥) واقعاً بأحدهما ، لكن هذا محال ، ولأنه : (الأصل) .

(٦) من (ط) .

(٧) العالم موجوداً (ت ، ط) .

الامتناعان معا ، لحصل التأثيران معا ، وذلك يوجب الجمع بين النقيضين ، أو يقع مراد أحدهما دون الثاني ، وذلك : محال . وذلك لأن الحركة الواحدة ، والسكون الواحد : لا يقبل التجزئة في العقل . وإذا كان ذلك كذلك ، كانت القدرة عليه[1] قابلة للقوة والضعف . وإذا كان كذلك ، كانت قوة كل واحد منهما في هذا الأثر الواحد ، معادلة لقوة الآخر . فإذا امتنع الفعل على أحدهما ، وتيسر للثاني ، مع أننا بينا حصول الاستواء في القوة : لزم الرجحان لا لمرجح [وهو محال[2]] .

الحجة العاشرة : لو أراد الله تعالى الإيمان من العبد ، ثم إن العبد أراد الكفر ، فإن وقع مراده ، ولم يقع مراد الله تعالى لزم كون العبد أكمل في القدرة من الله تعالى وذلك محال .

الحجة الحادية عشر : لو أراد الله الإيمان من العبد ، مع أنه علم منه أنه لا يؤمن ، لكان قد أراد منه الجمع بين الضدين ، وهذه الإرادة ممتنعة الحصول ، فوجب أن يكون القول بأن الله تعالى أراد الإيمان ، ممن علم أنه يكفر : محالاً .

الحجة الثانية عشر : لو كان فعل العبد واقعاً بإيجاده ، لوقع عين ما أراده العبد . وكل واحد لا يريد إلا الحق والصدق والصواب . فوجب أن يحصل الصدق والحق والصواب لكل أحد ، وحيث لم يكن الأمر كذلك ، بل الأكثرون في الجهل والضلال . علمنا : أن الكل بقضاء الله تعالى وقدره . وذلك يوجب القول بالجبر .

واعلم أن هذه الوجوه التسعة[3] [هي دلائل المتكلمين من أهل الجبر[4]] .

---

(١) غير قابلة (ت ، ط).
(٢) من (ط).
(٣) السبعة (ل) ، (طا) .
(٤) من (ل)، (طا).

الحجة الثالثة عشر : إنه تعالى عالم بجميع الجزئيات ، وما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع ، وما علم عدمه فهو ممتنع الوقوع [لأن العلم بالوقوع يناقضه عدم الوقوع[1]] والجمع بين النقيضين : محال [ولما كان العلم بالوقوع حاصلاً ، كان اللاوقوع الذي هو نقيضه ممتنعا ، محالاً[2]] والممتنع المحال لا قدرة عليه .

ويمكن إيراد هذه الحجة على طريق آخر .

ويقال : الله تعالى . إما أن يكون [عالماً بالجزئيات ، وإما أن لا يكون . فإن كان الأول كان الجبر لازماً . وإذا ثبت[3]] الجبر . بطل القول بالتكليف والنبوة ـ على ما سيأتي تقريره ـ وإن لم يكن عالماً بالجزئيات كان القول ببطلان التكليف والنبوة ألزم .

الحجة الرابعة عشر : إنه تعالى أخبر عن كفر الكفرة ، فلو لم يوجد ذلك الكفر لانقلب خبر الله تعالى كذباً [وهو محال[4]] والمفضي إلى المحال : محال ، فكان [عدم صدور الكفر عنهم محالاً فكان][5] صدور الكفر عنهم واجباً . فكان الجبر لازماً .

الحجة الخامسة عشر : القضايا إما واجبة أو ممتنعة أو ممكنة . أما الواجب والممتنع فلا قدرة عليه البتة ، وأما الممكن فإما أن يعتبر في الماضي أو في الحال أو في المستقبل . أما في الماضي وفي الحال : فأحد الجانبين واقع . والواقع لا قدرة عليه . وأما في المستقبل فنقول : إنا إذا قلنا : إن المطر سينزل غدا ، ولا ينزل غداً . فأحد النقيضين لا محالة [واقع واجب[6]] وإلا لخلت القضية عن النفي والإثبات معاً ، وهو محال . وإذا ثبت هذا فنقول : إما أن يكون الحق

(١) من (ل)، (طا).
(٢) سقط (ت) وفي (ط) ممتنعاً لا فالة.
(٣) سقط (ت) .
(٤) سقط (ل)، (طا).
(٥) من (ل)، (طا).
(٦) سقط (ل) ، (طا) .

أحدهما بعينه أو لا بعينه . والثاني محال . لأن ما لا يكون متعينا في نفسه ، امتنع كونه موجوداً [وما يمتنع كونه موجوداً(1)] يمتنع اتصاف غيره به ، فكان يجب أن يكون قولنا : إن هذه القضية واجبة الاتصاف بأحدهما لا بعينه : قولاً محالاً . ولما بطل هذا ، ثبت : أن القول بأن الواجب أحدهما [لا بعينه قول باطل ، فوجب أن يكون الواجب هو أحدهما(2)] بعينه . وإذا كان كذلك ، كان نقيضه محالاً ، فكان القول بالجبر لازماً .

فيثبت بهذه الوجوه الخمسة عشر : أن القول بالجبر حق . وتمام الكلام في هذا الباب سيأتي في الكتاب التاسع(3) [إن شاء الله تعالى(4)] .

وأما المقدمة الثانية : فهي في بيان أنه متى كان القول بالجبر حقاً ، كان القول ببطلان التكليف حقاً . فالدليل عليه : أن العبد ما لم يكن قادراً على الفعل والترك ، كان أمره عبثاً ، لأن ما يوجب الفعل - إن حصل - فذلك الفعل حاصل وجوباً ، سواء أراده العبد ، أو لم يرده [وإن حصل ما يوجب الترك، فذلك الترك حاصل ، سواء أراده العبد ، أو لم يرده(5)] وإذا كان كذلك ، فنقول :

القائل له : افعل : أو لا تفعل : يكون جارياً مجرى ، ما إذا قيل له : افعل يا من لا يفعل . وأيضاً . فلو جاز ذلك، لجاز أن يؤمر بطوله وقصره ولونه ، لجاز أن يؤمر بإيجاد السموات والعرش والكرسي ، مع أنه لا قدرة له على شيء منها . وأيضاً : لو جاز ذلك ، لجاز إرسال الرسل إلى العميان بنقط المصاحف ، وإلى المفلوجين بأن يطيروا إلى السموات . وكل ذلك ظاهر الفساد .

---

(1) سقط (ت).
(2) سقط (ت).
(3) هذا يدل على أن كتاب « الجبر والقدر » أو « القضاء والقدر » من أجزاء « المطالب العالية من العلم الإلهي » .
(4) من (ل)، (طا).
(5) من (ل)، (طا).

فثبت : أن القول بالجبر حق . وثبت : أنه متى [كان القول بالجبر حقاً ، كان القول ببطلان التكليف حقاً .

وأما المقدمة الثالثة : في بيان أنه لما[1]] كان القول ببطلان التكليف حقاً ، كان القول ببطلان النبوة حقاً ، فتقريره : أن الأنبياء بصريح لسانهم ، وفصيح بيانهم ، يذكرون أنه لا فائدة في بعثتهم ولا مقصود من إرسالهم إلا تبليغ التكاليف ، وأنه لولا هذا المقصود ، لم يكن في إرسالهم فائدة البتة .

وإذا ثبت هذا ، وثبت أن القول بالتكليف باطل ، كان القول بإرسالهم باطلاً .

وهذه الشبهة في نفي النبوات ، قد حكاها الله تعالى في القرآن مراراً ، وهو قوله تعالى : ﴿ سيقول الذين أشركوا : لو شاء الله ما أشركنا ، ولا آباؤنا ، ولا حَرَّمْنَا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا[2]﴾ [والله أعلم[3]] .

---

(1) من (ل)، (ط).
(2) الأنعام ١٤٨ .
(3) من (ل)، (ط).

الفصل الثالث
في
تقرير شبهات من ينكر
التكليف إلا بالبناء على مسألة الجبر

أعلم أن هذه الطائفة ذكروا الشبهات من وجوه :

الشبهة الأولى :[1]: قالوا : إما أن يكون حكم العقل في التحسين والتقبيح معتبراً، وإما أن لا يكون [وعلى التقديرين، فالقول بالتكليف والنبوة باطل[2]] [أما بيان أن على تقدير إثبات تحسين العقل وتقبيحه ، كان القول بالتكليف باطلاً[3]] [فمن وجوه :

الحجة الأولى : قالوا : هذه التكاليف ، إما أن تكون مشتملة على فائدة ومصلحة ، وإما أن لا تكون[4]] والقسمان باطلان ، فبطل القول بالتكاليف . وإنما قلنا : إنه لا يجوز القول بكونها مشتملة على الفائدة والمصلحة ، فهو أن تلك الفائدة . إما أن تكون عائدة إلى المعبود . أو إلى العابد ، أو إلى ثالث يغايرهما . ولا يجوز أن تكون عائدة إلى المعبود ، لوجوه :

الأول : إنه ثبت بالدليل : كونه متعالياً عن النفع والضر .

---

(١) الحجة (ت ، ط).
(٢) سقط (ت).
(٣) سقط (ط ، ت).
(٤) سقط (ت).

والثاني : إن المحتاج لا يكون كامل القدرة ، ومن كان كذلك لم يحصل الوثوق بوعده ووعيده .

والثالث : إن البشر في غاية الضعف . وهذه العبادات أفعال قليلة وحركات ضعيفة ، فلو كان الإله قد بلغ في الضعف إلى حيث ينتفع بهذه الحركات الخسيسة ، فهو في الضعف والعجز في الغاية . وذلك محال .

وإنما قلنا : إنه لا يجوز أن يقال : إن تلك الفوائد عائدة إلى العابد لوجهين :

الأول : إن جميع الفوائد محصورة في جلب المنافع ، ودفع المضار ، والله تعالى قادر على تحصيلها بأسرها من غير واسطة هذه التكاليف . ولا تتفاوت حال القدرة على تحصيل هذه المطالب ، بسبب أن يأتي الإنسان بحركات معدودة . فإن كانت قدرته وحكمته تتفاوت بسبب هذه الأفعال الخسيسة الصادرة عن الإنسان ، فهو في غاية الضعف . وإذا كان كذلك ، كان توقيف إيصال تلك المنافع [ودفع تلك المضار ـ على هذه التكاليف ـ عبثاً محضاً.

والثاني : إن تلك المنافع[1]] [الحاصلة من هذه الأفعال[2]] إما أن تحصل في الدنيا أو في الآخرة . والأول باطل . لأنها في الدنيا محض التعب والكلفة والمشقة . وأما في الآخرة فبعيد أيضاً . لأنه قادر[3] على أن يدخلهم الجنة ويخلصهم من النيران من غير هذه الوسائط .

قالت المعتزلة : « الوجه في حسن التكليف : أن التفضل بالتعظيم قبيح . فلما أراد الله تعالى تعريض العبد [لاستحقاق التعظيم ، لا جرم كلفه ليحصل له[4]] استحقاق التعظيم ، عند إتيانه بما كلف به» .

واعلم أن هذا ضعيف من وجوه :

---

(١) من (ل) ، (ط) .
(٢) من (ط) .
(٣) قادر في حسن التكليف على أن يدخلهم (ت)، (ط) .
(٤) سقط (ت) .

الأول : إن التعظيم عبارة عن فعل ، أو قول ، أو ترك فعل ، أو ترك قول ، يقتضي حصول سرور في القلب ، أو لذة في البدن . وقد بينا : أنه لا سرور ، ولا لذة ، إلا والله تعالى قادر على إيصاله الى العبد من غير هذه الوسائط .

الثاني : إن استحقاق التعظيم قد يحصل بالأفعال السهلة [فإن التكلم بكلمة الشهادة[1]] بعد سبق المعرفة : عمل سهل . وهو يوجب الثواب العظيم . فلو كان المقصود من التكليف حصول هذا الاستحقاق ، لكان من الواجب [في الحكمة[2]] أن نبالغ في تقوية أبداننا حتى يسهل العمل علينا ، فنصير مستحقين للثواب بسببه ، من غير حصول الكلفة والمشقة .

الثالث : إن الحاصل بسبب هذا التكليف عند الطاعة [حصول هذه الزيادة ، وهو هذا الاستحقاق العظيم . وعند المعصية[3]] حصول العقاب الشديد الدائم . والعقول السليمة قاضية بأن الفعل الذي تكون المنفعة الحاصلة منه نفعاً زائداً [فإنه تجب الحاجة[4]] إليه [والفعل الذي[5]] تكون المضرة الحاصلة منه أعظم أنواع الضرر ، فإنه يجب تركه والاحتراز منه بأعظم الوجوه . والله أعلم .

وإنما قلنا : إنه لا يجوز أن تكون تلك الفوائد عائدة إلى ثالث غير العابد وغير المعبود وذلك لوجهين :

الأول : إنه لا منفعة تحصل لذلك الثالث ، إلا والله تعالى قادر على تحصيلها بغير واسطة هذه التكاليف ، فيكون توسط هذه التكاليف : عبثاً .

الثاني : إن حاصل هذا الكلام يرجع إلى أنه تعالى ألحق الضرر والبلاء بأحد العبدين ، لأجل إيصال النفع إلى العبد الثاني . وهذا محض الظلم .

---

(١) سقط (ت).
(٢) سقط (ت).
(٣) من (ل)، (طا).
(٤) لا حاجة إليه (ت، ط).
(٥) زيادة

وأيضاً : فليس إيصال الضرر إلى أحدهما ، لأجل حصول النفع للثاني ، أولى من العكس . فثبت بهذا البيان : أنه لا يجوز أن يقال : التكليف إنما هو حَسُنَ لوجه حكمة ومصلحة .

وأما القسم الثاني : وهو أنه حسن ذلك من الله تعالى من غير فائدة ولا حكمة . فهذا أيضاً باطل لأنا في هذا القسم إنما نتكلم على تقدير أن يكون القول بتحسين العقل وتقبيحه معتبراً . ومعلوم أن على هذا التقدير فإلحاق المضار والآلام والمتاعب بالغير من غير حكمة وفائدة قبيح في العقل . فكان هذا القسم باطلاً . فيثبت أن على تقدير أن يكون تحسين العقل وتقبيحه معتبراً . لو حصل التكليف . لحصل ، إما لفائدة أو لا لفائدة ، وثبت فساد القسمين ، فوجب أن يكون القول بالتكليف باطلاً ، على تقدير أن يكون تحسين العقل وتقبيحه معتبراً .

الحجة الثانية في بيان أنه مع القول بتحسين العقل وتقبيحه ، وجب أن يكون التكليف قبيحاً : هو أن نقول : إما أن يقال : إن لله تعالى في هذه التكاليف فائدة ومنفعة [وإما أن يقال : إنه منزه عن جميع المنافع والفوائد العائدة إليه . وإنما كلفه بهذه[1]] الأفعال لأجل الفوائد العائدة إلى ذلك العبد ، أو لأجل الفوائد العائدة إلى ذلك الثالث . أو لا لشيء من الفوائد . والأقسام الأربعة باطلة .

أما القسم الأول : وهو أن يكون المقصود من هذه التكاليف : عود الفوائد إلى الله تعالى ، فهو باطل على ما بيناه في الوجه الأول .

وأما القسم الثاني : وهو أن يكون المقتضى لحسن هذه التكاليف عود المنافع والمصالح إلى العباد ، فهذا باطل ، لأن معنى إيجابها : ترتب العقاب على تركها ، فيصير المعنى كأن الله تعالى يقول للعبد : أيها العبد حصل لنفسك المصلحة الفلانية ، وإن لم تحصلها لنفسك ، فأنا أعذبك أبد الآباد . فيقول العبد : يا إله العالمين : هذا الحكم متناقض . لأنه إذا كان [لا مقصود لك من

(١) سقط (ت) .

هذا التكليف إلا حصول منافع مخصوصة إليّ ، كان[1]] كل المقصود رعاية أحوالي [فتعذيبي على تركها يناقض رعاية أحوالي[2]] فكان الجمع بينهما متناقضاً . ومثاله : أن يقول السيد لعبده : اجتهد في هذا اليوم في كسب درهم لنفسك ، فقصَّر العبد في ذلك ، فأخذه السيد ، وقرض أعضاءه بمقاريض من النار . فيقول العبد : أيها السيد: هل كنت في ذلك الدرهم لنفسك ؟ أو كنت فارغاً عن جميع المطامع العائدة إليك ، وإنما أمرتني بكسب ذلك الدرهم لمصالح نفسي فقط ؟ فإن كان الأول ، كان هذا التعذيب حسناً ، لأني سعيت في تفويت مطلوبك . وأما إن كان الحق هو الثاني ، كان هذا الفعل باطلاً . لأن العبد يقول : إنما أمرتني بكسب ذلك الدرهم لنفسي ، ولتكون منافعه عائدة إليّ ، لا إليك . فلما [قصرت في تحصيله ، فأنا ما قصرت إلا في تحصيل المنفعة لنفسي . وتعذيب الإنسان لأجل أنه[3]] قصر في تحصيل مصالح نفسه ، قبيح في العقول . لأن رعاية مصالحه ، إن لم تكن واجبة الرعاية ، كان تكليفه لتحصيل ذلك الدرهم لنفسه : غير واجب . وإن كانت واجبة الرعاية ، فأهم المهمات له : إزالة العقاب . فكان إيصال العقاب إليه ، لأجل أنه قصر في حق نفسه : فعلاً متناقضاً .

وبهذا يظهر الفرق بين الشاهد والغائب [فإن السيد إذا أمر عبده بعمل ، فقصر فيه ، فإنه يستحق الملامة والتعذيب . وذلك لأن السيد إذا أمره بذلك العمل ، ليستفيد منه نوعاً من أنواع المنافع ، فلما قصر العبد فيه . فقد فات على السيد تلك المنافع ، فحسن منه تعذيب ذلك العبد . أما هذا في حق الله محال . فكان تعذيب العبد على ترك التكاليف والأعمال : قبيحاً . فظهر الفرق بين الشاهد وبين الغائب[4]].

وأما القسم الثالث والرابع : فهما باطلان بالوجوه المذكورة في الحجة الأولى .

---

(١) من (ل)، (طا).
(٢) من (ل) .
(٣) من (ل)، (طا).
(٤) من (ل)، (طا).

الحجة الثالثة : لو حسن التكليف ، لحسن إما لأجل النعم السالفة أو لأجل النعم اللاحقة ، وهو الثواب الذي يحصل بعد ذلك ، أو لا لواحد من هذين القسمين . والكل باطل .

أما بطلان القسم الأول : فالدليل عليه من وجوه :

الأول : وهو أن كل من أوصل نعمة قليلة إلى إنسان ضعيف ، ثم إنه يكلف ذلك الضعيف بالأفعال الشاقة ، فإن كل أحد يذمه ، ويقول : إنه أعطاه شيئاً قليلاً ثم إنه يعذبه عليه ، ويكلفه بتلك التكاليف الشاقة .

ونحن في هذا القسم إنما نتكلم على تقدير أن يكون تحسين العقل وتقبيحه : معتبراً ، بل نقول : ههنا حصل في هذه الصورة شيء يوجب الزيادة في القبح ، وذلك لأن إله العالم غني عن جميع العالمين ، فتكليف العبد بهذه الأفعال الشاقة ، مع أنه لا فائدة له في شيء منها [والعبد مضار[1]] يكون في غاية القبح .

الثاني : إن كل نعمة أوصلها إلى العبد [فقد خلق في العبد[2]] قبل تلك النعمة الاحتياج إليها ، والشهوة لها . وذلك ضرر . فإذا أعطى ذلك الشيء فحينئذٍ يتقابل الضرر السالف ، بالنعمة الحاصلة . وذلك لا يوجب النعمة . هذا إذا أعطى كل ما أحوج إليها ، وقد حصل عنده من الحاجة بحر ، وقطرة من المحتاج إليه . ومثل هذه المعاملة لا توجب الشكر .

الثالث : إن من أنعم على ضعيف بنعمة ، ثم يتركه مع نفسه ، ولا يكلفه عملاً شاقاً [في مقابلة تلك النعمة السالفة[3]] كان ذلك أدخل في المدح والثناء ، والجود والكرم ، مما إذا أتبع ذلك الإنعام بالتكاليف الشاقة . وأكرم الأكرمين هو الله رب العالمين . فكيف يليق بجوده وكرمه ، أن يعامل العبد

---

(١) زيادة القبح (ل)، (طا).
(٢) والعبد مضار : سقط (ت) والعبد أعظم المضار (ل)، (طا).
(٣) سقط (ت).

بالطريق الأدون الأنقص ؟

وأما القسم الثاني : هو أن يقال : إنه إنما كلفه لأجل المنافع المستقبلة . فنقول : هذا أيضاً ممتنع . وبيانه من وجهين[1] :

الأول : وهو : أنه لما علم من أحوال الكفار والفساق أنهم لا يتوصلون بهذا التكاليف إلا لاستحقاق العذاب الشديد ، والآلام العظيمة . كان القول بأنه إنما كلفهم للفوز بالمنافع : كلام متناقض .

الثاني : وهو أنه لو أراد بهم ذلك ، لوجب أن يفرغهم من متاعب الدنيا وآلامها ، وأن يظهر لهم الدلائل الواضحة ، في أن الحق هو ذلك . ولما لم يفعل بهم ذلك ، بل أحوجهم إلى الأشياء الكثيرة ، وعلم أن تلك الحاجات تحملهم على المعاصي ، ثم سلط عليهم الشهوات والشبهات ، وسلط عليهم شياطين الإنس والجن . ومن فعل بالعبد الضعيف الذي يقل عقله ، وتضعف قدرته هذه المعاملة ، ثم يزعم : أنه أراد به الخير ، والفوز بالرحمة ، كانت العقول تنادي عليه : بأنه ما قصد إلا الإساءة إليه والإيذاء . والكلام في هذه المباحث مفرع على تحسين العقل وتقبيحه ، فثبت : أن هذين[2] الوجهين ينافيان القول بجواز التكاليف .

الحجة الرابعة : إنه تعالى كان قادراً على أن يخلق الكل في الجنة ، وأن يوصلهم إلى الخيرات والدرجات ، وأن يحميهم عن منازل الآفات والمخافات . فلو أراد بهم خيراً لخلقهم على هذه الصفة ولما لم يفعل ذلك ، بل سلط عليهم الشهوات والشبهات ، وملأ العالم من الشياطين . علمنا أنه ما أراد بهم خيراً . وإذا كان الأمر كذلك ، امتنع أن يقال : إنه كلفهم لأجل التعريض للمصالح .

أما القول الأول : وهو أنه كلفهم لا لغرض ومصلحة ، فهذا عبث ، والعبث قبيح في العقل ، ونحن إنما نتكلم الآن على تسليم أن يكون تحسين العقل وتقبيحه معتبراً . فيثبت بهذه البيانات : أن على تقدير أن يكون تحسين

---

(١) من وجوه : الأصل .

(٢) هذه الوجوه تنافي القبول (ت) .

العقـل وتقبيحه معتبـراً في أفعال الله تعـالى وفي أحكامه ، وجب الجـزم بفسـاد التكليف ، وبفساد بعثة الأنبياء والرسل .

وأما القول [1] الثاني : وهو أن يكون الحق هو أن تحسـين العقل وتقبيحـه بـاطل ، وغـير معتبر في أفعـال الله تعـالى وفي أحكـامـه . فنقـول : فعـلى هـذا التقدير ، كان القول بفساد التكليف والبعثة : أظهر . لأن على هذا التقدير ، لا يمتنـع إظهار المعجـز ، على يـد الكاذب ، ولا يمتنـع إرسال الـرسـل [بـالفحش والكـذب وشتم الله وشتم المـلائكـة ، ولا يمتنـع إرسـال الـرسـل [2]] إلى الجمادات ، ولا يحصل الوثوق بوعد الله تعالى ، ولا بوعيده . وكل ذلك يوجب القـول بفساد التكليف [والبعثـة . فثبت : أنه لـو صـح القـول بـالتكليف[3]] وبعثة الأنبياء والرسل ، لصح أما على تقديـر أن يكون [تحسـين العقل وتقبيحـه معتبراً ، وإما عـلى تقديـر أن لا يكون[4]] ذلـك معتبراً ، وثبت أنـه باطـل على التقديرين [فكان ذلك أيضاً باطل[5]].

---

(١) القسم : الأصل .
(٢) من (ل)، (ط).
(٣) من (ل)، (ط).
(٤) من (ل)، (ط).
(٥) من (ل)، (ط).

الفصل الرابع
في
تقرير شبهات المنكرين للنبوات بالبناء
على أن العقل كاف في معرفة التكليف
وذلك يوجب سقوط القول بالبعثة والرسالة

تقرير[1] كلام هذه الطائفة : أن يقال : القول بصحة البعثة . إما أن يحصل مع القول بتحسين العقل وتقبيحه ، أو مع إبطال هذا الأصل .

والقسمان باطلان . فكان القول بالبعثة : باطلاً أما بيان فساد القسم الأول . فيدل عليه وجوه :

الأول : إن الأفعال على ثلاثة أقسام : قسم قضى العقل فيه بالحسن فكان فعله صواباً ، وحكم العقل بكونه واجب القبول . وقسم ثان قضى العقل فيه بالقبح والمنع . فكان حكمه أيضاً واجب القبول[2] وقسم ثالث توقف العقل فيه . فلم يحكم فيه لا بحسن ولا بقبح . فنقول : هذا القسم على قسمين ، لأنه إما أن يكون تركه ممكناً أو ممتنعاً . فإن كان تركه ممكناً على سبيل السهولة واليسر ، كان تركه واجباً . لأن الانفكاك عنه ممكن ، ولم يعلم أنه حسن أو قبيح ، فكان الإقدام عليه إقداماً على فعل ، لا حاجة إليه . مع أن احتمال الضرر قائم فيه ، والعقل يقضي في مثل هذه الصورة بوجوب الترك والاحتراز ، لأن الخوف لازم له ، فالإقدام عليه التزام لضرر الخوف من غير حاجة [ولا

(١) من عنوان الفصل في (ل) : أن العقل كاف في معرفة بطلان التكليف . . . الخ .

(٢) الرد (ت) .

ضـرورة ، والتزام الضـرر من غير الحـاجة[1]] قبيـح عند العقـل ، فكان حكم العقل حاصلاً في هذا القسم بوجوب الترك .

وأما القسم الثاني وهو أن لا يكون تركه ممكناً، فهاهنا حكم العقـل حاصـل فيه بالجواز . لأن العقل علم أن إله العالم حكيم رحيم وأنه لا يكلف عباده فوق قدرتهم وطاقتهم ، فإذا كان ذلك الفعل ممـا لا يقدر العبـد على الانفكـاك عنه ، فلو أمره الله تعالى بالانفكاك عنه ، لكان قد كلفه ما لا طاقـة له بـه وذلك قبيـح عند العقل . ونحن إنما نتكلم الآن على تقدير أن يكـون تحسين العقـل وتقبيحه معتبراً . فيثبت : أن حكم العقل حاصل في هذا القسم أيضاً . فقـد ظهر بهـذا البحث : أن حكم العقل حاصل في جميع أقسام الأفعال . وإذا كان العقل كافياً في معرفة الله تعالى وما يجب وما يجوز ، ويحـرم . لم يكن في البعثة فـائدة . فـإن قالوا : لم لا يجوز أن يقال تحسن بعثة الأنبياء والرسل ؟ لوجوه :

الأول : تأكيد ما في العقول .

الثاني : إنه قد يحصل في بعض الأشياء منافع ومصالح ، لا يمكن الوقوف عليها ، بمجرد العقول ، فتحسن بعثة الأنبياء والرسل ، ليدلوا عليها ، ويعـرفوا الخلق ما فيها من المنافع والمصالح .

الثالث : إن عقول الخلق ناقصة قاصرة عن معرفة الله تعالى ومعرفة كيفية طـاعاتـه . فكانت الحكمـة في بعثة الأنبيـاء والرسـل عليهم السـلام : إرشـاداً للخلق ، إلى معرفة ذات الله تعالى وصفاته ، ومعرفة كيفية طاعاته .

الرابع : إنما أمر الله تعالى بهذه العبادات الشرعيـة ، لتكون [ألـطافاً[2]] في الواجبات العقلية . وهذا قول المعتزلة .

قلنا :

أما الأول : فضعيف . لأنه لما كان العقـل مستقلاً بمعـرفة وجـوه الحسن

---

(١) سقط (ت) .
(٢) سقط (ل) ، (طا) .

والقبح ، والمصلحة والمفسدة ، كان أصل المقصود حاصلاً ، وأما مراتب التأكيد فغير مضبوطة . فإنه لو حصل مع ذلك النبي جمع من الملائكة ، كان التأكيد أكثر ، ولو حصل معه جمع من العساكر المعصومين ، لكان التأكيد أبلغ . ولكن لما حصل المقصود الأصلي ، لم يكن إلى هذه الزوائد حاجة . فكذا ههنا . ولأن المقصود من التأكيد : السعي في دفع المفسدة ، بأقصى الوجوه ، والأنبياء ـ عليهم السلام ـ يقولون : إن من أعرض عن متابعتنا فإنه يستحق أعظم العقاب . وعلى هذا التقدير تصير البعثة سبباً لأعظم أنواع المفاسد . وهو استحقاق العذاب الدائم ، على تقدير مخالفتهم ، وترك متابعتهم . وهذا متناقض .

وأما الوجه الثاني : وهو قوله : « المقصود من البعثة : التنبيه على ما في الأشياء من المنافع » فنقول : تلك المنافع إن كانت ضرورية التحصيل ، كانت معلومة للكل . لأن على هذا التقدير لا تحصل الحياة إلا بها . وإن كانت غير ضرورية التحصيل . فحينئذ لا يلزم من فواتها حصول ضرر أصلاً ، فوجب الاحتراز عنها . على ما بيناه في تقرير الدليل . وأما قوله : « هذه العبادات ألطاف في فعل الواجبات العقلية » فنقول : هذا باطل لوجهين :

الأول : إن معنى كون فعل الأول لطفاً في فعل الثاني : هو أن فعل الأول يدعو الفاعل إلى فعل الثاني . وهذا المعنى بتقدير حصوله ، يكون حالة وجدانية من النفس بالضرورة . ونحن البتة لا نجد من أنفسنا : الإتيان بالصلاة والصوم يدعونا إلى رد الوديعة ويحملنا على ترك الظلم .

فثبت : أن هذه الحالة لو كانت موجودة ، لكان العلم بحصولها : علماً ضرورياً . وثبت : أن هذا العلم الضروري مفقود ، فوجب أن لا يكون هذا المعنى حاصلاً .

والثاني : إنه لو كان وجوب هذه العبادات الشرعية ، لأجل أن تصير ألطافاً في الواجبات العقلية ، لكان المكلف إذا رد الوديعة ، وترك الظلم ؛ وجب أن لا يجب عليه شيء من هذه العبادات . لأن بعد حصول المطلوب

فيه ، كان إيجاب اللطف عبثاً . وذلك عند كم باطل .

الحجة الثانية في بيان أن العقل كاف في معرفة المهمات : هو أن نقول : المطلوب إما معرفة الأشياء الغائبة عن الحواس ، أو معرفة الأشياء[1] الحاضرة عند الحواس . أما الأول فنقول : العقول كافية في معرفة ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله وأحكامه . والدليل عليه : أن معرفة نبوة الأنبياء - عليهم السلام - متفرعة على معرفة الإلهيات ، فلو فرعنا معرفة الإلهيات على النبوات ، وقع الدور . وأنه باطل .

وأما معرفة مهمات المعاش ومصالح الدنيا فإنها غير موقوفة على بعثة الأنبياء والرسل . لأنا نرى من لا يؤمن بالله ورسوله واليوم الآخر ، يسعى في تحصيل هذه المصالح على أحسن الوجه . فعلمنا : أن التصرف فيها لا يتوقف على بعثة[2] الأنبياء ، ولأن العقول الوقادة ، والخواطر الغواصة ، وافية بتحصيل هذه المطالب . وأما كيفية العبادات ، فهي أيضاً معلومة بالعقول . لأن كل عمل يكون الإخلاص لله تعالى فيه أكمل وأتم ، كان إلى القبول أقرب ، وكل عمل يشوبه غرض [من الأغراض العاجلة[3]] فإنه لا يكون في محل القبول . وأيضاً : لما شهد العقل : بأن الدنيا فانية ، وبأن الآخرة باقية ، حكم صريح العقل : بأنه يجب السعي في تقليل حب الدنيا ، وتقوية حب الآخرة .

فهذه الأصول هي المطالب الأصلية للخلق ، والعقول وافية فيها بأسرها . فعلمنا : أن العقول وافية بمعرفة جميع مهمات الدنيا والآخرة والدين .

الحجة الثالثة : إن العلم بنبوة الأنبياء ، ووصول التكاليف من الله تعالى إلى الخلق ، لا يتم إلا بعد أن يُعرف بالعقل ، معرفة الله تعالى بذاته ، وصفاته ، وأفعاله ، وأحكامه . وإذا كان العقل وافياً بهذه المطالب العالية الشريفة ، كان أيضاً وافياً بمعرفة مصالح الدنيا والآخرة . على ما بيناه في

---

(١) الأشياء الغير الغائبة عن الحواس (ت ، ط) .

(٢) معرفة (ل) ، (طا) .

(٣) سقط من ...

الطريقة الثانية . وكـان أيضاً : وافيـاً بكيفية العبـادات . وإذا كان العقـل وافياً بهذه المطالب ، كان أيضاً وافياً بمعرفة [مصالـح الدنيا ، لأن الوافي بمعـرفة[1]] المهمات العالية الشريفة ، أولى أن يكون وافياً بمعرفة المهمات النازلة الخسيسة . وإذا ثبت هذا ، فنقول : ظهر أن معرفة نبوة الأنبيـاء ، مفرعـة على قبـول حكم العقل في جميع هذه المطالب العالية .

وعنـد هـذا نقـول : حكم الأنبيـاء والـرسـل ، إن كـان عـلى وفق حكم العقـل ، ففي حكم العقل غنيـة . وإذا كان عـلى خلافـه كان الفـرع معـارضـاً للأصل ، وعند وقوع التعارض بين الأصل والفرع ، كـان ترجيـح الأصل عـلى الفرع أولى من ضده . فثبت : أن حكم العقل يجب أن يكون راجحاً على كـل التقديرات . وهذا الكلام على تقدير أن يكون تحسين العقل وتقبيحه [معتبراً في معرفة ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله ، وإذا قلنا : إن تحسين العقل وتقبيحه غير معتبر ، فالقول[2]] بفساد البعثة والنبوة ألزم وأظهر ، عـلى ما بينـاه في الطريقـة المتقدمة [والله أعلم[3]] .

---

(١) سقط (ت) .
(٢) سقط (ت) .
(٣) من (ل) ، (طا) .

الفصل الخامس
في
حكاية شبهات من يقول:
القول بخرق العادات محال

اعلم أنه قبل الخوض في تقرير هذا النوع من الشبهات ، لا بد من التنبيه على مذاهب الخلق فيه . فنقول : أما أبو الحسن الأشعري رحمة الله عليه فإنه جوز انخراق العادات[1] من كل الوجوه ، وبيانه يذكر في مسائل :

الأولى : إن عنده قبول الحياة والعلم والقدرة والشهوة والنفرة ، لا يتوقف على حصول البنية والتركيب ، فالجوهر الفرد قابل لهذه الصفات . فعلى هذا التقدير لا يمتنع كون الجوهر [موصوفاً بجملة أنواع العلوم ، موصوفاً بجميع أنواع[2]] القدر ، حتى يكون ذلك الجوهر الفرد[3]] أكمل العلماء وأقوى القادرين ، ولا يمتنع أن يكون الإنسان الموصوف بالمزاج المعقول يكون ميتاً جماداً .

المسألة الثانية : إن الجمهور يقولون : إن عند حصول الشرائط الثمانية

---

(١) قال ابن تيمية المتوفي سنة ٧٢٨ هـ . في كتابه النبوات : « وقالت طائفة : لا تخرق العادة إلا لنبي ، وكذبوا بما يذكر من خوارق السحرة والكهان وبكرامات الصالحين ، وهذه طريقة أكثر المعتزلة وغيرهم كأبي محمد بن حزم وغيره ، بل يحكى هذا القول عن أبي إسحاق الاسفراييني ، وأبي محمد بن أبي زيد . . . الخ » وكلام هذه الطائفة هو الحق . فإن أفعال السحرة والكهان وكرامات الصالحين ليست من الأمور الخارقة للعادة .

(٢) من (ل) ، (طا) .

(٣) سقط (ت) .

يكون الإبصار واجباً . وتلك الشرائط الثمانية هي هذه :

أحدها : أن تكون الحدقة سليمة عن الآفات والعيوب .

وثانيها : أن يكون الشيء بحيث يصح إبصاره .

وثالثها : أن لا يكون المرئي في غاية القرب من الحدقة .

ورابعها : أن لا يكون في غاية البعد .

وخامسها : أن لا يكون في غاية اللطافة .

وسادسها : عدم الساتر والحاجب .

وسابعها : أن لا يكون في غاية الصغر .

وثامنها : أن يكون مقابلا للرائي ، أو في حكم المقابل له .

فعند حصول هذه الشرائط ، **أطبقت الفلاسفة والمعتزلة** على أن الابصار يكون واجباً . وأما عند اختلالها [أو اختلال[1]] بعضها [فإن الإبصار[2]] يكون ممتنعاً . وأما أبو الحسن الأشعري فمذهبه : أن عند حصول هذه الأشياء يجوز أن لا يحصل الإبصار ، وعند عدمها يجوز أن يحصل . فعلى هذا لا يمتنع أن يحضر عندنا جبال شاهقة ، وأصوات عالية ، ونحن لا نبصرها ، ولا نسمعها ، ولا يمتنع أيضاً أن يبصر الأعمى الذي يكون بالمشرق : بقّة[3] بالمغرب . فهذا مذهبه :

المسألة الثالثة : إن مذهبه أنه يجوز انقلاب الجبال ذهبا إبريزا . ويجوز انقلاب مياه الأودية دما ، وغيره ، ويجوز حدوث الإنسان من غير الأبوين . وبالجملة فينكر جميع التأثيرات والطبائع والقوى . وأما الفلاسفة فإنهم أطبقوا على إنكار خوارق العادات ، إلا أنه يلزمهم القول بالاعتراف بها في المسائل :

المسألة الأولى : إنهم جوزوا حدوث إنسان[4] بالتولد لا بالتوالد . وقرروا ذلك بأن قالوا : البدن الإنساني إنما تولد من مقادير مخصوصة من العناصر

(١) من (ل) ، (ط) .

(٢) من (ل) ، (ط) .

(٣) بقية المغرب (ت) .

(٤) حدوث التولد ، لا بالتولد (ت) .

الأربعة . فتلك المقادير اختلطت وامتزجت ، في مدة معلومة ، فحصل بسبب ذلك الامتزاج ، كيفية مزاجية معتدلة . وإذا تم حدوث البدن بهذا الطريق ، وجب حدوث النفس المتعلقة بتدبيره وحينئذ يتم تكون الإنسان . قالوا : إذا ثبت هذا فنقول : إنه لا يمتنع حصول أجزاء مخصوصة من العناصر الأربعة على تلك المقادير المعلومة ، ولا يمتنع اختلاطها . وعند اختلاطها لا بد وأن يتكون ذلك المزاج ، وعند تكونه لا بد وأن تحدث تلك النفس . والموقوف على الممكن : ممكن فكان حدوث الانسان المعين على سبيل التولد : ممكناً ، وإذا كان ممكناً ، كان انخراق العادات على قولهم لازماً .

المسألة الثانية[1] : إن هيولى عالم الكون والفساد : هيولى مشتركة بين الكل . وإنما اختص هيولى الجسم المعين بالصورة [المعينة لأن شكلاً فلكياً ، اقتضى كون تلك المادة مستعدة لقبول تلك الصورة[2]] الخاصة [للتشكلات التامية[3]] والأشكال الفلكية غير مضبوطة ، وغير معلومة . وبهذا التقدير فإنه لا نوع من أنواع الخوارق إلا وهو ممكن محتمل . **فهذا شرح مذاهب الفلاسفة** في هذا الباب .

وأما المعتزلة . فكلامهم في هذا الباب : مضطرب . فتارة يجوزون خوارق العادات ، وأخرى يمنعون منه . وليس لهم بين البابين : قانون معلوم ، وطريق مضبوط . فهذا هو التنبيه على مذاهب الناس في هذا الباب .

واحتج المانعون من انخراق العادات بوجهين :

الأول : أن قالوا : العلوم قسمان[4] : بديهية وكسبية ، والكسبيات مفرعة على البديهيات ، وإذا كان كذلك كان كل كسبي يوجب القدح في

---

(١) الرابعة (ت) .

(٢) من (ل) ، (ط) .

(٣) من (ت) .

(٤) في (ط) : العلوم قسمان بديهية وكسبية . والكسبيات مفرعة على البديهيات ، وإذا كان كذلك ، كل كسبي يوجب القدح في البديهي ، كان كالفرع على البديهيات . . . . الخ وفي (ت) : العلم قسمان بديهية وكسبية ، والكسبيات مفرعة على البديهيات ، وإذا كان كذلك كان فاسداً ، فعلمنا أن العلوم الكسبية . . . . الخ .

البديهي ؛ كان كالفرع القادح في الأصل ، وكل ما كان كذلك كان فاسداً .

فعلمنا : أن العلوم الكسبية يمتنع كونها قادحة في العلوم البديهية ، ثم لما أردنا أن نبحث عن حقيقة العلوم البديهية ، لم نجد لها معنى إلا العلم الحاصل في النفس ابتداء ، على سبيل الجزم ، من غير أن يقدر الإنسان على تشكيك نفسه فيه ، وكل ما كان كذلك كان علماً بديهياً . إذا عرفت هذه المقدمة . فنقول : إنا إذا رأينا إنساناً شاباً قطعنا بأنه كان جنينا في رحم أمه ، ثم بعد الانفصال من رحم أمه ، كان طفلاً ، ثم صار شاباً . ولو أن قائلاً قال : إنه ما كان كذلك ، بل إنه حدث الآن شاباً ، من غير هذه المقدمات والسوابق . قطعنا : بأنه كاذب في هذا القول ، وجزمنا بأن الذي يقوله : باطل وبهتان . فلما كان هذا الجزم حاصلاً ابتداء ، من غير أن يستفاد ذلك الجزم من دليل متقدم ، ومن قياس سابق ، علمنا : أنه جزم بديهي ، وعلم أولي ، وإذا ثبت هذا فنقول : لو قلنا : إن حدوث إنسان شاب ، ابتداء من غير تلك المقدمات والسوابق ممكن لزم أن يحصل مع هذا التجويز ذلك القطع والجزم . لكنا بينا أن ذلك القطع والجزم بديهي فثبت أن الحكم بهذا التجويز حكم نظري ، يوجب القدح في البديهي . وقد بينا : أن كل ما كان كذلك ، فإنه باطل ، فوجب أن يكون الحكم بهذا التجويز باطلاً . فيثبت بهذا الطريق : أن القول بانخراق العادات عن مجاريها : قول باطل . إذا عرفت هذا الأصل فلنذكر له أمثلة .

المثال الأول : لو أن إنساناً جوز أن تنقلب مياه البحر والأودية دماً عبيطاً وأن تنقلب الجبال ذهباً إبريزاً ، لقضى كل عاقل بالجنون عليه .

المثال الثاني : لو أن إنساناً[1] جوز أن ينقلب الحمار الذي في بيته إنساناً حكيماً محيطاً بدقائق المنطق والهندسة ، مدرساً فيها ، وأن تنقلب ما في الدار من الخنافس والديدان : أناساً ، حكماء فضلاء ، ، وجوز إنه إذا رجع إلى بيته ، وجد حماره قائماً مقام بطليموس في تدريس كتاب المجسطي ووجد الخنافس

---

(١) لو اننا جوزنا (ت ، ط) .

والديدان : علماء فضلاء ، يبحثون مع ذلك الحمار في دقائق الهندسة والمنطق والإلهيات ، لقضى كل عاقل عليه بأعظم أنواع الجنون .

المثال الثالث : لو أن إنساناً شاهد مغارة خالية عن جميع أنواع العمارات ، ثم جوز أن يحصل فيها قصور عالية ، وأبنية رفيعة ، وأنهار جارية ، من غير أن يتكفل بتلك العمارات أحد من البشر ، ومن غير إحضار الخشب واللبن والمسامير ، لقضى كل عاقل عليه بالجنون . فيثبت : أن بدائه العقول قاضية بوجوب استمرار هذه الأحوال على مناهجها الأصلية ، ومجاريها المألوفة المعتادة ، وثبت أن تجويز انقلابها عن مجاريها يقدح في العلوم البديهية ، فوجب أن يكون القول به باطلاً .

الوجه الثاني في بيان أن ذلك محال : أن نقول : اختصاص كل جسم بصفته المعينة ، إما أن يكون لأجل أن اختصاصه بتلك الصفة واجب ، أو إن لم يكن واجباً ، لكنه أولى من غيره ، أو لم يحصل هذا الوجوب ، ولا هذه الأولوية . فإن حصل مع الوجوب ، كان محالاً ، وإن حصل مع الأولوية فتلك الأولوية إن كانت لنفس الذات ، امتنع زوالها ، وإن كان حصولها لصفة أخرى ، كان الكلام في الثاني كما في الأول ، فيلزم أن يكون حصول أولوية كل صفة ، لأجل تقدم صفة أخرى لا إلى أول . وذلك يوجب القول [بقدم العالم ، وهذا يبطل القول[1]] بالنبوة . وأما القسم الثالث : وهو أن يقال : اختصاص كل جسم بصفته المعينة ، لأجل أن الفاعل المختار ، خصصه بتلك الصفة من غير مرجح أصلاً . فنقول : إذا جوزتم هذا ، فجوزوا أيضاً أن يخلق تلك المعجزة لا لمرجح أصلاً ، وذلك يقدح في قولنا إنه إنما خلق المعجز لأجل التصديق .

وإذا ثبت هذا فحينئذ يخرج المعجز من أن يكون دليلاً على الصدق . فالحاصل : أن اختصاص كل جسم بصفته المعينة . إن كان على سبيل الوجوب

---

(١) سقط (ت) .

أو على سبيل الأولـوية ، امتنـع حصول انخـراق العادات ، فتبطل المعجزات .
وإن كان لا على سبيل [الوجوب ولا على سبيل[1]] الأولوية ، فذلـك يقدح في كون المعجز دليلاً على الصدق . والله أعلم .

(١) من (ل) ، (طا) .

الفصل السادس
في
شبهات القائلين بأن المعجزات لا يمكن أن يعلم أنها حدثت بفعل الله وبتخليقه. وبيان أنه متى تعذر العلم بذلك امتنع الاستدلال بها على صدق المدعي

أعلم[1] : أن المنكرين بينوا هذا الاحتمال [من وجوه :

الإحتمال الأول[2]: قالوا : الإنسان إما أن يكون عبارة عن هذه البنية المتولدة من هذا المزاج المخصوص ، وإما أن يكون عبارة عن جوهر مجرد متعلق بهذا البدن . وليس المقصود من ذكر هذا الترديد : وقوع الشك في هذه المسألة[3] بل بيان : أن الأعتراض قائم على جميع التقديرات .

أما إذا قلنا : الإنسان عبارة عن هذا البدن المتولد ، من هذا المزاج المخصوص . فنقول : لاشك أن الأمزجة المختلفة [والأجسام لها بحسب أمزجتها المختلفة ، أحوال مختلفة ، وصفات متباينة ، ونرى أن الأجسام النباتية والمعدنية . لها[4]] بحسب أمزجتها المختلفة ، آثار مختلفة ، وخواص متباينة . فلم لا يجوز أن يكون الحال في الأمزجة الإنسانية أيضاً كذلك ؟

وعلى هذا التقدير ، فإنه لا يمتنع أن يقال : إنه اختص بدن هذا النبي بمزاج مخصوص ، ولأجل ذلك المزاج ، قدر على الإتيان بمثل هذه المعجزات .

---

(١) الفصل السادس في شبهات القائل (ط) .

(٢) سقط (ت) .

(٣) المسائل (ت) .

(٤) سقط (ت) .

وإذا كان هذا الاحتمال قائماً، امتنع القطع على أن خالق هذه المعجزات هو الله تعالى . وإما إذا قلنا : الإنسان عبارة عن جوهر النفس الناطقة المجردة . فنقول : إنه لا يمتنع أن تكون النفوس الناطقة يخالف بعضها بعضاً في الماهية . وعلى هذا التقدير كانت نفس ذلك الرسول مخالفة لحقائق سائر النفوس ، فتلك النفس لحقيقتها المخصوصة قدرت على الإتيان بهذه الخوارق ، وإذا كان هذا الاحتمال قائماً ، امتنع القطع على أن خالق هذه المعجزات هو الله تعالى . واعلم أنه لا حاجة بالسائل إلى إقامة الدلالة على أن الأمزجة مختلفة ، وأنها متى اختلفت أوجبت هذه الآثار . وكذلك فلا حاجة به إلى إقامة الدلالة على إثبات النفوس الناطقة ، وعلى إثبات أنها مختلفة ، وعلى إثبات أنها لما كانت مختلفة ، وجب اختلاف آثارها . بل يكفي في مقام السؤال [بيان أن هذا الاحتمال[1]] قائم في أول العقل ، وأنه مع قيام هذا الاحتمال ، لا يمكن القطع بأن خالق هذه المعجزات هو الله تعالى .

ثم نقول : الذي يزيده تقريراً : هو أن الناس مختلفون في الصفات والأحوال اختلافاً عظيماً .

فمنهم من يكون عظيم الرغبة في أحوال القوة [النطقية ، عظيم النفرة عن أحوال القوة[2]] الشهوانية والغضبية . ومنهم من يكون بالضد منه . والراغبون في أحوال القوة النطقية ، منهم من يكون شديد الاستعداد لعلم مخصوص ، وشديد البعد عن علم آخر .

وقد أشرنا إلى اختلاف هذه الأحوال في باب مراتب النفوس البشرية بحسب التعقلات .

وأما الراغبون في أحوال القوة الشهوانية . فمنهم من تكون شهوته في المتناولات . ومنهم من تكون شهوته في جمع المال . ومنهم من تكون شهوته في الجود والكرم . ومنهم من تكون شهوته في الزهد .

---

(١) سقط (ت) .

(٢) سقط (ت) .

وأما الراغبون في المتناولات فشهواتهم مختلفة ، فكل واحد منهم يشتهي نوعاً آخر من الطعام ، ويبغض النوع الآخر .

وأما الراغبون في جمع المال فهم أيضاً مختلفون ، فمنهم من يحب العقارات ، ومنهم من يحب المراكب الجميلة ، والثياب الحسنة . ومنهم من يحب أثاث البيت ومنهم من يحب جمع المال ودفنه في الأرض.

وأما الراغبون في الجود والكرم ، فمنهم من يحب الإطعام ، ولا يحب بذل النقود، ومنهم من يسهل عليه بذل النقود ، ولا يحب الإطعام .

وأما الراغبون في الزهد ، فمنهم من يكون زاهداً في أموال الناس ، فاجراً في الفروج ، ومنهم من يكون مقداماً على القتل(١) والإيذاء ، ممتنعاً عن الفواحش ، ومنهم من يكون عظيم الفحش باللسان ، إلا أنه يكون بعيداً عن القتل وإفساد المال .

واعلم أن تمام الكلام في تفاصيل أحوال الناس في الصفات : محال . إلا أن التنبيه على هذه الأقسام يكفي في تنبه العقل لتمام هذه الأقسام.

وإذا ثبت هذا ، فنقول : اختلاف الناس في هذه الصفات لابد وأن يكون ، إما لاختلاف جواهر النفوس أو إن كانت [النفوس متساوية في تمام الماهية إلا أن اختلاف هذه الآثار إنما كان لاختلاف(٢)] الأمزجة والآلات البدنية . وعلى كلا التقديرين(٣) فإنه لا يمتنع حدوث إنسان مخالف لسائر الناس ، إما في جوهر النفس ، وإما في الآلات البدنية ، والتركيبات المزاجية . ولأجل تلك الخصوصية ، قدر على الإتيان بما يعجز عنه غيره .

الاحتمال الثاني : إنا نشاهد الأدوية المختلفة مختلفة في التأثيرات على ما سيأتي في شرح هذا الباب ـ

---

(١) التعبد (ت) .

(٢) سقط (ت) .

(٣) وعلى هذه التقديرات (ت) .

على سبيل الاستقصاء - في باب « السحر المرتب على قوى الأدوية » ومن جملة هذه الخواص . حجر المغناطيس . والفلاسفة أطنبوا في هذا الباب ، وحكوا تأثيرات عجيبة غريبة . وهب أنا لا نعرف صدقهم فيما قالوه ، لكنا لا نعرف أيضاً كذبهم فيما قالوا ، بل يجب علينا أن نتوقف في التصديق والتكذيب [وأن نجوز الأحتمال][1] في الكل . وإذا ثبت قيام هذا الاحتمال ، فلم لا يجوز أن يقال : إن مدعي الرسالة وجد دواء استعمله في نفسه أو غيره أفاده الفائدة المخصوصة ؟ ومع قيام هذا الأحتمال ، فسدت دلالة المعجز على صدق لرسول .

فإن قالوا : هذا مدفوع من وجوه :

الأول : إنا لو جوزنا حصول دواء يصير مستعمله ، قادراً على قلب العصا ثعباناً ، وعلى فلق البحر ، وعلى إظلال السحاب[2] فجوزوا وجود دواء من استعمله قدر به على تخليق السموات والأرضين . ومعلوم أن من جوز ذلك فقد خرج عن العقل .

والثاني : إن أكثر[3] هذه الخواص المذكورة في الكتب ، لما جرِّبت وجدت باطلة . وهذا يدل على أنها أكاذيب ، وليس لشيء منها حقيقة .

الثالث : إنه لو حصل هذا الدواء ، لعرفه غيره [ولو عرفه غيره[4]] لقدر على أن يأتي بمثل ما أتى به الرسول عليه السلام ، ولحصلت المعارضة ، فلما لم تحصل ، علمنا أنه من عند الله .

[**الرابع** : إن الاطلاع على هذا الدواء ، إن كان حاصلاً لغيره ، وجب أن يقدر الغير[5]] على معارضته ، وإن لم يكن حاصلاً لغيره ، كان اختصاصه

---

(١) سقط (ت) .
(٢) الجبل (ت ، ط) .
(٣) أكثر الناس (ت) .
(٤) سقط (ل) ، (طا) .
(٥) سقط (ت) .

بمعرفة خاصية ذلك الدواء ، شيئاً على خلاف العادة ، فيكون معجزة ، ويكـون صاحبها صادق اللهجة .

قلنا : أما الجـواب عن الأول : أن نقول : المقـرون بمعجزات الأنبيـاء . قاطعون بأن أحدا من الأنبياء لم يقدر على الإتيان بخلق السموات والأرضين على سبيل المعجزة . فثبت : أن الاتفاق حاصل على جميع التقديرات بأن القدرة على الإتيان بالمعجزات ، لا توجب القدرة على خلق السموات والأرضين ، وإذا كان هذا الفرق واجباً ، فلم لا يجوز مثله في الدواء ؟ وهو أن يقـال : لا يمتنع وجـود دواء يفيد القدرة [على المعجزات ، ويمتنع وجود دواء يفيد القدرة[1]] على خلق السموات والأرضين .

وتمام الكلام أنه يحصل في كل مقام طرفان متبـاينان، وأوسـاط متشابهـة . فحصـول دواء يوجب قلع الأفـلاك ، وانتشـار الكـواكب مفقـود وحصـول دواء يوجب زيادة في قوة النفس والبدن موجود .

وأما معجزات الأنبياء ، فلم يظهـر أنها من القسم الأول ، أو من الثاني ، فحينئذٍ يبقى الشك قائماً .

وأمـا الجواب عن الثـاني : وهو قـوله : « أكـثر هذه الخـواص أكـاذيب » فنقـول : كما لا يمكننـا الجزم بصحـة كل مـا ذكرتمـوه . كذلـك لا يمكننا الجـزم بفساده ، بل الواجب الإقرار بقيـام الاحتمال . وقـد صنّف أبو بكـر . أحمد بن وحشيـة . كتاباً في التعفينات ، وذكـر فيه أشيـاء متولـدة التعفينـات . ويـدعي حدوث آثار عجيبة . منها . ولم يدل دليل ولا شبهـة على كـونها باطلة . فـوجب التوقف فيها .

والجواب عن الثالث : إنه لعله اختص هو بمعرفة ذلك الدواء ، وهذا غير ممتنـع في العقول ، أو لعله وإن عرفه غيره ، إلا أن ذلـك الغير ، حصـل له مـا يمنعه من استعمال ذلك الدواء ، أو من إظهاره .

---

(1) من (ل) ، (طا) .

والجواب عن الرابع : وهو قوله : « اختصاصه بمعرفة ذلك الدواء ، يوجب أن يكون معجزاً » فنقول : هذا باطل . لأن حصول إنسان في كل عصر يختص بمعرفة أشياء لا يعرفها غيره : أمر معتاد ، وإذا كان هذا معتاداً ، فقد خرج ذلك عن أن يكون معجزاً .

فهذا تمام القول في هذا السؤال .

الاحتمال الثالث : أن يقال : إن أرباب الملل والنحل أطبقوا على إثبات الجن والشياطين ، واتفقوا على أنهم يقدرون على الإتيان بما يعجز عنه البشر . وأيضاً : فهب أن أرباب الملل لم يتفقوا على هذا المعنى ، إلا أن تجويزه قائم في أول العقل . وإذا كان كذلك ، فبتقدير أن يصح ذلك ، لم يمتنع [أن يصح[1]] أن يكون الفاعل لهذه المعجزات واحداً من الجن ، أو الشياطين . ومع قيام هذا الاحتمال ، كيف يمكن الجزم بأن فاعل هذه المعجزات هو الله تعالى ؟ والعجب : أن الناس يجوزون دخول الجني في بدن المصروع ، ويجوزون أن يتكلم [الجني على لسان المصروع[2]] وأنه يخبر عن الغيوب على لسان المصروع . فلما جوزوا ذلك ، فلم لا يجوزون أن الذئب لما تكلم مع الرسول عليه السلام ، أو الجمل [لما تكلم معه[3]] أو الذراع المسموم لما تكلم معه ، فذلك الكلام إنما حصل لأجل [أن الجني نفذ في بطن ذلك[4]] الذئب والجمل والذراع وتكلم ؟ ومع قيام هذا الاحتمال ، فكيف قطعوا بأنه معجز حصل بخلق الله تعالى ؟

ولم لا يجوزون أن يقال : إن انقلاب العصا حية ، كان من هذا الباب ؟ وأيضاً : فلم لا يجوزون أن [يقال : إن[5]] فصاحة الجن ومردة الشياطين كانت وافية بمثل فصاحة القرآن ، فأتوا بهذا القرآن من عند أنفسهم ، والقوه

---

(١) من (ت) .
(٢) يتكلم على لسان (ت) .
(٣) من (ل) ، (ط) .
(٤) سقط (ت) .
(٥) من (ط) .

على الرسول ؟ [ومع هذا الاحتمال ، فكيف يمكن القطع بأنها من فعل الله ؟[1]] .

واعلم : أن هذا السؤال : قد ذكره الله تعالى في القرآن ، فقال في سورة الشعراء : ﴿ وإنه لتنزيل رب العالمين ، نزل به الروح الأمين ، على قلبك لتكون من المنذرين ﴾[2] .

ثم قال بعده : « وما تنزلت به الشياطين [وما ينبغي لهم وما يستطيعون . إنهم عن السمع لمعزولون » والتقدير : [إنه لما ادعى[3]] أنه تنزيل رب العالمين ، نزل به الروح الأمين على قلبه . فكأن قائلاً قال : ولم لا يجوز أن يقال : إنه من تنزيل الشياطين ؟ فلهذا السبب قال : « وما تنزلت به الشياطين[4] » ثم إنه أجاب عنه بقوله : « هل أنبئكم : على من تنزل الشياطين ؟ تنزل على كل أفاك أثيم . يلقون السمع ، وأكثرهم كاذبون »[5].

وستعرف حقيقة هذا الجواب بعد ذلك .

واعلم أن كفار قريش كانوا يؤكدون هذا السؤال بوجه آخر ، فيقولون : إنه من المشهور عند جمهور العرب : أن لكل شاعر صاحباً من الجن يعينه على الشعر ـ ويهديه إلى دقائقه ، ويرشده إلى مضايقه . فقالوا لمحمد عليه السلام : لما كان هذا مشهوراً في حق الشعراء ، فلم يجوز مثله في حقك ؟ فأجاب عنه في آخر هذه الآيات بقوله : « والشعراء يتبعهم الغاوون[6] » وستعرف حقيقة هذا الجواب في الفصول الآتية . والمقصود ههنا : بيان أن هذا السؤال مشهور ، مذكور من أول الأمر .

---

(١) من (ل) ، (طا) .
(٢) الشعراء ١٩٢ ـ ١٩٤ .
(٣) من (ل) ، (طا) .
(٤) سقط (ت) .
(٥) الشعراء ٢٢٠ ـ ٢٢٢ .
(٦) الشعراء ٢٢٣ .

فإن قالوا : هذا مدفوع من وجوه :

الأول : إن الأنبياء عليهم السلام ، إنما جاؤوا بلعن الشياطين والجن والأبالسة ، فكيف يعقل كون الأبالسة أعواناً لهم في تقرير المعجزات ؟

والثاني : إنه لو فعل الجني ذلك ، لوجب على الله تعالى أن ينصر إنساناً يأتي بمعاصيه ، لئلا يحصل التلبيس . وحيث لم يفعل ، علمنا أنه ليس من فعل الجن ، بل من فعل الله تعالى .

الثالث : إن الجن لم يبلغوا في القدرة إلى هذا الحد العظيم . إذ لو قدروا عليه ، لوجب أن يصل منهم الشر العظيم إلى الأنبياء والعلماء الذين يشتغلون بلعنهم ، وسوء القول فيهم .

قلنا : **أما الجواب الأول فضعيف** : لأنه لا يبعد أن يقال : إنهم لشدة رغبتهم في إبقاء الشبهات والأباطيل ، يتحملون ذلك الطعن واللعن ، ومع ذلك فيعينون هؤلاء الدعاة على سبيل الكذب ، ليحصل غرضهم من ترويج هذه الشبهات . وأيضاً: فلعل المراد بهذا اللعن : طائفة منهم ، والآتون بهذه المعجزات : أقوم آخرون .

وأما الجواب الثاني : فضعيف أيضاً . لأنه مع قيام هذا الاحتمال أعني كون هذه المعجزات أفعالاً للجن . لو جزم المكلف بكونها صادرة من الله تعالى ، لكان التقصير من المكلف ، حيث جزم لا في موضع الجزم . وهذا كما قلنا : في إنزال الآيات المتشابهة ، فإنها وإن كانت عظيمة الإبهام لهذه الأباطيل ، إلا أنه لم يقبح صدورها من الله تعالى ، لقيام الأحتمال فيها ، فكذا ههنا .

وأما الجواب الثالث فضعيف : لأن الأنبياء عليهم السلام أطبقوا على إثبات القوة العظيمة لهم . فإنكار هذه القوة يوجب تكذيب الأنبياء . وذلك من أعظم المطاعن في نبوتهم .

الاحتمال الرابع : قالوا : أكثر أهل الدنيا أطبقوا على إثبات الملائكة .

والقرآن دل على أن بعد الإيمان بالله تعالى ، لا يجب الإيمان بشيء آخر ، إلا بالملائكة . فقال : ﴿ والمؤمنون كل من آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ﴾[1] والقرآن دل أيضاً : على أنهم أصحاب القدر الظاهرة ، والقوى الغالبة ، فإن جبريل عليه السلام قلع مدائن قوم لوط من قعور الأرض ، ورفعها إلى قريب من السماء ، ثم رماها على الأرض . وأيضاً : القرآن[2] يدل على أن القرآن إنما وصل إلى محمد عليه السلام من قبل جبريل ، فإنه قال : ﴿ قل من كان عدواً لجبريل ، فإنه نزله على قلبك ﴾[3] وقال في سورة الشعراء : ﴿ نزل به الروح الأمين . على قلبك[4] ﴾ وقال : ﴿ والليل إذا عسعس ، والصبح إذا تنفس ، إنه لقول رسول كريم[5] ﴾ [فبين أن هذا القرآن إنما وصل إلى محمد عليه السلام بواسطة رسول كريم[6]] وقال أيضاً : ﴿ علمه شديد القوى . ذو مرة فاستوى ﴾[7].

إذا عرفت هذا فنقول : إنا قبل العلم بعصمة الملائكة عن القبائح والأكاذيب والأضاليل ، نجوز أن تكون هذه المعجزات ، وإنما ظهرت على الأنبياء من قبلهم وبإعاناتهم ، وعلى هذا التقدير فلا يبقى في هذه المعجزات فائدة البتة ، ما لم نعلم كون الملائكة معصومين من الأباطيل والأكاذيب . والعلم بعصمتهم لا يحصل من الدلائل العقلية ، بل من الدلائل النقلية . فعلى هذا يتوقف حصول العلم [بعصمتهم على العلم[8]] بصحة الدلائل النقلية [والعلم بصحة الدلائل النقلية يتوقف على[9]] العلم بصدق الرسل ، في ادعاء

---

(١) البقرة ٢٨٥ .
(٢) في (ت) : تكرير .
(٣) البقرة ٩٧ .
(٤) الشعراء ١٩٣ - ١٩٤ .
(٥) التكوير ١٧ - ١٩ .
(٦) سقط (ل) ، (طا) .
(٧) النجم ٥ - ٦ .
(٨) سقط (ت) .
(٩) من (ط) .

الرسالة . والعلم بصدقهم يتوقف على عصمة الملائكة ، وذلك دور ، والدور باطل .

والذي يقرر هذا السؤال وجهان :

الأول : إن الناس اتفقوا على وجود شيء قادر قاهر مستول على هذا العالم ، وهو المسمى : «إبليس» وأنه لا يدعو إلا إلى الأباطيل والكفر ، واتفقوا أيضاً على وجود شيء قادر قاهر يدعو إلى الخير والصلاح والدين . فإذا ظهر على يد الرسول هذا المعجز ، فكيف يعرف أنه من إعانة الأرواح الطاهرة المطيعة ، وليس من إعانة ذلك الروح المفسد المؤذي ؟

والوجه الثاني : إنا نورد هذا السؤال على عبارات الصائبة والفلاسفة . وذلك لأن الكل اتفقوا على [إثبات الأرواح الفلكية ، واتفقوا عليها[1]] أن لكل واحد منها نوعاً آخر من التأثيرات في هذا العالم[2] والشرائع أيضاً ناطقة بذلك . فإنهم أثبتوا ملكاً هو ملك الجبال ، وملكاً آخر ، هو ملك البحار ، وملكاً ثالثاً ، هو ملك الأمطار ، ورابعاً هو ملك الأرزاق ، وخامساً هو ملك الموت ، وسادساً هو ملك الحرب والقتل . والهند اتفقوا على ذلك ، على ما شرحنا مذاهبهم في هذا الباب . وإذا كان الأمر كذلك ، فلم لا يجوز أن تكون هذه المعجزات من أفعال هذه الأرواح ؟ بل نقول : إن هذا القول هو القول المتفق عليه بين الصائبة والفلاسفة ، وأهل الهند وأصحاب الطلسمات . وإذا كان هذا قولاً متفقاً عليه بين هذه الفرق فما لم تذكروا في إبطاله دليلاً ، لم يحصل المقصود البتة .

الإحتمال الخامس : أن نقول: اتفقت الفلاسفة على أن للأجرام الفلكية ، والاتصالات الكوكبية تأثيرات مخصوصة في أحوال هذا العالم ، وقد اشتهر في السنة[3] المنجمين : أن للكواكب الثابتة : عطايا عظيمة في السعادة

(١) سقط (ل) ، (طا) .
(٢) في هذه الحالات (ت) .
(٣) الألسنة (ل) ، (طا) .

والنحوسة ، والذكاء والبلادة ، واتفقوا أيضاً على أن للقرانات آثاراً عظيمة في هذا الباب . واتفقوا على أنه لا تختلف أحوال تلك القرانات [إلا [1] بسبب وقوع الثوابت في البيوت المناسبة لها . واتفقوا على أن لسهم السعادة تأثيراً قوياً في إعطاء السعادات ، ولسهم الغيب تأثيراً قوياً في إعطاء [المعارف الحقة والوقوف على المغيبات[2]] وعلماء الأحكام من الزمان الأقدم إلى عهدنا هذا ، مصرون على صحة هذه الدعاوى ، وجازمون بأن كل من جرب أحوال الطوالع ، علم يقينا أن لهذه الأسباب آثاراً قوية في هذا الباب .

إذا عرفت هذا فنقول : نحن لا ندعي صحة هذه الأصول ، ولا ندعي[3] أنها معلومة أو مظنونة ، بل نقول : لا أقل من أن يكون احتمال أن يكون الأمر على ما قالوه قائماً . وبتقدير أن تصح كل هذه الأشياء أو بعضها . فإنه لا يمتنع أن يكون اختصاص مدعي النبوة والرسالةبهذه المعجزات ، إنما كان لأجل اشتمال طالع مولده على حالة من هذه الأحوال . فلعله وقع سهم السعادة وقوعاً عجيباً يقتضي حصول هذه السعادات . ولعله وقع سهم الغيب في طالعه وقوعاً يقتضي قدرته على الإخبار عن الغيوب .

وأنا أقول : إني قد رأيت إنساناً لم يتفق في طالع مولده شيء من الأشياء الكاملة ، إلا أنه كانت « الشعري اليمانية » واقعة على درجة تاسعة . فلا جرم بلغ في العلوم النقلية والعقلية مبلغاً عالياً ، من غير حاجة إلى تحمل تعب في المطالعة والتحصيل .

وإذا ثبت أن هذا الاحتمال قائم ، ظهر أنه لا سبيل البتة إلى القطع بأن هذه الخوارق التي ظهرت على الأنبياء : من فعل الله تعالى .

وحكى « محمد بن زكريا الرازي » في بعض كتبه : أنه رأى رجلاً يهودياً ، كان يستخرج الخبيء والضمير على أحسن الوجوه ، وبقي على تلك الحالة

---

(1) من (ل) ، (طا) .

(2) من (ط ، ل) .

(3) ولا ندعي انتهاؤها إلى العلم والظن ، ولا أقل من يكون احتمال الأمر . . . الخ « (ت) .

[سنين . ثم زالت عنه تلك الحالة[1]] قال : فأخبرني جماعة من المنجمين : أن الجان يخبر ذلك الرجل . لأنه وقع في قسمه ، ما يوجب التكهن . فلما زالت تلك القسمة ، زالت تلك الصفة عن ذلك الرجل .

الاحتمال السادس : اتفقت الفلاسفة والصابئة على أن الأفلاك والكواكب أحياء ناطقة ، مطلعة على جميع أحوال هذا العالم . وفي الناس من يدعي : أن الرجل إذا واظب على قراءة رقى مخصوصة [أياماً مخصوصة[2]] على شرائط مخصوصة ، فإنه يتجلى له روح ذلك الكوكب ، ويعينه على مقاصده وأغراضه . وكتب أصحاب الطلسمات في دعوة الكواكب مملوءة من هذه الكلمات .

إذا عرفت هذا الكلام فنقول : إنه وإن لم يثبت بالدليل صحة ما ذكروه ، إلا أنه لا أقل من الاحتمال . ومع قيام هذا الاحتمال ، لا يمكن القطع بأن خالق المعجزات هو الله تعالى . بل [لا يمتنع أن [3]] يكون فاعلها هو هذه الكواكب ، ومن نظر في كتب السحر والطلمسات ، رأى حكايات عجيبة في هذا الباب . وكتاب « تنكلوشا » كتاب مشهور ، موجود في أيدي الناس ، وفيه من هذا الباب شيء كثير ، وقول من يقول : إنه من باب الخرافات كلام ما به بأس ، إلا أنه لا يدفع السؤال . لأن السائل لا حاجة به إلى إقامة [الدليل على صحة ما ذكره في السؤال . وإنما المجيب هو المحتاج إلى إقامة[4]] الدلالة على أن ذلك الوجه محال باطل قطعاً .

واعلم أن الفرق بين هذا السؤال ، وبين ما قبله :

أما في السؤال الأول . جعلنا الكواكب ، موجبة بالذات ، لهذه الآثار العجيبة ، بحسب الشرائط المختلفة ، والأشكال الفلكية المتعاقبة .

---

(١) سقط (ت) .
(٢) سقط (ل) ، (طا) .
(٣) سقط (ت) .
(٤) من (ل) ، (طا) .

وأما في هذا السؤال . فقد جعلنا الأفلاك والكواكب ، أحياء ناطقة ، مختارة في الفعل والترك .

والاحتمال السابع : اتفقت الفلاسفة على إثبات العقول والنفوس . فقبل إقامة الدلالة على إبطال القول بها ، كان احتمال وجودها قائماً . وعلى هذا التقدير ، فلم لا يجوز أن يكون فاعل هذه المعجزات هو هذه العقول والنفوس ؟ والفرق بين هذا السؤال [وبين سؤال الملائكة : هو[1]] أن الملائكة عند المتكلمين شيء مغاير لهذه العقول والنفوس ، فأوردنا سؤال الملائكة على حسب ما يعتقدون [في وجود الملائكة[2]] وأوردنا هذا السؤال ههنا على حسب مذاهب الفلاسفة في العقول والنفوس .

الاحتمال الثامن : أن نقول : لا شك أن أجسام هذا العالم العنصري ، مشتركة في الهيولى . وتلك الهيولى قابلة لجميع الصور والأعراض على البدن . وإذا ثبت هذا فنقول : اختصاص كل واحد من هذه الأجسام بصفته المعينة [وصورته المعينة ، إما أن يكون لأجل أن ذلك الجسم كان أولى بقبول تلك الصفة والصورة من سائر[3]] الأجسام أو لم يكن كذلك . والثاني باطل . وإلا لزم أن يكون اختصاص ذلك الجسم بتلك الصفة مع كونه مساوياً لسائر الأجسام في القبول ، وفي عدم الأولوية ، يكون رجحانا ، لأحد طرفي الممكن على الآخر ، لا لمرجح ، وهو محال . ولما بطل هذا القسم ، ثبت أن القسم الأول حق . فنقول : واختصاص ذلك الجسم بذلك الاستعداد الخاص ، لا بد وأن يكون لأجل استعداد آخر ؛ إلى غير النهاية ، فتلك الاستعدادات إن حصلت دفعة واحدة ، لزم حصول أسباب ومسببات لا نهاية لها ، دفعة واحدة . وهو محال ، وإن حصلت على سبيل التعاقب ، وهو أن يكون كل استعداد سابق ، علّة لحصول الاستعداد اللاحق ، فحينئذ يكون حصول هذا

---

(١) من (ل) وفي (ط) : هذا السؤال وما قبله (٣) .
(٢) سقط (ت) .
(٣) من (ط) ، (ل) .

المعجز[١] المعين الذي هو فعل خارق للعادة من لوازم الأحوال السالفة ، التي لا أول لها . وحينئذ تخرج عن كونها دالة على الصدق .

والحاصل : أنه إن كان ذلك الجسم مساوياً ، لسائر الأجسام ، وكان ذلك الوقت مساوياً لسائر الأوقات ، في قبول ذلك الحادث المعين ، فحينئذ قد ترجح الممكن لا لمرجح . وإذا جاز هذا ، فلم لا يجوز حدوث المعجز ، لا لغرض أصلاً ؟ وذلك يبطل القول بدلالة المعجز على الصدق .

وأيضاً[٢] : إما أن يتوقف حدوث ذلك الحادث على كون ذلك الجسم موصوفاً بذلك الاستعداد الخاص ، فحينئذ يكون حدوث هذا المعجز من لوازم الأحوال السالفة . وعلى هذا التقدير ، فإنه يخرج عن كونه دليلاً على صدق المدعي .

وطريق ضبط هذه الاحتمالات أن نقول : فاعل هذه المعجزات ، إما أن يكون هو النبي أو غيره . فإن كان هو النبي ، فيحتمل أن يكون اقتداره على خلقها لأجل مزاجه المخصوص ، وأن يكون لنفسه المخصوصة . وأما إن كان غيره فذلك الغير ، إما أن يكون جوهراً جسمانياً [أو جوهراً مجرداً . فإن كان جسماً فهو إما أن يكون[٣]] جسماً ، عنصرياً وهو الدواء المخصوص ، أو جسماً فلكياً وهو القرانات ، والاتصالات الحاصلة بحسب السيارات والثوابت ؛ أو ممزوجاً من القسمين ، أو جسماً مغايراً لهذين القسمين ، وهو الذي يقال : إن الملائكة أجسام نورانية علوية قادرة على الأعمال الشاقة . وأما إن كان ذلك الغير روحانياً ، فإما [أن تكون[٤]] هي الأرواح السفلية ، وهي الجن والشياطين . أو الأرواح العلوية ، وهي : العقول والنفوس . والله أعلم .

---

(١) هذه المعجزات (ط ، ت) .
(٢) من (ط) ، (ل) .
(٣) من (ل) ، (طا) .
(٤) من (ل) ، (طا) .

الفصل السابع
في
حكاية شبهات القائلين بأن على تقدير أن يثبت
أن خالق المعجزات هو الله سبحانه وتعالى
إلا أن ذلك لا يدل على أنه تعالى
انما خلقها لأجل تصديق المدعي الرسالة

فالشبهة[1] الأولى : أن يقال : الفعل إما أن يتوقف على الدواعي أو لا يتوقف . فإن توقف الفعل على الدواعي ، فصدور الفعل منا يتوقف على حصول الدواعي لنا . وحدوث تلك الدواعي يكون من الأسباب العالية ، وحينئذ تكون جميع القبائح الصادرة من العباد ، معلولة وموجبة عن فعل الله تعالى ، وفاعل السبب فاعل للمسبب ، فحينئذ يكون فاعل جميع القبائح هو الله تعالى وتقدس . وإذا ثبت هذا ، فحينئذ لا يمتنع من الله تعالى إظهار المعجز على يد الكاذب . وعلى هذا التقدير فإنه لا يبقى المعجز دليلاً [على الصدق[2]] على القسم الأول .

وأما القسم الثاني وهو أن صدور الفعل عن القادر لا يتوقف على انضمام الدواعي إليه . فنقول : فعلى هذا التقدير لا يمتنع أن يقال : إنه تعالى خلق هذا المعجز . لا لشيء من الدواعي والأغراض أصلاً . وإذا كان هذا الاحتمال قائماً ، امتنع القطع بأنه تعالى ما خلق هذا المعجز ، لغرض تصديق المدعي ،

---

(١) عنوان الفصل في ت هكذا :
« على تقدير سبب أن خالق المعجزات هو الله سبحانه وتعالى ، إلا أن ذلك لا يدل على أن ذلك خلقه لأجل تصديق المدعي للرسالة » : الفصل السادس .... الخ ».
(٢) من (ل) ، (ط) .

لأنـه لما بـطل أصل التعليـل [المكيف بالكيفيـة المخصوصـة[1]] [فقد بـطل[2] التعليل] .

الشبهة الثانية : إنا قد ذكرنا الدلائل الكثيرة على أنه يمتنع أن تكون أفعال الله تعالى وأحكامه ، معللة بالأغراض والمقاصد ، وعلى هـذا فيمتنع أن يقـال : إنه تعالى إنما خلق المعجز لأجل تصديق المدعي .

الشبهـة الثـالثـة : هب أن أفعـال الله تعـالى وأحكـامـه قـد تكـون معللة بـالـدواعي والأغــراض [إلا أنـه قــد تكـون أيضــاً غـير معللة بـالـدواعي والأغراض[3]] والدليل عليه : أن القول بإثبات النبوة ، فرع على إثبات حدوث العالم [وهذه القاعدة لا يمكن تقريرها ، إلا إذا قلنا : إنه تعالى خصص إحداث العالم[4]] بوقت معين ، لا لمخصص ولا لمرجح البتة . وهذا يقتضي القطع بأن الله تعـالى قد يفعل الفعل ، لا لغرض ولا لداع أصلاً . وإذا ثبت هـذا ، فلم لا يجوز أن يكون خلق المعجزات من هـذا الباب ؟ وعـلى هذا التقـدير ، لا يـدل المعجز[5] على التصديق ، فنفتقر ههنا إلى بيان أن تخصيص إحداث العالم بالوقت المعين ، لا يمكن أن يكـون معللاً بشيء من الأغراض والـدواعي . والدليـل عليـه : أن اختصاص ذلك الوقت بذلك الغرض المعين . إما أن يكون لذاته أو لغيره . ولا جائز أن يكون لذاته . لأنه لو جاز أن يختص ذلك الوقت بـذلك الغـرض المعين لذاته ، فحينئذ لم يبعد أن يختص ذلك الوقت بسـائر الآثـار المخصوصـة به وإذا جـاز ذلك لم يمتنـع أن يقال : المقتضي لحـدوث العالم في ذلـك الوقت هـو نفس ذلك الوقت . وعـلى هذا التقـدير فـإنه لا يمكن الاستـدلال بحدوث العـالم على وجود الصانع . وأما إن كان اختصاص ذلك الوقت بتلك الخاصية ليس لذاته ، بـل لأجل أن فـاعل العـالم ، خصص ذلـك الـوقت بـذلـك الغـرض ، وبتلك

---

(١) سقط (ل) ، (طا) .
(٢) بطل أصل (ط) .
(٣) من (ل) ، (طا) .
(٤) سقط (ت) .
(٥) فلا دليل في المعجزة (ت) .

المصلحة ، عاد الكلام في تخصيص ذلك الوقت بذلك الغرض . ويلزم التسلسل ، وهو باطل . ولما بطل هذان القسمان ، ثبت : أن القول بحدوث العالم ، لا يتم لنا إلا إذا قلنا : إن الفاعل المختار يفعل الفعل لا لغرض [ولا لمرجح[1]] أصلاً . وإذا ثبت هذا ، فحينئذ يمتنع القطع بأنه تعالى إنما خلق هذا المعجز ، في هذا الوقت لغرض التصديق .

الشبهة الرابعة : هب أنه لا بد لله تعالى في كل فعل من غرض معين ، ومن حكمة معينة ، فما الدليل على أنه لا غرض لله تعالى من فعل هذا المعجز إلا تصديق هذا المدعي ؟ فإن في الأغراض كثرة . وأقسام حكمة الله تعالى في تدبير هذا العالم لا يحيط بها أحد البشر .

ثم إنا نذكر احتمالات أخرى غير ما ذكرتم :

فالاحتمال الأول : إنه لا شك أن هذه الحوادث المعتادة منتهية إلى أول . وإلا لزم القول بحدوث حوادث لا أول لها ، وذلك يوجب قدم العالم [وقدم العالم[2]] يقدح في إثبات الفاعل المختار ، والقدح في الفاعل المختار يمنع من القول بصحة النبوة . فثبت : أنه لا بد من الاعتراف بوجوب انتهاء هذه الحوادث المعتادة إلى أول ومبدأ . فهذا النوع من الحوادث ابتدأ في ذلك الوقت ، ثم استمر بعده على نسق معلوم . إذا ثبت هذا فنقول : لعل هذا الذي حدث الآن ابتداء عادة ستصير عادة مستمرة ، بعد ذلك . فإن قالوا : لما شاهدنا أن هذا الشيء لم يحدث بعد ذلك ، علمنا أنه ليس حدوثه لأجل أنه ابتداء عادة .

قلنا : العادات قد تكون متكررة في أزمنة متقاربة وقد تكون متكررة في أزمنة متباعدة . مثل : إن العادة جارية بحدوث الصيف في كل سنة مرة واحدة ، وبحدوث قران العلويين في كل عشرين سنة مرة واحدة . فلم يلزم من

---

(١) من (ط) ، (ل) .

(٢) وهو (ت ، ط) .

عدم حدوث مثل هذا الحادث بعد هـذه المدة ، أن لا يكـون حدوثـه لأجل إنـه ابتداء عادة ؟

الاحتمال الثاني : لعله حدث لأجل أنه تكرير عادة متباعدة . مثـل : ما ضربنا من الأمثلة ، ومثـل : أن الكواكب الثـابتة تنتهي إلى أول بـرج الحمل في كل ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة . فلعل هـذا الحادث الـذي حدث ، إنما حدث لأنه تكرير عادة متطاولة متباعدة .

الاحتمال الثالث : لعله إنما حدث معجزة لنبي آخر ، أو كـرامة لـولي[1] آخـر ، في طرف آخـر من أطراف العـالم . فاتفق كـلام هذا الكـاذب ودعواه في ذلك الوقت ، فحدث هذا المعجز على وفق دعواه ، لهذا السبب .

الاحتمال الرابع : قد ثبت أنه تعالى قد يقوي الشبهة في بعض المواضع ، حتى أن المكلف إذا احترز عن تلك الشبهـة القـويـة بـالكـد العـظيم والعنـاء الشـديد ، استوجب الثناء العظيم . فههنا إذا خلق الله تعالى هذا المعجـز عقيب دعوى ذلك الشخص ، أوهم حدوثه عقيب دعواه إنه إنما حدث تصـديقاً لـه في دعـواه . لكن العاقـل لما علم أن ذلـك وإن كـان مـوهمـاً . لكنـه غـير مـوجب [للتصديق[2]] لاحتمال أنه تعالى إنما أحدث ذلـك المعجز ، عقيب دعـواه[3] تشديداً على المكلف وتقوية للشبهة عليه . فإذا عرف هذا الاحتمـال ، ولم يحمله على التصديق استحق به مزيد الثواب ، حيث احترز عن هذه الشبهـة القويـة . فيكون المقصود من إظهار المعجز ذلك . ألا ترى أن الله تعـالى أنزل المتشـابهات الكثيرة في كتابه ، ولا مقصود منها سوى ما ذكرناه . فكذا ههنا .

الاحتمـال الخامس : لعـل هذا النبي كـان قد علم ، إمـا بـواسـطة علم

---

(١) الأستاذ أبو عبد الله الحليمي من أهل السنة ، وجمهور المعتزلة ينفون الكرامات عن الأولياء : بأنه لو ظهرت الخـوارق من الأولياء ، لالتبس النبي بغيره ، لأن الخارق إنما هو المعجـزة . وبأنها لـو ظهرت على أيديهم لكثرت بكثرتهم ، وخرجت عن كونها خارقة للعادة [تحفة المريـد على جـوهرة التوحيد ص ١٨٥ طبعة الأزهر] .

(٢) من (ل) ، (ط) .

(٣) دعوى ذلك المدعي (ت) .

التجوم ، أو بواسطة علم الرمل[١] أو بواسطة تعبير الرؤيا أن الحادث الفلاني ، الخارق للعادة ، سيحدث في اليوم الفلاني ، والناس كانوا غافلين عنه ، ثم إنه في ذلك اليوم ادعى النبوة ، وادعى حدوث ذلك الحادث المعجز . فلما حدث على وفق دعواه ، ظن الناس أنه إنما عرفه بإلهام الله تعالى وإخباره .

الاحتمال السادس : لعلّه تعالى إنما خلق ذلك المعجز في ذلك الوقت [لأنه تعالى إن خلق ذلك المعجز ، في ذلك الوقت[٢]] كان ذلك لطفاً في حق بعض المكلفين ، في الدعاء إلى فعل بعض الواجبات العقلية ، وترك بعض المقبحات العقلية .

الاحتمال السابع : أن نقول : إن السائل لا يجب عليه تعديد الاحتمالات وتفصيلها ، بل يكفيه أن يقول : لم قلتم : إنه لا حكمة لله تعالى في خلق هذا المعجز ، عقيب دعوى هذا المدعي إلا تصديقه ؟ وعلى المستدل إقامة الدلالة على نفي سائر الاحتمالات[٣] فإذا لم يقدر عليه بطل دليله . فههنا يجب على المستدل : إقامة الدلالة على نفي سائر الاحتمالات .

فإن قالوا : هب أنه لا يتعين هذا الفرض ، لأنه ظاهر الاحتمال ، فلو خلق الله تعالى ذلك المعجز . لغرض آخر ، مع أنه يوهم التصديق إيهاماً قوياً ، لكان ذلك إلقاء للشبهة [في العقول . وإنه قبيح .

قلنا : لا نسلم أن إلقاء الشبهة[٤]] المحتملة قبيح . والذي يدل عليه وجوه :

الأول : إنه تعالى أنزل المتشابهات الكثيرة ، ولا شك أنها توهم الأباطيل . إلا أنها لما كانت محتملة ، لم تقبح . فكذا ههنا .

الثاني : إنه تعالى أبقى « إبليس » وجنوده ، وهم يسعون في الوساوس ،

---

(١) الرمل (ت ، ط) .
(٢) من (ط) .
(٣) الأقسام (ت ، ط) .
(٤) من (ل) ، (ط) .

وإلقاء الأباطيل في الخواطر . وأمات الأنبياء والصلحاء ، وهم يسعون في تقرير الدلائل . ولا شك أن ذلك يوهم السعي في الإضلال .

الثالث : إن الشبهات الكثيرة : موجودة في العالم . فإنا رأينا حدوث الحوادث ، عقيب أحوال الكواكب ، وعقيب امتزاجات الطبائع ، ودوران الشيء مع الشيء يوهم العلية . بدليل : أن الأطباء إنما عرفوا طبائع الأدوية بهذا الطريق . فثبت : أن هذه الأحوال توهم أن تدبير العالم متعلق بأحوال هذه الكواكب . ثم إنه تعالى خلق هذا الشيء مع كونه مسبباً للشبهة .

الرابع : إنا نشاهد العالم مملوءاً من الآلام والأسقام ، والآفات والمخافات . ثم إن المبتلي بهذه الأحوال قد يبالغ في الدعاء والتضرع إلى الله تعالى ، فلا يجاب ولا يلتفت إليه . وذلك يوهم الشبهات .

الخامس : إنه قد يتفق في بعض الأوقات أن يكون الرجل المواظب على الطاعات والعبادات ، يقع في أنواع من البلاء والعناء [والرجل[1]] المواظب على الفسق والكفر قد يحصل له في الدنيا أنواعاً من الراحات والطيبات . وذلك يوجب الشبهة .

فيثبت بما ذكرنا : أن مع القول بوجوب حكمة الله تعالى ، ومع القول بجريان تحسين العقل وتقبيحه في أحكام الله تعالى ، لا يجب على الله تعالى الاحتراز عما يوهم الباطل [وبالله التوفيق[2]] .

---

(١) من (ل) ، (طا) .
(٢) من (ل) ، (طا) .

الفصل الثامن
في
حكاية دلائل من
استدل بظهور المعجز على صدق المدعي

قالوا : إن الملك العظيم ، إذا جلس في المحفل العظيم . ثم قام واحد من القوم ، وقال : يا أيها الناس : إني رسول هذا الملك إليكم . ثم قال : يا أيها الملك إن كنت صادقاً في هذا القول ، فخالف عادتك ، وقم من سرير مملكتك . فإذا رأى الناس أن ذلك الملك ، أتى بذلك الفعل الذي التمسه ذلك المدعي علموا قطعاً : أنه إنما فعل ذلك تصديقاً لذلك المدعي . وإذا ثبت هذا في الشاهد ، وجب أن يكون الحال كذلك في الغائب . فيثبت : أن خلق المعجز يدل على التصديق .

[والاعتراض عليه من وجهين :

الأول : إن حصول ذلك الفعل لا يدل على التصديق[1]] وبيانه : أن القدر المعلوم هو أنه حصل ذلك الفعل ، مقارناً لذلك الطلب ، إلا أن حصول الشيء مع الشيء ، لا يدل على العلية ، لا قطعاً ولا ظاهراً .

ونحن نبين هذا القول تارة بطريق الإجمال ، وتارة بطريق التفصيل .

---

(١) سقط (ت) .

أما طريق الإجمال ، فمن وجوه :

الأول : إن علم الله تعالى بالشيء المعين ، واجب الحصول مع حصول ذلك الشيء المعين ، لأنه لما ثبت أنه تعالى يجب كونه عالماً بجميع المعلومات ، فعلى أي وجه يقع ذلك المعلوم ، يكون العلم متعلقاً به ، كما هو عليه في نفسه . ثم إن العلم يمتنع أن يكون علة للمعلوم[1] وبالعكس . أما أن العلم يمتنع أن يكون علة للمعلوم ، فلأن العلم بالشيء ، تابع لذلك المعلوم ، فلو كان المعلوم معللاً به ، لزم كون المعلوم تابعاً للعلم . وهو دور ، والدور محال[2] .

وأما أن المعلوم يمتنع أن يكون علة للعلم ، فهو ظاهر . فقد ثبت أن الدوران حاصل[3] قطعاً مع علم الله تعالى بجميع المعلومات ، مع أنه يمتنع أن كون واحد منهما علة للآخر .

الثاني : إن المعلول قد يكون مساوياً للعلة ، وقد يكون أعم منها . أما الأول فمثل قولنا : طلوع الشمس علة لوجود النهار ، ووجود النهار أيضاً لا يحصل إلا عند طلوع الشمس . فههنا العلة والمعلول متساويان . وأما الثاني . فمثل الحمى . فإنه قد يكون لعفونة الخلط ، وقد تكون لسبب آخر . وإذا ثبت هذا فنقول : العلة والمعلول إذا كانا متساويين في العموم والخصوص ، فكل واحد منهما دائر مع الآخر وجوداً ، وعدماً . والعلية والمعلولية غير مشتركة من الجانبين . فثبت أن الدوران لا يدل على العلية[4] .

الثالث : إن الشيء الذي يدور مع غيره وجوداً وعدماً ، فإنه لا بد وأن يدور مع فصله المقوم لماهيته ، ومع خاصيته المساوية لماهيته ، فالدوران قدر مشترك بين العلة وبين غيرها ، فيمتنع كونه دليلاً على العلية[5] بعينها . فهذه

---

(١) للمعلول (ل)، (طا) .

(٢) باطل (طا).

(٣) الدور باطل (ت).

(٤) ان الدواء لا يدف على العلة (ت).

(٥) العلية (ل)، (طا).

وجوه إجمالية دالة على أن الدوران لا يدل على العلة البتة .

أما التفصيل : فبيانه : أنه لا يبعد في العقل أن ذلك الملك إنما أتى بذلك الفعل في ذلك الوقت ، لأغراض أخرى ، سوى تصديق ذلك الرجل . وبيانه من وجوه :

الأول : إن ذلك [الملك[1]] لعله وقع على ثوبه في تلك الساعة ، حية أو عقرب . فلأجل احترازه عنه ، قام ذلك الملك ، لا لغرض تصديق المدعي .

والثاني : لعله لاح له من البعد شيء ، احتاج إلى معرفته ، فقام ليتمكن من رؤيته كما ينبغي .

الثالث : لعله قام غضباً على ذلك القائل المدعي ، أو استهزاء به ، ويكون مقصوده : أنه وإن فعل ما التمسه منه ذلك الطالب ، لكنه لا يلتفت إليه ، ولا يقيم له وزناً . نعم لا ينكر أن صدور ذلك الفعل من ذلك الملك[2] في ذلك الوقت على وفق دعوى المدعي ، يوهم إيهاماً ضعيفاً : أن الغرض هو تصديق ذلك المدعي . فأما أن يقال : إنه يفيد القطع والجزم بأنه لا غرض له فيه إلا هذا التصديق : فبعيد .

والاعتراض الثاني : أن نقول : سلمنا إنه في الشاهد كما ذكرتم . فلم قلتم : إنه يجب أن يكون في حق الله تعالى كذلك ؟

والفرق من وجوه :

الأول : إنا إنما قضينا على ذلك الملك بكونه مصدقاً لذلك المدعي في دعواه . إذا عرفنا أنه يراعي مصالح ملكه ، وأنه لا يفعل فعلاً تتشوش بسببه مملكته . أما إذا اعتقدنا في ذلك الملك : أنه لا يبالي بالمصالح والمفاسد البتة ، فإنه لا يحصل هذا الظن[3] ، أو إن اعتقدنا فيه أنه يراعي المصالح والمفاسد .

(١) من (ط) .
(٢) المدعي (ت ، ط)
(٣) الطعن (ت ، ط) .

لكنا نعتقد فيه أنه ملك بعيد الغور ، عظيم الفكر ، كامل العقل قد يأتي بأفعال يظن بها أنها توجب المفاسد العظيمة إلا أنه بعقله الكامل ، وفكره الغائص ، يعرف فيها من وجوه المصالح الخفية مالا يقف عليه الغير البتة . فإذا اعتقدنا في الملك هذه الصفة ، لم يصر ظاهر أفعاله دليلاً على التصديق والتكذيب . ومن المعلوم : أن أقسام حكمة الله تعالى في تدبير السموات والأرض ، فما لا سبيل لأحد إلى الوقوف على معاقده وضوابطه ، فكيف يمكن قياس أحد البابين على الآخر ؟

الفرق الثاني : إن الملك في الشاهد لو أتى بذلك المطلوب ، مع أن ذلك المدعي يكون كاذباً . لكان ذلك سعياً منه في [إفساد مملكته ، وذلك بعيد . لأن سعيه في إفساد مملكة نفسه ، سعي منه في [1]]إلحاق الضرر بنفسه ، وأنه بعيد ، بخلاف الحال في هذه المسألة ، فإنه تعالى لا ينفعه شيء ، ولا يضره شيء . فكيف يمكن قياس أحد البابين على الآخر ؟

الفرق الثالث : إنا قبل ذلك المجلس شاهدنا صورته ، وعرفنا كيفية تدبيره وضبطه للمملكة ، فتتأكد بعض تلك الإمارات بالبعض ، ويتولد من المجموع : الجزم واليقين ، أما في حق لله تعالى فلم يشاهد منه إلا هذا الفعل الواحد ، الدال على صدق هذا المدعي ، وأما البواقي فأحوال عظيمة لا تصل إلى كيفيتها وكميتها عقول الخلق ، فظهر الفرق .

ثم نقول : إن هذه الفروق إنما نحتاج إلى ذكرها ، إذا عرفنا بأن قياس الغائب على الشاهد : طريقة مقبولة في المسائل العقلية . فإنا قد بينا في علم المنطق بالدلائل الكثيرة أنها طريقة ضعيفة لا تفيد الظن المقنع ، فكيف الجزم واليقين ؟ [فإنه لا حاجة بنا إلى هذه الفروق ، بل ذكرها يجري مجرى الزيادة ، التي لا حاجة إليها . والله أعلم[2]].

---

(١) من (ل)، (طا).

(٢) من (ل)، (طا).

الفصل التاسع
في
تقرير نوع آخر من الشبهات في بيان أن ظهور الفعل الخارق للعادة الموافق للدعوى مع عدم المعارضة، لا يدل على صدق المدعي

الشبهة الأولى : إن أقصى ما في الباب : أنكم تقولون : إن المعجز قائم مقام التصديق [بالقول[1]] فنقول : هب أنه كذلك إلا أن الرجل إذا قال : فلان رسولي إليكم فهذا كلام يحتمل التأويل ، ويمكن صرفه عن ظاهره بالدليل . وإذا كان كذلك لم تكن دلالة هذا القول على ثبوت هذا المعنى دلالة قاطعة ، بل كانت دلالة ظنية . فثبت أن دلالة هذا اللفظ على حصول النبوة دلالة ظنية . وثبت : أن أقصى مراتب المعجزات أن تكون قائمة مقام هذا اللفظ [على حصول النبوة[2]] فبأن تكون دلالة المعجز على التصديق دلالة ظنية كان أولى .

الشبهة الثانية : إن كون الفعل خارقاً للعادة ، لا يدل على الصدق البتة . والدليل عليه : أن جميع الأحوال المعتادة منتهية إلى أول ، لأن الثابت من الأزل إلى ذلك الوقت الأول [هو العدم المستمر . فيكون[3] حدوثه في ذلك الوقت[4]] خارقاً للعادة [مع أنه لم يدل على الصدق البتة . بقي أن يقال :

---

(١) من (ل)، (طا).
(٢) من (ل)، (طا).
(٣) فكان (ت).
(٤) سقط (ل)، (طا).

إنا لا ندعي أن كون الفعل خارقاً للعادة[1]] يدل على الصدق ، بل إنما ندعي حصول هذه الدلالة عند حصول شرط زائد ، وهو كون ذلك المعجز دائراً مع تلك الدعوى ، وجوداً وعدماً . إلا أنا نقول : إن العقلاء أطبقوا على أن الدوران مع الشيء لا يفيد العلية إفادة قطعية ؟

واختلفوا في أنه هل يدل على حصول العلية دلالة ظنية أم لا ؟ وقد بينا هذا المطلوب بالوجوه الكثيرة . فيثبت : أن التمسك بهذا الطريق غير جائز .

الشبهة الثالثة : دلالة المعجز على الصدق لو حصلت ، لكانت إما أن تكون مشروطة بعدم المعارضة ، أو لا تكون مشروطة به ، والقسمان باطلان ، فبطل القول بدلالة المعجز على الصدق .

إنما قلنا : إنه لا يمكن أن تكون هذه الدلالة مشروطة بعدم المعارضة لوجوه :

الأول : إنه إما أن يكفي في كون المعجز ، معجزاً ، عدم المعارضة في الحال ، أو المعتبر عدم المعارضة أبداً [أو المعتبر عدم المعارضة في مرتبة متوسطة بين المرتبتين المذكورتين . والأقسام[2]] الثلاثة باطلة . أما عدم المعارضة في الحال ، فإنه لا يكفي في كون الفعل معجزاً . فكم من إنسان يأتي بعمل ، فلا يقدر الحاضرون في الحال على معارضته ، مع أنه لا يكون ذلك العمل معجزاً بالاتفاق . وأما القسم الثاني : وهو أن يكون الشرط في كونه معجزاً عدم المعارضة أبداً فهذا الشرط مجهول . فمن الذي يمكنه أن يعلم أن أحداً من الواردين بعده إلى قيام القيامة ، لا يمكنه الإتيان بهذه المعارضة ؟ وإذا صار هذا الشرط مجهولاً [صار المشروط أيضاً مجهولاً[3]] فوجب أن تصير المعجزات بأسرها : مجهولة . وأما القسم الثالث : وهو المرتبة المتوسطة بين المرتبتين المذكورتين . فنقول : إن تلك المراتب المتوسطة كثيرة متفاوتة . وليس اعتبار بعضها أولى من اعتبار

---

(١) سقط (ت).
(٢) من (ط،ل) .
(٣) سقط (ت).

البواقي [فكان اشتراط واحدة منها ، وإلغاء البواقي[1]] محض التحكم ، وهو باطل [فيثبت أن اشتراط عدم المعارضة ينقسم إلى هذه الأقسام الثلاثة ، وثبت أنها بأسرها أقسام باطلة ، فكان القول باعتبار عدم المعارضة باطلاً[2]].

الوجه الثاني في فساد هذا القسم : إن المعتبر عدم المعارضة إما من الحاضرين فقط ، أو من جميع أهل الدنيا ، أو المعتبر مرتبة متوسطة . وإبطال هذه الثلاثة بمثل الكلام الذي ذكرناه في الوجه المتقدم : معلوم .

والوجه الثالث : إن العدم نفي محض ، فيمتنع أن يكون امتيازاً عن غيره بوجه من الوجوه . وإذا لم يحصل فيه الامتياز ، امتنع كونه دليلاً ، ولا جزء دليل . لأن أقل مراتب الدليل المخصوص ، امتيازه عما سواه .

وأما القسم الثاني : وهو أن يقال : إن دلالة المعجز على الصدق غير مشروطة بعدم المعارضة . فهذا القسم ظاهر الفساد والبطلان . فثبت بما ذكرنا : فساد القسمين ، وثبت بفسادهما : أن المعجز لا يمكن أن يكون دالاً على الصدق .

الشبهة الرابعة : قالوا دلالة [المعجز على الصدق دلالة[3]] غير مناسبة للمطلوب، فكانت باطلة. ومثاله[4]: أن الرجل إذا قال: إني عالم بالهندسة. فإذا طالبوه ببيان المسائل الهندسية ، فإنه لا يأتي بها ، ولا يشتغل بالشروع في شرح تلك المسائل ، بل يقول : الدليل على أني عالم بهذا العلم : أني امتنع عن الأكل والشرب [عشرين يوماً[5]] مع أني لا أموت . فإن كل أحد يقول : هذا الدليل لا يناسب هذا المطلوب ، بل يجب أن يبين علمه بالهندسة ، بأن يشرع في تلك المسائل ويشرحها على الوجه . فكذا ههنا الرسول هو الذي يرشد الخلق إلى معرفة المبدأ والمعاد ، ويهديهم إلى طرق اكتساب المصالح في الدنيا وفي الآخرة ،

(١) سقط (ت).
(٢) من (ل)، (طا).
(٣) سقط (ت).
(٤) من (م).
(٥) من (س).

فوجب أن يبين هذه الدعوى بإظهار هذا المعنى . فأما أن يقول : الدليل على أني كذلك ، أني أقلب العصا ثعباناً ، فهذا الدليل لا يناسب هذا المطلوب . فوجب أن لا يلتفت إليه .

الفصل العاشر
في
أن بتقدير أن يكون المعجز قائما مقام
ما اذا صدقه الله تعالى على سبيل التصريح.
فهل يلزم من هذا كون المدعي صادقا؟

قال[1] المنكرون لدلالة المعجزات : إن هذا المعنى غير واجب . ويدل عليه وجوه :

الشبهة الأولى : [إن الدلائل الدالة على[2]] صحة القول بالجبر ، دالة على أن فاعل جميع أفعال العباد هو الله تعالى . وإذا ثبت هذا ، وجب القطع بأن خالق كل الأكاذيب ، وكل الجهالات هو الله تعالى ، وإذا لم يمتنع من الله تعالى خلق الجهل والضلالة ابتداء ، فبأن لا يمتنع منه ذكر كلام يوجب وقوع التلبيس والجهل والشبهة في قلب العباد ، كان أولى . لأن فعل ما قد يفضي إلى الجهل ، ليس بأعظم من فعل الجهل ابتداء .

الشبهة الثانية : لاشك في حصول الجهالات في قلوب الخلق . ففاعل هذا الجهل . إما أن يكون هو العبد ، أو الله تعالى . والأول باطل . لأنه إما أن يقال : العبد رغب في تحصيل الجهل لنفسه ابتداء مع علمه بكونه جهلاً . أو يقال : العبد إنما رغب في تحصيل ذلك [الجهل ، لأنه اعتقد فيه كونه علماً ، فلأجل حصول هذا الاشتباه ، رغب في تحصيل ذلك[3]] الاعتقاد لنفسه .

---

(١) الفصل العاشر في تقرير أن تكون . . . الخ : (ت) .

(٢) من (طا)، (ل).

(٣) من (ل)، (طا) .

والأول باطل من وجهين :

أحدهما : إن من المعلوم بالضرورة : أن العاقل لا يسعى في تحصيل الجهل لنفسه .

والثاني :[إنه متى علم كونه جهلاً ، فإنه مع هذا العلم ، يمتنع أن يصير جاهلاً بذلك الشيء . فيثبت : أن هذا القسم فاسد : وأن الحق هو القسم الثاني ، وهو أن العبد إنما رغب في تحصيل ذلك الاعتقاد[1]] لنفسه ، لأنه اعتقد أن ذلك الاعتقاد : علم . فعلى هذا إنما رغب في تحصيل هذا الاعتقاد لأجل الجهل السابق . فنعيد التقسيم في ذلك الجهل السابق . فإن كان ذلك لأجل آخر يتقدمه ، لزم منه التسلسل ، وهو محال . فثبت : أن هذه الجهالات تترقى عند التصاعد إلى جهل أول ، وقع في القلب [ومعلوم أن العبد لم يقصد إيقاعه ، فوجب أن يكون وقوعه في القلب[2]] لأجل أن الله تعالى خلقه فيه . فثبت : أن خالق كل الجهالات في القلوب هو الله تعالى . وإذا ثبت هذا ، فبأن يجوز كونه فاعلاً لما يوهم الجهل ، كان أولى .

الشبهة الثالثة : لاشك أن أنواعاً كثيرة من الجهالات حاصلة للعبد . فهذه الجهالات . إما أن يقال : إنها حصلت على وفق إرادة الله تعالى [أو على خلاف إرادته[3]] فإن كان الأول ، كان تعالى مريداً للجهل . وعلى هذا التقدير ، فإنه لا يمتنع منه تصديق الكاذب ، سعياً في إلقاء الجهل في القلوب . وإن كان الثاني ، لزم منه كونه ضعيفاً عاجزاً مغلوباً . وكل من كان كذلك ، لم يمتنع منه الكذب . فثبت : أن على كلا التقديرين ، لم يكن تصديق الكاذب : محالاً من الله تعالى .

الشبهة الرابعة : مدار كلام القائلين بأن تصديق الكاذب محال على الله .

---

(١) من (ل) ، (طا) .

(٢) من (ل) ، (طا) .

(٣) إرادة الله تعالى (طا) .

على أن الكذب قبيح [وهو من الله محال[1]] إلا أنا بينا : أن هذه القاعدة مبنية على القول بتحسين العقل وتقبيحه . وقد عرفت أنه كلام إقناعي ضعيف جداً ، فكان المبني عليه أيضاً ضعيفاً .

---

(١) من (ل)، (طا).

الفصل الحادي عشر
في
الطعن في التواتر

قالوا : إنا ما[1] رأينا شيئاً من هذه المعجزات . ولكننا سمعنا من جماعة أنهم قالوا : سمعنا من أقوام آخرين . وهكذا ، على هذا الترتيب إلى أن اتصل هذا الخبر بأقوام ، زعموا : أنهم شاهدوا هذه المعجزات . ونحن لا نسلم أن مثل هذا الخبر يفيد اليقين التام . والذي يدل عليه وجوه :

الشبهة الأولى : إن خبر التواتر حاصل في صور كثيرة ، مع أنكم تحكمون بكونها كذباً . وذلك يقدح في كون التواتر مفيداً للعلم .

---

(١) من نصوص التوراة : « فريضة أبدية » [خروج ١٢ : ١٤] .
ومن نصوص التوراة : « بناموس أوصانا موسى ، ميراثاً لجماعة يعقوب » [تثنية ٣٣ : ٤] « احفظ واسمع جميع هذه الكلمات التي أنا أوصيك بها ، لكي يكون لك ولأولادك من بعدك خير إلى الأبد ، إذا عملت الصالح والحق في عيني الرب إلهك » [تثنية ١٢ : ٢٨] .
واعلم . أن لفظ « الأبد » في لغة التوراة . لا يعني زماناً بلا نهاية . وإنما يعني زماناً طويلاً إلى مدة . وعلى سبيل المثال . فإن في التوراة أن الرجل إذا اشترى عبداً من جنس إسرائيل يعتقه في السنة السابعة من شرائه وكذلك الجارية فإن أبى العبد أو أبت الجارية « فخذ المخرز واجعله في أذنه وفي الباب ، فيكون لك عبداً مؤبداً » [تثنية ١٥ : ١٧] وهذا التأبيد إلى سنة الخمسين - وتسمى سنة اليوبيل - فإنها إذا جاءت لا بد من الإعتاق ، وإن لم يرض العبد بالحرية ، وإن لم ترض الجارية بالحرية . فلا بد من الإعتاق . ونص التوراة هو : « وتقدسون السنة الخمسين وتنادون بالعتق في الأرض لجميع سكانها » [خروج ٢٥ : ١٠] ومن هذا تعلم أن لفظ الأبد محدد بمدة . ومعنى أن شريعة التوراة إلى الأبد ؛ أي إلى مجيء النبي المنتظر المشار إليه في الاصحاح الثامن عشر من سفر التثنية .

أما المقام الأول في بيان أن التواتر قد حصل في صور ، اتفق المسلمون بها على كونه باطلاً ، فتقريره من وجوه :

الأول : إن اليهود على كثرتهم وتفرقهم في مشارق الأرض ومغاربها ، يخبرون عن موسى عليه السلام أنه قال: إن شريعتي باقية وأنها لا تصير منسوخة البتة . وأنه ـ عليه السلام ـ قال : « عليكم بالسبت ما دامت السموات والأرض[1] » فهذا الخبر إما أن يكون صدقاً أو كذباً . فإن كان صدقاً ، فقد بطلت شريعتكم ، وإن كان كذباً ، فقد صار هذا التواتر باطلاً .

والثاني : إن اليهود ، مع كثرتهم وتفرقهم في مشارق الأرض ومغاربها ، يخبرون : أن التوراة التي معهم ، هي عين التوراة التي أنزلها الله على موسى . والمسلمون ينازعون فيه ، ويقولون : إن هذا الكتاب محرف ومبدل ، وأن الذي أنزله الله على موسى ، لم يبق في أيدي اليهود منه شيء البتة . وهذا أيضاً طعن في التواتر[2] .

والثالث : إن اليهود والنصارى على كثرتهم وشدة عداوة بعضهم لبعض ، أطبقوا على صلب عيسى ـ عليه السلام ـ وقتله . والمسلمون أطبقوا على تكذيبهم فيه . وهذا أيضاً طعن في التواتر[3] .

---

(١) من نصوص التوراة : « فيحفظ بنو إسرائيل : السبت ، ليصنعوا السبت في أجيالهم عهداً أبدياً . هو بيني وبين إسرائيل علامة إلى الأبد » [تثنية ٣١ : ١٦ ـ ١٧] .

(٢) المسلمون لا يطعنون في تواتر التوراة المتداولة ، فهم يعرفون أنها من كتابة « عَزرا » في مدينة « بابل » وتواترت من بعد عَزرا . وإنما يستدلون من نصوص التوراة التي كتبها عَزْرا : على أن التوراة التي بيد اليهود والنصارى اليوم ـ وهي التي كتبها عَزْرا ـ كتب من بعد موت موسى بزمان طويل . وهذا يعني أن إضافات حصلت لم يشهدها موسى . ويستدلون من مقارنة التوراة السامرية بالعبرانية : أن الاختلاف اللفظي والمعنوي حاصل فيها . ولو كانت التوراة المتداولة هي الأصلية لكانت واحدة مع جميع فرق اليهود ، ولكانت خالية من الاختلافات . ففي آخر سفر التثنية : « فمات هناك موسى عبد الرب في أرض موآب ؛ ودفنه في الجواء في أرض موآب ، مقابل بين فغور ، ولم يعرف إنسان قبره إلى هذا اليوم » وفي التوراة السامرية في الوصايا العشر : تقديس جبل جرزيم ، وليس من إشارة إلى تقديسه في التوراة العبرانية .

(٣) لم يحدث الإطباق . فإن الكتب النصرانية القديمة جاء في بعضها : أن المسيح لم يقتل ولم يصلب ، وهذا يبطل التواتر [اقرأ : إنجيل برنابا . واقرأ ما كتبه جرجي زيدان والمستشرق سيل ، في هذا الموضوع] .

والرابع : إن النصارى على كثرتهم ، وتفرقهم في الشرق والغرب ينقلون عن عيسى - عليه السلام - أنه كان يقول بثلاثة : الأب والكلمة - الأبن - وروح القدس، ويدعو الناس إلى التثليث ، والمسلمون يكذبونهم فيه . فهذا أيضاً طعن في التواتر .

الخامس : إن المجوس على كثرتهم ، واستعلاء دينهم قبل ظهور دين الإسلام ، كانوا مطبقين متفقين مدة ألف سنة على ظهور المعجزات العظيمة ، على يد « زردشت » ومن جملتها : أنهم ذوبوا عظيماً من النحاس ، وصبوا على رأس « زردشت » فما ضره ذلك البتة . ونقلوا أيضاً : أنه انكسرت قوائم فهرس « كشتاسب » ثم إنها عادت صحيحة بدعاء « زردشت » والمسلمون يكذبونهم فيه . وهذا أيضاً في التواتر .

السادس : إن المانوية على كثرتهم . يخبرون أن « ماني » كان يطير إلى السماء ، ويغيب عن أعين الخلق ، ثم يعود إليهم . وسائر الفرق يكذبونهم فيه .

السابع : إن الكرامية صنفوا كتباً كثيرة في فضائل أبي عبدالله « ابن كرام » ونقلوا عنه أحوالاً عجيبة ، مثل : الطيران إلى السماء ، والانتقال من بلد إلى بلد آخر ، في زمان قليل ، وإظهار الطعام والشراب في المفاوز . وسائر الناس يكذبونهم في تلك الروايات . مع أن الكرامية عدد عظيم يبلغون مبلغ التواتر .

والثامن : إن الروافض ادعوا حصول التواتر[1] في ثبوت النص الجلي على إمامة « علي بن أبي طالب » رضي الله عنه ، وسائر الفرق يكذبونهم فيه . فقد حصل النزاع في التواتر نفياً وإثباتاً .

---

(١) مع ادعاء حصول التواتر - والتواتر هذا غير صحيح - أو عدم حصوله . لا يصح في الدين : أن يظهر العداء بين الشيعة وأهل السنة . فإن الخلاف الديني بين الفريقين خلاف يسير لم يصل إلى أصول الدين . وكيف يظهر العداء . وأعداء المسلمين يتمنون التفرقة بين المسلمين ، ليعملوا على هلاكهم ؟

والتاسع : إن جماعة الصوفية[1] من المسلمين ، ومن النصارى على كثرتهم ، وتفرقهم في مشارق الأرض ومغاربها ، ينقلون ظهور الكرامات العظيمة على سلفهم وشيوخهم [وأكثر المتكلمين . ولا سيما المعتزلة[2] مصرون على تكذيبهم فيه .

والعاشر : إنك لا ترى فرقة من فرق الدنيا ، ولا طائفة من طوائف أهل العالم إلا وهم ينقلون عن شيوخهم وسلفهم[3]] أنواعاً من الفضائل والمناقب ، والكرامات . مع أن مخالفيهم ينكرونها بأسرها ، وينقلون عنهم أنواع المثالب والمعائب والفضائح والقبائح . وكل واحد من الخصمين يدعي ظهور تلك الروايات وبلوغها مبلغ التواتر ، وذلك يوجب وقوع التعارض والتدافع في الأخبار المتواترة .

واعلم أن المتكلمين . أجابوا عن ادعاء اليهود : حصول التواتر في أن موسى عليه السلام قال : « إن شريعتي لا تصير منسوخة » بأن قالوا : إن « بخت نصر » قتلهم بالكلية ، ولم يبق منهم إلا عدد قليل ، يمكن إطباقهم على الكذب . وإذا كان الأمر كذلك ، فقد خرجت روايتهم عن حد التواتر[4] .

---

(١) ما أساء إلى الإسلام إلا المتصوفة . ويجب على العلماء تأليف الكتب الكثيرة في نقد التصوف . وذمه ، والتبرؤ ممن يدين بالتصوف من المسلمين . ويجب عليهم هدم القباب والأضرحة وتطهير مساجد الله من البدع والخرافات . وإقناع العوالم من المسلمين بأن الأولياء أحياء أو أمواتاً لا يملكون لأنفسهم ولا لغيرهم نفعاً ولا ضراً .

(٢) لو لم يكن للمعتزلة من فضل إلا ذم المتصوفة ، لكان هذا الفضل كاف في الحكم عليهم بأنهم من المصطفين الأخيار .

(٣) من (ل) ، (ط) .

(٤) الإجابة الصحيحة على أن موسى لم يقل : شريعتي لا تصير منسوخة : أن في التوراة نبوءات أخبر بها موسى عن مجيء نبي من بعده ناسخ لشريعته . ومنها في الأصحاح الثامن عشر من سفر التثنية : « يقيم لك الرب إلهك نبياً من وسطك من إخوتك مثلي له تسمعون ... الخ نقوله : « له تسمعون » يدل على أن بني إسرائيل مكلفون بسماع كلام النبي المنتظر ، حتى ولو أمرهم بترك شريعة موسى . ويدعي النصارى : أن المشار إليه بهذه النبوءة هو عيسى عليه السلام . والنص لا يشير إليه لأنه من بني إسرائيل وقوله : « من إخوتك » تعني جنساً غير بني إسرائيل . ويقول المسلمون : إنه محمد ﷺ لأن التوراة نصت على بركة لآل إسماعيل [تكوين ١٧ : ٢٠] . والبركة تعني : الملك والنبوة وإسماعيل أخ لإسحاق عليهما السلام .

وأجابوا عن نقل اليهود والنصارى عن قتل عيسى عليه السلام وصلبه : بأن الله تعالى ألقى صورة عيسى عليه السلام على إنسان آخر فلهذا السبب حصلت هذه الشبهة .

وأجابوا عن ادعاء المجوس والمانوية ظهور المعجزات على « زردشت » و « ماني »] بأن قالوا : النبوة متفرعة على معرفة الإله ، و« زردشت » و « ماني[1] »] أثبتا للعالم إلهين . وهذا من أعظم أنواع الكفر . والكافر يمتنع ظهور المعجزات على يده .

ثم أجاب القائل عن هذه الأجوبة : فقال : أما قولكم : إنه قل عدد اليهود في زمان « بخت نصر » فنقول : لما جاز هذا ، فلم لا يجوز مثله في جميع أنواع التواتر ؟ فإن قالوا : لو وقع ذلك لاشتهر ، لأن الوقائع العظيمة يجب اشتهارها ، بدليل : أنه لما حصلت هذه الواقعة في دين اليهود ، اشتهرت فيما بين الخلق . قلنا : لا نزاع في أن هذه الوقائع العظيمة قد تشتهر . فأما دعوى أنه يجب اشتهارها فهذا غير واجب . والدليل عليه من وجوه :

الأول : إن معجزات محمد عليه السلام . مثل : انفجار الماء من بين أصابعه ، وإشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ، وانقلاع الشجرة من أصلها ، وانشقاق القمر ، وكلام الذئب : وقائع عظيمة [متعالية جداً ، ولم يحدث[2]] هناك مانع يمنع من نقلها ، مع أنه لم يرو هذه الوقائع إلا الواحد والاثنان . فثبت : أن قولكم : إن الوقائع العظيمة يجب نقلها : ضعيف .

الثاني : إن شعائر الصلوات كانت ظاهرة بادية مدة ثلاثة وعشرين سنة ، ثم إنها ما نقلت كما ينبغي ، فإنهم اختلفوا في كون الإقامة مثناه أو فرادى ، واختلفوا في قراءة « بسم الله الرحمن الرحيم » واختلفوا في سائر الشرائط .

---

(1) من (ط) .
(2) من (ل) ، (ط) .

الثالث : إن وقائع ملوك العجم على عظمتهم ، بقيت مندرسة غير مذكورة ، والوقائع التي وقعت في زمان عاد وثمود اندرست ، وبعض وقائع نوح عليه السلام وغيره قد بقي . فيثبت : أن الوقائع العظيمة قد تصير مندرسة ، وقد تصير باقية ، وأنه لا يجوز الجزم بأحد الحكمين [قطعاً[1]] .

وأما قوله : إن الله تعالى ألقى شبه عيسى عليه السلام على شخص آخر ، فنقول : فهذا من أعظم القوادح في التواتر . لأنكم لما جوزتم هذا المعنى . فلعل الشخص الذي يُعتقد فيه أن محمد ما كان محمداً ، بل كان شخصاً آخر ، ألقى الله تعالى عليه صورته ومشابهته ، وكذلك القول في جميع أحوال الخلق . وذلك يوجب السفسطة .

وأما قوله : « زردشت »[2] كان قائلاً بإثبات الإلهين فيمتنع ظهور المعجزات عليه . فنقول : هذا الكلام يقوي ما ذكرناه من السؤال ، وذلك لأن « إيران شهر » الذي هو واسطة ممالك العالم ، وأشرف بقاع الدنيا . كلهم كانوا على دين « زردشت » قريباً من ألف ومائتي سنة . وكلهم كانوا ينقلون عنه المعجزات الظاهرة القاهرة . ثم إنكم أقمتم دليلاً قطعياً على أنهم كانوا كاذبين في تلك الروايات . فإنكم قلتم : إنه كان كافراً . والكافر يمتنع ظهور المعجزات على يده ، فصار هذا برهاناً جلياً في أن تلك الأخبار المتواترة كانت كاذبة باطلة . ونحن ما سعينا إلا لبيان أن خبر التواتر [قد يكون باطلاً فاسداً . وعلى هذا التقدير ، فالاعتماد على مجرد خبر التواتر[3]] لا يفيد العلم واليقين .

فهذا تقرير هذه الشبهة من هذا الوجه .

وههنا وجوه كثيرة ، سوى ما ذكرناه في ضعف التواتر[4] ذكرناها في كتاب

---

(١) من (ط) .
(٢) أردشير (ت) .
(٣) من (ل) ، (طا) .
(٤) أنظر ما كتبه ابن حزم في ضعف التواتر في كتاب الفصل .

« المحصول »[1] وفي كتاب « الأربعين في أصول الدين [2] » فمن أراد [الوقـوف عليها[3]] فليرجع إلى هذه الكتب [والله أعلم بالصواب[4]] .

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، كتاب في علم الكلام . تحقيق الدكتور حسين أتاي .
والمحصول كتاب في علم أصول الفقه .
(٢) سنطبع هذا الكتاب قريباً إذا شاء الله .
(٣) سقط (ت) .
(٤) من (ل ، طا).

الفصل الثاني عشر

في

تقرير شبهة من يقول: ان الله تعالى لو أرسل رسولاً الى الخلق لوجب أن يكون ذلك الرسول من الملائكة

وهذه الشبهة قد ذكرها الله تعالى في القرآن مراراً وأطواراً . قالوا : الدليل عليه : أن كون الرسول من جملة الملائكة ، أفضى إلى الغرض [والأفضى إلى الغرض(1)] هو الذي يفعله الفاعل الحكيم . فيفتقر ههنا إلى تقرير هذين المقامين :

المقام الأول : وهو بيان أن كون الرسول من جملة الملائكة أفضى إلى الغرض فيدل عليه وجوه :

الأول : إنه لما كان الملك في غاية القوة والقدرة والشدة . فالناس يخافونه ، ويهابونه ، فكان انقيادهم لطاعته أكمل ، فكان أفضى إلى المقصود(2) .

والثاني : إنه إذا كان مَلَكاً ، وكان لا يأكل ولا يشرب ولا يتزوج ولا يرغب في تحصيل المال والجاه . كان وثوق الناس بصدقه أقوى ، وبعدهم عن الكذب والريبة أكمل ، فكان هذا الطريق أفضى إلى الغرض .

والثالث : إن منصب رسالة الله تعالى أعظم المناصب وأعزها وأشرفها ،

---

(1) من (ط ، ل) .
(2) المطلوب (ط) .

والحكيم إذا فوض أعظم المناصب وأجلها إلى بعض عبيده ، فإنه لا يليق به إلقاء ذلك العبد في الذل والهوان . وترى أن الرسول البشري واقعاً في الذل والهوان ، بسبب الجوع والفقر [والخوف من الأعداء[1]] والفرار من قرية إلى قرية أخرى ، وطلب الأموال القليلة من أصحابه .

فيثبت بهذه الوجوه : إن إرسال الرسول من الملائكة أفضى إلى المقصود [من إرساله من البشر[2]] .

[فإن قالوا : إرسال الرسول من الملائكة ، يوجب أنواعاً من المفاسد .

أولها : أن الأمة إما أن يشاهدوا ذلك الملَك على صورته الأصلية ، أو على صورة أخرى مستعارة ، والأول يوجب الخوف الشديد ، وزوال العقل . ألا ترى أن رسول الله ﷺ لما رأى جبريل عليه السلام على خلقته الأصلية[3] غشي عليه . والثاني باطل . لأنه إذا رأى الملَك على صورة الإنسان ، فحينئذ لا يبقى بينه وبين الإنسان فرق .

وثانيها : إن الملائكة فيهم شدة عظيمة[4] وقهر شديد ، فهم لا يسامحون البشر في زلاتهم ومعاصيهم ، بخلاف الرسول البشري .

وثالثها : إن الجنس إلى الجنس أميل . فإلف الناس برسول يأتيهم من جنسهم ، أكمل من إلفهم بالملَك .

قلنا : أما السؤال الأول فمدفوع . فإنا نقول : خلق الخوف ، والفزع في قلوب العباد من الله تعالى ، فكان يجب أن يجعل قلوب البشر ، بحيث إذا شاهدوا الملَك ، لم يفزعوا منه ، فيصير هذا المعنى معجزة على صدق ذلك الملَك .

---

(١) سقط (ت) .
(٢) من (ل) ، (طا) .
(٣) الأولى (ت) .
(٤) قوة شديدة (ت) .

ثم نقول : لم لا يجوز أن يقال : إن الناس يشاهدون ذلك الملك في صورة البشر[1] ؟ ويكون الفرق بينه وبين سائر البشر : أن لا يحتاج إلى الأكل والشرب والملبوس والمنكوح ، وهذا القدر من التفاوت لا يوجب الخوف الشديد ، ويحصل الامتياز بينه وبين سائر الناس . وأما قوله ثانيا الملائكة لهم قهر شديد فهم لا يسامحون البشر . قلنا : الملائكة لا يعصون الله فيما يأمرهم ، فإذا أمرهم بالرفق لم يفعلوا شيئاً من التشديد .

وأما قوله ثالثاً : الجنس إلى الجنس أميل . فنقول : حصول الميل في القلب ، ليس إلا من الله تعالى ، كما قال تعالى : « ولكن الله ألف بينهم [2] » فيثبت بما ذكرنا : أن إرسال الرسول من زمرة الملائكة ، أفضى إلى المقصود . ونقول : لو كانت الرسالة جائزة ، لوجب أن يكون ذلك الرسول من الملائكة [لأن الحكيم[3]] إذا أراد تحصيل مطلوب ، وكان له إليه طريقان ، وكان أحد الطريقين أفضى إلى حصول ذلك المطلوب من الطريق الثاني ، فإنه يجب عليه بمقتضى حكمته ، أن يرجح الطريق الأفضل الأكمل .

الوجه الثاني في تقرير هذه الشبهة : إن كمال الإنسان في أن يعرف الحق لذاته ، والخير لأجل العمل به . ونرى البشر ناقصين في هذين الوصفين ، فاحتاجوا إلى شخص يكون كاملاً فيهما ، حتى يصير ذلك الكامل مكملاً للناقصين ، وذلك المكمل يجب أن يكون مبرأ عن النقصان في هذين الوصفين ، وإلاّ لافتقر إلى مكمل آخر ، ولزم التسلسل ، وكل من كان بشراً فإنه لا ينفك عن الشهوة والغضب ، وبسبب حصول هذين الوصفين[4] يكون النقصان حاصلاً فيهم . أما الملائكة فهم مقدسون عن الشهوة والغضب ، والخيال والوهم ، مستغرقون في المعارف الإلهية، مواظبون على الطاعات والعبادات . فكانت بعثتهم لأجل تكميل الناقصين أولى .

---

(١) الملائكة (ت) .
(٢) الأنفال ٦٣ .
(٣) سقط (ت) .
(٤) هذين الوصفين (ت) .

الوجه الثالث : إن الأنبياء ـ عليهم السلام ـ مقرون بأنهم إنما يستفيدون [ما لهم[1]] من الكمالات من الملائكة . قال تعالى : « نزل به الروح الأمين . على قلبك[2] » وقال [في صفة القرآن[3]] « إنه لقول رسول كريم[4] » وقال : « علمه شديد القوى[5] » وقال : « وأيدناه بروح القدس[6] » وقال : « يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين[7] » وقال : « فتمثل لها بشرا سويا[8] » فلما ثبت باتفاق الأنبياء ـ عليهم السلام ـ أنهم إنما يستفيدون ما لهم من الكمالات ، من الملائكة السماوية ، والأرواح الفلكية كان إرسال الملك إلى الخلق : أولى وأكمل . فهذا تقرير كلام هذه الطائفة [والله أعلم[9]].

---

(١) من (ط) .
(٢) الشعراء ١٩٣ ـ ١٩٤ .
(٣) من (ط) ، (ل) .
(٤) التكوير ١٩ .
(٥) النجم ٥ .
(٦) البقرة ٨٧ .
(٧) آل عمران ١٢٥ .
(٨) مريم ١٧ .
(٩) من (ل) ، (ط) .

الفصل الثالث عشر
في
البحث عن الطريق الذي يعرف
الرسول كونه رسولاً من عند الله عز وجل

قال الطاعنون في المعجزات : هب أن الأمة يعرفون بواسطة المعجزات كون الرسول إنساناً أميناً صادقاً في دعواه . أما الرسول فكيف يعرف كونه رسولاً ؟ وذلك لأن ثبوت رسالته ، إما أن يكون لأجل أن الله تعالى يرفع الواسطة من البين . ويقول : أيها العبد أنت رسولي إلى الخلق ، وإما أن يكون لأجل أن الله تعالى يرسل إليه مَلَكاً ، ويقول له ذلك المَلَك : أنت رسول الله تعالى إلى الخلق .

أما القسم الأول : فبعيد . وأكثر الأنبياء مطبقون على أنهم إنما جاءتهم الرسالة من عند الله بواسطة الملك . فيبقى القسم الثاني ، فنقول : كما أن الأمة مفتقرون في التمييز بين المدعي المحق ، وبين المدعي المبطل إلى الحجة ، فكذلك الرسول لا يمكنه التمييز بين الملك المعصوم ، وبين الشيطان المرجوم ، إلا بالمعجز . لكن لا سبيل إلى هذا المعجز . وذلك لأن الرسول البشري لا يعرف ما يوافق العادة ، في عالم الملائكة ، وما يخالف العادة هناك . فكل معجز يأتي به الملك في تقرير أنه محق ، فإن الرسول البشري يجوز أن يكون ذلك أمراً موافقاً للعادة في عالم الملائكة . وبهذا التقدير فإن ذلك الملك لا يقدر على تقرير الحجة على كونه ملكاً معصوماً . فإن قالوا : إنه إذا أتى الملك بفعل خاص ، ثبت بالدليل أنه لا يقدر على إحداثه أحد إلا الله سبحانه وتعالى ـ فحينئذ يعرف

النبي كونه ملكاً معصوماً لا شيطاناً مرجوماً . فنقول : هذا أيضاً [لا يفيد . وذلك لأن ذلك الفعل ، وإن كان فعلاً[1]] لا يقدر أحد على إيجاده إلا الله تعالى ، إلا أنه لا يمتنع في العقل أنه ـ تعالى ـ أجرى العادة في عالم الملائكة بأن كل من دعا الله ، وتضرع إليه في طلب ذلك الفعل ، فإنه تعالى بفعله إجابة لدعاء ذلك الداعي ، وإذا كان هذا المعنى محتملاً ، لم يكن ظهوره على يد هذا الملك : دليلاً على كونه صادق اللهجة في ادعاء الرسالة [فيثبت أن الملك لا يمكنه تعريف الرسول البشري كونه صادق القول في ادعاء[2]] كونه رسولاً من عند الله إلى ذلك الإنسان . بقي أن يقال : إنه تعالى يخلق في ذلك الإنسان علماً بديهياً ضرورياً ، بأن ذلك الذي وصل إليه ملك صادق ، لا شيطان كاذب ، فإنه إن لم يحصل هذا المعنى ، امتنع كون الرسول البشري ، عالماً بأن ذلك الواصل ، ملك من عند الله تعالى وإذا وقع الشك في الأصل ، فوقوعه في الفرع أولى [والله أعلم بالصواب[3]] .

(١) سقط (س) .
(٢) سقط (ت) .
(٣) من (ل) ، (طا) .

الفصل الرابع عشر

في

الشبهات المبنية على أنه ظهر على الأنبياء أعمال تقدح في صحة نبوتهم

فالشبهة الأولى : قالوا : ثبت بالدلائل العقلية : أن كمال حال الإنسان في الدنيا والآخرة في أن يعرف الحق لذاته ، والخير لأجل العمل به [وأشرف المعارف معرفة الله تعالى[1]] وأشرف الأعمال : الإعراض عن الدنيا ، والإقبال على الآخرة . فيثبت : أن سعادة الخلق مربوطة بتحصيل هذين الأمرين ، وكل ما سوى هذين المطلوبين فهو عبث عديم الفائدة . وإذا ظهرت هذه المقدمة . فنقول : إنا نرى الأنبياء والرسل ينسخ بعضهم ، شرائع بعض المتقدمين ، وهذا النسخ والتبديل[1] إما أن يكون قد وقع في هذا الذي بينا أنه هو المقصود الأصلي ، والغرض الأشرف . أو في أمور زائدة عليها ، مغايرة لها . والقسم الأول : باطل قطعاً . لأنا لما بينا : أن كمال السعادة والخير ، موقوف على تحصيل هذين المطلوبين ، فكل من جاء بتقريره وتأكيده كان محقاً ، وكل من

---

(١) إن النسخ - وهو لايكون إلا في الأوامر والنواهي - ما حدث إلا مع ثلاثة من الرسل . أولهم نوح عليه السلام . والناس ظلوا على شريعته إلى زمان موسى عليه السلام . وكل نبي من بعد نوح إلى موسى كان على شريعة نوح . وظل الناس على شريعة موسى إلى زمان محمد عليه السلام . وكل نبي من بعد موسى إلى محمد كان على شريعة موسى . والناس يعلمون أنه إلى زمان موسى كان الجنس البشري يصارع قوى الطبيعة ، ويكتشف أسرارها للبقاء والاستقرار ، ولما صار البقاء حاصلاً ، أرسل إليه الله موسى نورا وهدى للناس لينظم لهم معايشهم - عن أمره تعالى - وفي زمان محمد أراد الله تعالى أن يخفف التشريعات على الناس : فكان القرآن « تخفيف من ربكم ورحمة » فالرسل الثلاثة هم : نوح وموسى ومحمد عليهم السلام .

جاء برفعه وإزالته وإبطاله ونسخه كان مبطلاً ، فلو كان النسخ والتغيير والتبديل واقعاً في هذا القسم ، كان الآتي بالنسخ مبطلاً كاذباً ، وحينئذ يلزم تكذيب الأنبياء وذلك لا يجوز . وأما القسم الثاني . وهو أن يقال : التفاوت في الشرائع ما وقع في هذه القواعد الشريفة ، والمهمات الأصلية . وإنما وقع في الفروع والزوائد . فنقول : الاختلاف في مثل هذه الزوائد والتوابع إما أن لا يفيد [منفعة أصلاً ، أو إن أفاد منفعة فإن تلك المنفعة(١)] تكون قليلة جداً . ومثل هذا الاختلاف لا يليق به حمل الناس على أحد [القولين ، ومنعهم من القول الثاني ، بالقتل والنهب والإيلام والإيذاء(٢)] ورأينا أن الأنبياء يفعلون ذلك . فكان هذا قادحاً في طريقتهم .

ومثاله : إن المقصود الأصلي من الصلاة : أن يكون القلب مشتغلاً بنية العبودية ، واللسان بالذكر والثناء ، والأعضاء مزينة بأنواع الخدمة . وهذا المقصود حاصل بالصلاة التي يؤتى بها على مذهب [اليهود ، وبالصلاة التي يؤتى بها على مذهب النصارى ، وبالصلاة التي يؤتى بها على مذهب(٣)] المسلمين . فثبت : أن ما هو المقصود [الأصلي حاصل على كل التقديرات(٤)] ثم إنا نرى الأنبياء يبالغون في حمل [الناس على طريقتهم وفي منع الناس عن طريقة من تقدمهم(٥)] ويزعمون : أن العمل بالطريقة المتقدمة : كفر . يوجب حل الدم ، ويوجب العذاب الدائم ويوجب نهب الأموال وسبي الأولاد . وأيضاً : المقصود من الصوم : قهر النفس . وذلك لا يتفاوت بأن يقع ذلك الصوم في شهر رمضان ، أو في شهر آخر . فالمبالغة في تعيين هذا الشهر ، والمنع من سائر الشهور يكون عديم الفائدة . وكذلك المقصود من القبلة : أن يكون الإنسان عند اشتغاله بخدمة الله تعالى ، مستقراً ثابتاً . حتى يتفرغ قلبه للاشتغال بخدمة الله تعالى . وهذا المقصود لا يتفاوت بأن تكون القبلة هي

(١) سقط من (ت) .
(٢) من (ل) (طا) .
(٣) من (ل)، (طا) .
(٤) سقط (ت) . وفي (ط) : كلا التقديرين .
(٥) سقط (ت) .

الكعبة أو غيرها . وكذلك المقصود من اجتماع الخلق الكثير في الموضع الواحد ، لأجل أداء الطاعات والعبادات أن تصير كثرة الأرواح المتوجهة إلى استنزال رحمة الله تعالى ، سبباً لقوة ذلك التأثير ولتكميله ، وهذا لا يتفاوت بأن تكون تلك الجمعية حاصلة في يوم الجمعة ، أو في يوم السبت ، أو في يوم الأحد .

إذا عرفت هذا ، فنقول : ظهر بهذا البحث : أن الأشياء التي اختلفت الشرائع فيها : أمور لا فائدة البتة ، بحسب المطالب الأصلية . فلم يبق إلا أن يقال : الغرض من التشديد في إظهارها : أن يصير ذكر ذلك المتقدم مندرساً ، وأن يصير ذكر هذا الثاني باقياً ، فيما بين الناس . ولا فائدة في ذلك إلا طلب الرئاسة في الدنيا [والتفوق على الخلق . فلما شرعوا القتل والنهب والإيذاء والإيلام ، لتقرير هذه المعاني ، علمنا : أنه ليس بصواب . وظهر أن المقصود منه ليس[1]] إلا طلب الرئاسة في الدنيا ، فيكون باطلاً .

الشبهة الثانية للقوم : قالوا : إن حكم العقل في التحسين والتقبيح . إما أن يكون معتبراً ، وإما أن لا يكون ، وعلى التقديرين ، فالقول بالنبوة : مشكل . أما القسم الأول : وهو أن يكون التقدير : أن يكون حكم العقل في التحسين والتقبيح مقبولاً . فنقول : إنه متى كان الأمر كذلك ، كانت بدائه العقول قاضية بأن الإنسان إذا كان قلبه خالياً عن [الالتفات إلى الدنيا وشهواتها ، وكان خالياً عن[2]] الاشتغال بغير الله تعالى ، وكان غريقاً في نور معرفة الله تعالى ، وفي ذكره ، فهذا الإنسان إذا مات ، وجب أن يكون من السعداء الأبرار ، لكنا نرى أن الأنبياء يقولون : إن من كان حاله على ما ذكرناه ، ثم إنه غفل عن الإقرار بالنبوة والرسالة ، أو كان متوقفاً فيه ، كان كافراً من أهل العذاب الدائم ، والعقاب المخلد ، ولما ثبت أن حكم العقل في الإنسان المذكور أن يكون من السعداء الأبرار ، وثبت أن حكم الشرع فيه أن يكون من الأشقياء الكفار ، ثبت : أن حكم الشرع مخالف لحكم العقل ، ولما

---

(١) من (ل) ، (طا) .

(٢) من (ل) ، (طا) .

كان التقدير في هذا القسم أن يكون حكم العقل في التحسين والتقبيح معتبراً ، وجب أن يكون ضده مردوداً [باطلاً .

وأما القسم(1) الثاني . وهو أن يكون التقدير : هو أن يكون حكم العقل في التحسين والتقبيح مردوداً[(2) باطلاً . فنقول : يبطل القول بالنبوة والرسالة ، لأن على هذا التقدير لا يصح من الله تعالى إظهار المعجز على يد الكاذب ولا يقبح منه أيضاً أن يكذب في وعده ووعيده . وعلى هذا التقدير ، فإنه يبطل القوة بالنبوة والرسالة .

والشبهة الثالثة : قالوا إنا وجدنا هذه الشرائع مشتملة على أمور باطلة ، فكان القول بها باطلاً . بيان الأول من وجوه :

الأول : إن القول بالتشبيه غالب على الشرائع ، وذلك يوجب الجهل بالله تعالى ، والجاهل بالله ـ تعالى ـ لا يمكن أن يكون رسولاً حقاً من عند الله ـ تعالى ـ وإنما قلنا : إن القول بالتشبيه غالب على الشرائع ، وهو لأنا نبين حصول هذا المعنى في هذه الأديان الأربعة الظاهرة .

أما دين الإسلام : فالقول بالتشبيه ظاهر في القرآن . وأما الأحاديث فإنها مملوءة من ذلك . ولذلك فإن أكثر من شرع في رواية الأخبار : جزم بالتشبيه ، وليس لقائل أن يقول : إنه إنما ذكر هذه الألفاظ على سبيل الاستعارة والمجاز . لأنا نقول : هذا باطل من وجهين :

الأول : إن للتعبير عن المعاني الصحيحة ، بالعبارات المشتملة على المجازات والاستعارات ؛ حداً معيناً ، وضابطاً معلوماً . فأما هذه الآيات الكثيرة، والأخبار الكثيرة ، فهي ألفاظ صريحة في الدلالة على المعاني الموجبة للتشبيه ، حتى أنا لو أردنا أن نعبر عن تلك المعاني بألفاظ أقوى منها] وآكد

---

(1) من أول : وأما القسم الثاني وهو أن يكون . . . الخ في موضعه في (ط) وفي (ل) . وهو في فصل « صفة الدعوة إلى الله تعالى » في (ت) والنسخ المشابهة لها .

(2) سقط (ل) ، (طا) .

دلالة على التشبيه منها[1]] لم نجد البتة . وذلك يدل على أنه ما أريد بذكر تلك الألفاظ إلا تقوية القول بالتجسيم .

والثاني : هب أن الأمر كما ذكرتم ، ولكنهم لو كانوا معتقدين للتنزيه والتوحيد ، لكان من الواجب عليهم ، أن يذكروا الألفاظ الدالة على التنزيه ، صريحة فيه ، حتى يصير التصريح بهذا الحق ، سبباً لتأويل تلك الألفاظ الموهمة للباطل . لكنا لم نجد البتة في الكتاب ، ولا في الأخبار مثل هذه البيانات . فظهر أن القوم كانوا مصرين على القول بالتجسيم .

وأما دين اليهود : فالتشبيه المذكور [في التوراة ، بالنسبة إلى المذكور[2]] في القرآن ، كالبحر بالنسبة إلى القطرة ، وكالجبل بالنسبة إلى المدرة .

وأما دين النصارى : فمدار الأمر فيه على الحلول والاتحاد . والآب ، والابن ، والروح القدس . وهذا أرك أقوال مذاهب القائلين بالتجسيم والتشبيه .

وأما المجوس : فقولهم بوجود الإلهين، وقولهم بوقوع المحاربة بينهما ، واستعانة الإله الخيّر ، بجند الملائكة ، واستعانة الإله الشرير بجند من الشياطين : مما ينفر العقل عنه ، وتنبو الطبائع عن سماع مثله .

فثبت بهذا : أن القول بالتشبيه غالب على هذه الشرائع .

الوجه الثاني : في بيان هذا المعنى : إن القرآن مملوء من الجبر ، ومن القدر والآيات الواردة فيه أكثر من عدد الرمل والحصى . ولا شك أنها متناقضة ، وأن التوفيق بينها لا يحصل إلا بتعسف شديد ، وهذا يدل على أن صاحب هذا الكتاب كان مضطرب الرأي في الجبر والقدر ، غير جازم بأحد الطرفين .

الوجه الثالث : إنه ما ظهر من الأنبياء سعي تام في البحث عن ذات الله

---

(١) سقط (ل)، (طا).

(٢) سقط (ت) .

تعالى وصفاته ، وكيفية ما يجب ويجوز ويستحيل عليه ، وكيفية أفعاله . ولم يتكلموا في إثبات النفس وحدوثها وبقائها ، بل تركوا هذه الأصول بالكلية ، وأكثروا المبالغة في تقرير موضوعاتهم الجديدة ، وفي نسخ موضوعات المتقدمين .

إذا ثبت هذا ، فنقول : إطباقهم على التساهل في الأمور العالية العظيمة ، وعلى التشديد في الأمور الهينة[1] يدل على أن المطلوب من هذه الشرائع : تقرير مطالب الدنيا .

الوجه الرابع : إن الشرائع مشتملة على التكليف بالقتل ، وأخذ المال . وهذا على خلاف العقل . لأنا نقول : خالق هذا الكافر ، كان في أول الأمر قادراً على أن لا يخلقه ، وبعد أن خلقه فهو قادر على أن يميته . فإن كان الصلاح في [إفنائه وإعدامه . فلم خلقه ؟ وإن كان الصلاح في[2]] إبقائه وإحيائه . فلم أمر بقتله ؟ فإن قالوا : لم لا يجوز أن يحصل للقاتل بسببه [ذلك المقتول[3] نوع مصلحة ؟ فنقول : لكنه حصل للمقتول أعظم أنواع الضرر ، وهو القتل في الدنيا ، والوصول إلى أشد العذاب في الدنيا والآخرة ، لأجل أن يصل العبد الثاني إلى نوع من أنواع الخير والراحة . فإنه ليس السعي في تعذيب أحدهما لأجل إيصال النفع إلى الثاني . أولى من العكس .

الوجه الخامس : وهو أن المعتبر إما معرفة الله تعالى بذاته وصفاته ومعرفة اليوم الآخر . وإما تحصيل مصالح المعاش . وكلا الأمرين غير موقوف على متابعة الرسول المعين ، لأن الذين تركوا هذه المتابعة ، فقد فازوا بهذين النوعين من المصالح . فثبت : أنه لا يتوقف شيء من المصالح على متابعتهم .

فهذا منتهى القول في حكاية[4] شبهات الطاعنين في النبوات .

---

(١) الأمور الإلهية السهلة (ت، ط).
(٢) من (ل) ، (ط).
(٣) من (ل) ، (ط).
(٤) حكاية شبهة القائلين الطاعنين (ت).

الفصل الخامس عشر
في
الإشارة الى أجوبة هذه الشبهات

أعلم[1] : أنا وإن بالغنا في حكاية هذه الشبهات . إلا أن العاقل إذا أحكم معرفة أصول ثلاثة ، ووقف على قوتها ، زالت عنه هذه الشبهات بأسرها ، وذلك من كمال نعم الله تعالى على العباد ، حيث هداهم إلى هذه الأصول الثلاثة ، ليتوسلوا بها إلى دفع[2] هذه الشبهات .

فالأصل الأول : أن نقول : لاشك أن القول بإثبات النبوات ، فرع على القول بإثبات الفاعل المختار . فمن نازع في ذلك الأصل ، فإنه لا يجوز له الخوض في إثبات النبوات البتة . بل يجب عليه الشروع في تلك المسألة . وأما من سلم أن إله العالم فاعل مختار ، فنقول : إنا ندعي أنه لا مؤثر البتة لإخراج شيء من العدم إلى الوجود ، إلا ذلك الواحد . وإذا ثبت هذا ، فقد بطل القول بوجود مؤثر آخر سواه ، سواء قيل : إنه كوكب ، أو فلك ، أو عقل ، أو نفس ، أو روح علوي ، أو روح سفلي . والذي يدل على صحة هذا الأصل وجوه :

الأول : أنه لما ثبت أنه تعالى قادر على بعض المقدورات ، وجب أن يكون ذلك الشيء ، إنما صار بحيث يصح أن يكون مقدوراً له لإمكانه . لأنا

---

(١) في (ت) : الفصل الخامس في معرفة أجوبة هذه الشبهات .

(٢) دفع هذا العالم من الشبهات (ل) ، (طا) .

لو رفعنا الإمكان ، لبقي : إما الوجوب وأما الامتناع . وهما يحيلان المقدورية . وما يوجب امتناع كونه مقدوراً [يمتنع أن يقتضي صحة كونه مقدوراً[1]] فثبت : أن المعنى الذي لأجله صار بعض الأشياء ، بحيث يصح أن يكون مقدوراً لله تعالى هو [الإمكان . وبديهة العقل حاكمة بأن المفهوم من الإمكان مفهوم واحد[2]] في جميع الممكنات ، فوجب القطع بأن [ما لأجله صار بعض الممكنات بحيث يصح أن يكون مقدوراً لله تعالى ، فهو قائم[3] في] جميع الممكنات . وإذا حصل الاشتراك في المقتضى ، وجب حصول الاشتراك في الأثر ، فوجب القطع بأن [جميع الممكنات بحيث يصح أن تكون مقدورة لله تعالى . وإذا ثبت هذا وجب أن يكون الله[4]] قادراً عليها بأسرها ، لأن كونه تعالى قادراً ، صفة من صفات ذاته . وتلك الصفة : نسبة مخصوصة ، بين ذاته المخصوصة ، وبين المقدورات ، وهو كونه بحيث يصح منه إيجادها . وهذه الصحة[5] ليست ذاتاً قائمة بنفسها ، بل هي من باب النسب والإضافات ، فتكون ممكنة لذاتها ، فلابد لها من مؤثر ، وذلك المؤثر هو ذات الله تعالى ، سواء قلنا : إن تأثير تلك الذات في هذه الصحة ابتداء ، أو بواسطة وعلى التقديرين فنسبة اقتضاء ذاته إلى حصول القدرة على بعض الممكنات ، كنسبة ذلك الاقتضاء إلى البواقي . لأنا بينا أن كل الممكنات متساوية [في صحة المقدورية . وإذا كانت النسبة متساوية ، فلو اقتضت تلك الذات المخصوصة ، حصول الاقتدار على بعضها دون البعض . مع أنا بينا أن النسبة متساوية[6]] فحينئذ يلزم رجحان أحد طرفي الجائز على الآخر لا لمرجح ، وهو محال . ولما بطل هذا القسم ، بقي قسمان : أحدهما : أن لا يقدر على شيء أصلاً ، إلا أن هذا باطل . لأنا بينا : أن القول بالنبوات ، فرع على إثبات كونه تعالى قادراً . والثاني : أن يكون قادراً على الكل . وذلك هو الحق . لأنه لما بطل ما

(١) سقط (ل)، (ط).
(٢) سقط (ت).
(٣) سقط (ت).
(٤) سقط (ت).
(٥) الصفة (ط).
(٦) من (ل)، (ط)

عـداه من الأقسام ، وجب أن يكـون هذا القسم هـو الحق . فثبت : أنه تعـالى قادر على جميع الممكنات .

فنقول : إنه [1] لم يحصل في الوجـود . موجـود مؤثر ، ولا مـوجد إلا الله تعالى . والدليل عليه : وهو أنا لو فرضنـا شيئاً آخـر سواه . يكـون له صـلاحية التـأثير والإيجـاد ، فعلى هـذا التقديـر ، قـد اجتمـع عـلى ذلـك الأثـر مؤثـران مستقلان. باقتضاء الوجود والأثر . فإما أن يقع ذلك الأثر بهما معاً ، أو لا بواحد منهما ، أو بأحدهما دون الثاني . والأقسام الثلاثة باطلة .

أما القسم الأول وهو وقوعه بهما : فنقول : هذا محال . وذلـك لأن الأثر المعين مع المؤثر التام المستقل ، يكون واجب الوجود لـذاته ، ومـا يكون واجب الوجود لذاته ، يمتنع أن يكون واجب الـوجود لغيـره ، فعلى هـذا ، ذلك الأثـر لكونه مع هذا المؤثر [يمتنع استناده إلى ذلك المؤثر ، ولكونـه مع ذلـك المؤثر . يمتنع استناده إلى هـذا المؤثر[2]] فـإذا كان حـاصلاً معهـما معاً يلزم [أن يكـون إستنـاده إلى كل واحـد منهما بعينـه ، استغناء عن كـل واحد منهما فيلزم[3]] أن يكون[4] ذلك الأثر ، مستنداً إليهما معاً وغنيا عنهما معـاً . وهو محـال . فثبت : أن هذا القسـم باطل .

وأما القسم الثاني وهو امتناع وقوعه بواحد منهما : [فنقول : هذا باطـل من وجهين :

الأول : إنه لما امتنع وقوعـه بواحـد منهما[5]] لـزم أن يقال : إنـه لا يقع البتة ، أو إن وقع فقـد وقع بغـير مؤثر . وذلـك محال . لأنـه يلزم أن لا يدخـل شيء من الممكنات في الوجود ، أو إن دخل في الوجود ، إلا أنه يحدث من غـير مؤثر أصلاً وكلاهما باطلان .

---

(١) وجب أن لا يحصل (ل)، (طا).
(٢) سقط (ت).
(٣) من (ل)، (طا).
(٤) أن لا يكون (ت).
(٥) من (ل)، (طا)

والثاني : أن من المعلوم أن كل واحد من هذين السببين المستقلين ، لو انفرد ، لكان مستقلاً بالتكوين والتأثير ، إلا أن حضور الآخر منعه من التأثير . فنقول : المانع لهذا المؤثر ، ليس هو ذات المؤثر الثاني ، ولا شيء من صفاته ، بل كون هذا الأثر صادراً من هذا يمنع صدوره من ذاك ، ولذاك بالضد . ومعلوم : أن المعلول لا يحصل إلا عند حصول العلة . فإذا كان المانع من صدور [ذلك الأثر عن هذا ، ليس إلا صدوره عن ذاك ، والمانع من صدوره[1]] من ذاك ليس إلا صدوره عن هذا ، وثبت أن المعلول لا يوجد إلا عند وجود العلة ، فلو امتنع الطرفان ، لزم القول بحصول الطرفين ، حتى يكون كل واحد منهما مانعاً من الثاني ، فيلزم من امتناع استناده إليهما معاً ، حصول استناده إليهما معاً [وكنا قد ذكرنا في القسم الأول : أنه يلزم من حصول استناده إليهما معاً ، امتناع استناده إليهما معاً[2]] وكل ذلك محال .

وأما القسم الثلث وهو أن يقع بأحدهما دون الثاني : فنقول : هذا باطل لوجهين :

الأول : إن العقل يقتضي أن يتدفع الأضعف بالأقوى ، ولا شك أن ممكن الوجود ، أضعف من واجب الوجود . وعلى هذا التقدير فلا موجد ولا مؤثر[3] إلا الله .

الثاني : إن كل شيء يخرج من العدم إلى الوجود فهو في نفسه ، إما شيء واحد وإما مركب من أشياء ، يكون كل واحد منها في نفسه شيئاً واحداً ، والشيء الواحد في نفسه لا يقبل التفاوت أصلاً . وإذا كان هو في نفسه غير قابل للتفاوت [كانت القدرة على إيجاده غير قابلة للتفاوت أصلاً ، وإذا كان كذلك[4]] امتنع أن يقال : إن أحد المؤثرين أقوى وأكمل في التأثير بالنسبة إلى ذلك الشيء الواحد .

---

(١) من (ل) ، (طا) .
(٢) من (ل) ، (طا) .
(٣) إلا الحق سبحانه وتعالى (ت ، ط) .
(٤) من (ل) ، (طا) .

بل قد يعقل كون أحدهما قادراً على أشياء سوى ذلك الواحد ، لكن المطلوب ههنا بيان القدرة والقوة بالنسبة إلى ذلك الشيء الواحد لا تقبل التفاوت . وإذا[1] حصل الاستواء بين هذين المؤثرين ، كان [القول بأن[2]] أحدهما أولى بالتأثير ، موجباً [رجحان[3]] أحد طرفي الممكن على الآخر ، لا لمرجح ، وهو محال . فثبت بما ذكرنا : أن جميع الممكنات مقدورة لله تعالى . وثبت : أنه متى كان الأمر كذلك ، كان القول بإثبات مؤثر غير الله تعالى ؛ يفضي إلى هذه الأقسام الباطلة ، فكان القول به محالاً ، فثبت بهذا البرهان الكامل : أنه لا مؤثر في الوجود إلا الله أصلاً .

الحجة الثانية : إن الإمكان علة للحاجة إلى المؤثر . فإما أن يكون علة للحاجة إلى مؤثر بعينه أو لا بعينه ، والثاني باطل . لأن كل ما كان موجوداً في نفس الأمر ، فهو متعين في نفسه ، فما لا يكون متعيناً في نفسه [امتنع كونه موجوداً في نفسه[4]] وما كان ممتنع الوجود ، امتنع أن يكون علة لوجود غيره ، ولما بطل هذا القسم ، بقي [القسم الأول وهو أن الإمكان علة الحاجة إلى شيء بعينه ، فوجب أن يكون كل[5]] ممكن محتاجاً في وجوده إليه ، وإذا كان كذلك ، فلا مؤثر إلا الواحد .

فهذا هو أحد الأصول الثلاثة التي لابد من معرفته في هذا الباب .

الأصل الثاني من الأصول التي عليها مدار إثبات النبوات : أنه لا يمتنع أن يكون الشيء معلوم الجواز والإمكان ، ومع ذلك فإنه يكون الجزم والقطع حاصلاً بأنه لم يوجد ، ولم يحصل .

وبيانه : أني إذا رأيت زيداً ، ثم غمضت العين ، ثم إني نظرت إليه في المرة الثانية ، فإني أعلم بالضرورة أن هذا الذي أراه ثانياً ، عين الذي رأيته

---

(١) وإذا حصل الاستواء (ت).
(٢) سقط (ت).
(٣) سقط (ط).
(٤) سقط (ت).
(٥) سقط (ت).

أولاً ، مع أن التجويز القطعي قائم بكونه مغايراً لذلك الأول . وبيانه : أن الحادث إما أن لا يفتقر إلى المؤثر أو يفتقر إليه ، والقسم الثاني[1] فمؤثر العالم إما أن يكون موجباً أو مختاراً . وظاهر أنه ليس وراء هذه الأقسام الثلاثة قسم البتة .

أما القسم الأول : وهو أن يقال : لا مؤثر لهذه الحوادث . فعلى هذا التقدير يكون الوجود بعد العدم ، والعدم بعد الوجود : حاصلاً بمحض الاتفاق من غير سبب أصلاً . وإذا جاز ذلك ، جاز أيضاً أن يقال : [اتفق أن ذلك الشخص[2]] الأول قد عدم في تلك اللحظة اللطيفة ، وحصل الشخص الثاني على سبيل الاتفاق . لأن القول بالاتفاق ، لما كان واقعاً في بعض الصور ، كان احتماله قائماً في كل الصور .

وأما القسم الثاني : وهو أن يقال : مؤثر العالم موجب بالذات، فذلك الاحتمال أيضاً ، قائم ، لأن فيضان الآثار الحادثة عن ذلك المبدأ القديم ، لابد وأن يكون موقوفاً على حصول شكل فلكي خاص . وإذا ثبت هذا فنقول : لم لا يجوز أن يقال : إنه حصل شكل فلكي عجيب غريب ، اقتضى فناء ذلك الشخص الأول في تلك اللحظة اللطيفة ، وحصل شيء آخر يماثله دفعة ؟

وأما القسم الثالث : وهو أن يقال : مؤثر العالم فاعل مختار . فعلى هذا التقدير : القول بأنه أفنى الشخص الأول في تلك اللحظة اللطيفة ، وأوجد شخصاً آخر يماثله من كل الوجوه : محتمل . فثبت بهذا البرهان القاطع : أن تجويز هذا المعنى قائم على جميع التقديرات . ثم إنا مع علمنا بهذا التجويز ، نعلم بالضرورة أن هذا الشخص الذي [أراه في هذه اللحظة هو عين الشخص الذي[3]] رأيته قبل ذلك بلحظة أو بيوم أو بشهر .

واعلم أنك إذا عرفت حقيقة الحال في هذا المثال ، أمكنك معرفة أمثلة

---

(١) الأول (ت ، ط) .
(٢) من (ل) ، (طا) .
(٣) سقط (ت) .

خارجة عن الحد والإحصاء ، موافقة لهذا المطلوب .

وأما الأصل الثالث : فهو أن تعلم أن تحسين العقل وتقبيحه باطل ، لا عبرة به ، ولا التفات إليه ، في أفعال الله تعالى ، وفي أحكامه .

وإذا عرفت هذه الأصول الثلاثة ، فحينئذٍ يظهر القول بصحة النبوات ، ظهوراً ، لا يبقى فيها شك ولا شبهة . وتقريره : أن نقول : فاعل جميع هذه المعجزات هو الله تعالى [لأنا بينا في الأصل الأول أنه لا مؤثر ولا موجد ولا مكون إلا الله تعالى[1]] ثم نقول : وإنه تعالى إنما خلقها لأجل تصديق هذا المدعي . فأما قولهم : إنه يجوز أن يكون قد خلقها لأغراض أخرى . فنقول : ذلك التجويز قائم في الجملة . لأنا نقول : قد بينا أن قيام تجويز الوجوه الكثيرة قد لا يمنع من حصول القطع والجزم بواحد منها ، كما ذكرناه في المثال في القسم الثالث[2] فندعي : أن الأمر في هذه المسألة كذلك .

والدليل عليه : أن موسى ـ عليه السلام ـ لما أمر القوم ببعض التكاليف ، فأبوا ، وأصروا طلب من الله ـ تعالى ـ أن يوقف الجبل فوق رؤوسهم . ثم إنهم كانوا يشاهدون أنهم كلما قصدوا الطاعة والامتثال ، فذلك الجبل ، يتباعد عن رؤوسهم ، وكلما قصدوا العود إلى العتو والإصرار والكفر . فذلك الجبل يقرب منهم بحيث خافوا من وقوعه عليهم . ومن المعلوم أن حصول هذه الحالة على هذا الوجه ، يفيد العلم الضروري بأنه تعالى إنما أوقف الجبل فوق رؤوسهم ، لأجل أن يبادروا إلى الطاعة والامتثال . وتجويز أن يكون الغرض من إظلال ذلك الجبل . شيئاً آخر سوى هذا المقصود ، لا يقدح في حصول العلم الضروري ، بأنه لا مقصود منه سوى ذلك . فإنا قد بينا أنه قد يحصل القطع والجزم مع قيام مثل هذا التجويز . فثبت بالأصل الأول[3] : أن خالق كل المعجزات هو الله تعالى ، وثبت بالأصل الثاني : أنه لا حكمة لله ـ تعالى ـ في خلق تلك المعجزات ، إلا التصديق . وهذا يفيد العلم اليقيني بأن الله تعالى إنما

---

(١) سقط (ت) .

(٢) في المثال (ط) من الثالث (ل) ، (ط) .

(٣) فثبت بهذه الأصول (ت ، ط) .

خلق هذه المعجزات لأجل تصديق الأنبياء والرسل . والعلم الضروري ، حاصل بأن الكذب على الله ـ تعالى ـ محال . لأنه صفة نقص . وشهادة الفطرة دالة على أن صفة النقص محال على الله ـ تعالى ـ وعند هذا يحصل الجزم واليقين بأن ظهور المعجزات يدل على صدق الأنبياء [عليهم السلام[1]].

وأما قولهم بعد ذلك : ما الفائدة في النسخ ؟ وما الفائدة في التوجه إلى الكعبة ، دون بيت المقدس ؟ فجوابه : أن نقول : أحكام الله ـ تعالى ـ غير موقوفة على تحسين العقل وتقبيحه ، فيفعل الله ما يشاء ، ويحكم ما يريد .

فقد ظهر بما ذكرناه : أن الموقوف على معرفة هذه الأصول الثلاثة ، يحصل الخلاص عن بحار تلك الشبهات [والحمد لله الذي هدانا إلى الدين القويم ، والصراط المستقيم . والله أعلم[2]].

---

(١) من (ل)، (طا).
(٢) من (ل)، (طا).

القسم الثاني

في تقرير القول بالنبوة عن طريق اخر وهو قدرة النبي على تكميل الناقصين

الفصل الأول
في
تمييز هذا الطريق عن الطريق المتقدم

فنقول[1]: أعلم أن القائلين بالنبوات فريقان : أحدهما : الذين يقولون : إن ظهور المعجزات على يده ، يدل على صدقه . ثم إنا نستدل بقوله على تحقيق الحق ، وإبطال الباطل . وهذا القول هو الطريق الأول ، وعليه عامة أرباب الملل والنحل[2].

والقول الثاني : أن نقول : إنا نعرف أولاً أن القول في الاعتقادات ما هو ؟ وأن الصواب في الأعمال ما هو ؟ فإذا عرفنا ذلك ، ثم رأينا إنساناً يدعو الخلق إلى الدين الحق ، ورأينا أن لقوله أثراً قوياً في صرف الخلق من الباطل إلى الحق ، عرفنا أنه نبي صادق ، واجب الاتباع . وهذا الطريق أقرب إلى العقل ، والشبهات فيه أقل . وتقريره لابد وأن يكون مسبوقاً بمقدمات :

المقدمة الأولى : أعلم أن كمال الإنسان في أن يعرف الحق لذاته ، والخير

---

(١) عبارة النسخ : « القسم الثاني من كتاب النبوات في تقرير القول بالنبوة على طريق آخر ، وفيه فصول . الفصل الأول في تمييز . . . الخ ».

(٢) وهو الصحيح لأن الناس لما كانوا يكرهون من يتميز عليهم ، يطلبون من الذي يقول لهم : إني نبي ، يطلبون منه شيئاً خارقاً للعادة ، وهو المعجزة . والله تعالى يظهر المعجزة دلالة على أنه صادق ، وهذا واضح من معجزات صالح وموسى وعيسى عليهم السلام . أما الطريق الثاني وهو كون النبي كاملاً ، ويقدر على تكميل الناقصين ، فقول يقول به من الفلاسفة من ينكر خرق العادات ، وينكر الملائكة . وهو قول باطل ، لأن القرآن أشار إلى المعجزات في إثبات النبوة . .

لأجل العمل به ، والمراد منه : أن كمال حاله محصور في أمرين :

أحدهما : أن تصير قوته النظرية كاملة بحيث تتجلى فيها صور الأشياء وحقائقها ، تجلياً كاملاً تاماً ، مبرأ عن الخطأ والزلل .

والثاني : أن تصير قوته العملية كاملة بحيث يحصل لصاحبها ملكة ، يقدر بها على الإتيان بالأعمال الصالحة . والمراد من الأعمال الصالحة : الأحوال التي توجب النفرة عن السعادات البدنية ، وتوجب الرغبة في عالم الآخرة ، وفي الروحانيات . فقد ظهر بهذا : أن لا سعادة للإنسان إلا بالوصول إلى هاتين الحالتين . وهذه المقدمة مقدمة أطبق الأنبياء على صحتها ، واتفق الحكماء الإلهيون على صحتها أيضاً . ولا يرى في الدنيا عاقل كامل ، إلا ويساعد عليها .

المقدمة الثانية : إن الناس ينقسمون إلى ثلاثة أقسام :

أحدها : الذين يكونون ناقصين في هذه المعارف ، وفي هذه الأعمال ، وهم عامة الخلق ، وجمهورهم .

وثانيها : الذين يكونون كاملين في هذين المقامين ، إلا أنهم لا يقدرون على علاج الناقصين [وهم الأولياء .

وثالثها : الذين يكونون كاملين في هذين المقامين ، ويقدرون أيضاً على معالجة الناقصين[1]] ويمكنهم السعي في نقل الناقصين من حضيض النقصان ، إلى أوج الكمال . وهؤلاء هم الأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ فهذا تقسيم معلوم مضبوط .

المقدمة الثالثة : إن درجات النقصان والكمال في القوة النظرية ، وفي القوة العملية كأنها غير متناهية بحسب الشدة والضعف والقلة والكثرة . وذلك أيضاً معلوم بالضرورة .

المقدمة الرابعة : إن النقصان وإن كان شاملاً للخلق ، عاماً فيهم . إلا

(١) سقط (ت) .

أنه لابد وأن يوجد فيهم شخص كامل بعيد عن النقصان . والدليل عليه وجوه :

الأول : إنا بينا أن الكمال والنقصان واقع في الخلق على مراتب مختلفة ، ودرجات متفاوتة . ثم إنا كما نشاهد أشخاصاً بلغوا في جانب النقصان وقلة الفهم والإدراك ، إلى حيث قربوا من البهائم والسباع ، فكذلك في جانب الكمال ، لابد وأن توجد أشخاص كاملة فاضلة ، ولابد وأن يوجد فيها بينهم شخص يكون أكملهم وأفضلهم ، وهو يكون في آخر مراتب الإنسانية ، وأول مراتب الملكية .

الثاني : إن الاستقراء يدل على ما ذكرناه . وذلك الجسم العنصري جنس تحته ثلاثة أنواع : المعدن . والنبات . والحيوان . وصريح العقل يشهد بأن أشرف هؤلاء الثلاثة : الحيوان ، وأوسطها النبات ، وأدونها المعادن . ثم نقول: صريح العقل يشهد بأن الحيوان جنس تحته أنواع كثيرة [وأشرفها هو الإنسان . وأيضاً : فالإنسان تحته أصناف[1]] مثل الزنج والهند والعرب والروم والإفرنج والترك . ولا شك أن أفضل أصناف الإنسان وأقربهم إلى الكمال : سكان وسط المعمورة ، وهم سكان الموضع المسمى بإيرانشهر . ثم إن هذا الصنف من الناس مختلفون أيضاً في الكمال والنقصان ، ولاشك أنه يحصل فيهم شخص واحد ، هو أفضلهم وأكملهم [فعلى هذا قد ثبت أنه لا بد وأن يحصل في كل دور شخص واحد هو أفضلهم وأكملهم[2]] في القوة النظرية والعملية . ثم إن الصوفية يسمونه بقطب العالم . ولقد صدقوا فيه ، أنه لما كان الجزء الأشرف من سكان هذا العالم الأسفل هو الإنسان ، الذي حصلت له القوة النظرية التي بها يستفيد الأنوار القدسية من عالم الملائكة ، وحصلت له القوة العملية التي يقدرها بها على تدبير هذا العالم الجسماني على الطريق الأصلح ، والسبيل الأكمل . ثم إن ذلك الإنسان الواحد هو أكمل الأشخاص

---

(١) من (ل).
(٢) من (ل).

الموجودين في ذلك الدور[1] كان المقصود الأصلي من هذا العالم العنصري ، هو وجود ذلك الشخص . ولا شك أن المقصود بالذات هو الكامل . وأما الناقص فإنه يكون مقصوداً بالعرض [فثبت : أن ذلك الشخص هو الكامل وثبت : أن ذلك الشخص[2]] هو القطب لهذا العالم العنصري ، وما سواه فكالتبع له . وجماعة [من[3]] الشيعة الإمامية ، يسمونه بالإمام المعصوم . وقد يسمونه بصاحب الزمان . ويقولون . بأنه غائب . ولقد صدقوا في الوصفين أيضاً . لأنه لما كان خالياً عن النقائص ، التي هي حاصلة في غيره ، كان معصوماً من تلك النقائص . وهو أيضاً صاحب الزمان ، لأنا بينا : أن ذلك الشخص هو المقصود بالذات في ذلك الزمان ، وما سواه فالكل أتباعه . وهو أيضاً : غائب عن الخلق لأن الخلق لا يعلمون أن ذلك الشخص هو أفضل أهل هذا الدور [وأكملهم وأقول ولعله لا يعرف ذلك الشخص أيضاً : أنه أفضل أهل الدور[4]] لأنه وإن كان يعرف حال نفسه إلا أنه لا يمكنه أن يعرف حال غيره ، فذلك الشخص لا يعرفه غيره ، وهو أيضاً لا يعرف نفسه . فهو كما جاء في الأخبار الإلهية أنه قال تعالى : « أوليائي تحت قبابي ، لا يعرفهم غيري » .

فثبت بهذا : أن كل دور لابد وأن يحصل فيه شخص موصوف بصفات الكمال . ثم إنه لابد وأن يحصل في هذه الأدوار المتلاحقة : دور يحصل فيه شخص واحد يكون هو أفضل من كل أولئك الذين كل واحد منهم صاحب دوره ، وفريد عصره ، وذلك الدور المشتمل على مثل ذلك الشخص ، إنما لا يوجد في ألف سنة ، أو أكثر ، أو أقل ، إلا مرة واحدة ، فيكون ذلك الشخص هو الرسول الأعظم ، والنبي المكرم ، وواضع الشرائع ، والهادي إلى الحقائق . ونكون نسبته إلى [سائر أصحاب الأدوار كنسبة الشمس إلى سائر الكواكب . ثم لابد وأن يحصل في أصحاب الأدوار إنسان ، هو أقربهم[5]] إلى

(١) الوقت (ت ، ز) .
(٢) من (ت ، ط) .
(٣) من (ت) .
(٤) من (ل) .
(٥) من (ل ، ط) واعلم أن كلام فخر الدين منقوض بأن محمداً ﷺ خاتم النبيين .

صاحب الدور ، في صفات الفضيلة . فيكون ذلك الشخص بالنسبة إليه ، كالقمر بالنسبة إلى الشمس ، وهو الإمام القائم مقامه ، المقرر شريعته . وأما الباقون فنسبة كل واحد منهم إلى صاحب الدور الأعظم ، كنسبة كوكب من الكواكب السيارة إلى الشمس . وأما عوام الخلق فهم بالنسبة إلى أصحاب الأدوار مثل حوادث هذا العالم بالنسبة إلى الشمس والقمر وسائر الكواكب . ولا شك أن [عقول الناقصين تكمل بأنوار[1] عقول أصحاب الأدوار ، وتقوي بقوتها .

فهذا كلام معقول مرتب على الاستقراء الذي يفيد القطع واليقين .

المقدمة الخامسة : إن ذلك الإنسان الذي هو أكمل الكاملين ، وأفضل الفضلاء والعلماء ، يكون في آخر الأفق الأعلى من الإنسانية . وقد علمت أن آخر كل نوع : متصل بأول النوع الذي هو أشرف منه . والأشرف من النوع البشري هم الملائكة فيكون آخر البشرية متصلاً بأول الملكية . ولما بينا أن ذلك الإنسان موجود في أعلى مراتب البشرية ، وجب أن يكون متصلاً بعالم الملائكة ومختلطاً بهم ، ولما كان من خواص عالم الملائكة : البراءة عن العلائق الجسمانية ، والإستيلاء على عالم الاجسام ، والاستغناء في أفعالها عن الآلات الجسمانية ، كان هذا الإنسان موصوفاً بما يناسب هذه الصفات [فيكون قليل الالتفات إلى الجسمانيات ، قوي التصرف فيها ، شديد الانجذاب إلى عالم الروحانيات[2]] فتكون قوته النظرية مستكملة بأنواع الجلايا القدسية ، والمعارف الإلهية، وتكون قوته العملية مؤثرة في أجسام هذا العالم بأنواع التصرفات . وذلك هو المراد من المعجزات . ثم بعد الفراغ من هذين المقامين تكون قوته الروحانية ، مؤثرة في تكميل أرواح الناقصين في قوتي النظر والعمل . ولما عرفت أن النفوس الناطقة مختلفة بالماهيات ، فقد تكون بعض النفوس قوية كاملة في القوة النظرية ، وضعيفة في القوة العملية ، وقد تكون بالضد منه ، فتكون قوية في التصرف في أجسام العالم العنصري ، ضعيفة في

---

(١) سقط (ت).

(٢) سقط (ت).

المعارف النظرية الإلهية . وقد تكون كاملة قاهرة فيها [جميعاً ، وذلك في غاية الندرة ، وقد تكون ناقصة فيها[1]] جميعاً . وذلك هو الغالب في أكثر الخلق .

إذا عرفت هذه المقدمات . فنقول : مرض النفوس الناطقة شيئان : الإعراض عن الحق ، والإقبال على الخلق [وصحتها شيئان : الإقبال على الحق ، والإعراض عن الخلق[2]] فكل من دعا الخلق إلى الإقبال على الحق [والإعراض عن الخلق[3]] فهو النبي الصادق . وقد ذكرنا : أن مراتب هذا النوع من الناس : مختلفة بالقوة والضعف والنقصان، وكل من كانت قدرته على إفادة هذه الصحة ، أكمل ، كان أعلى في درجة النبوة ، وكل من كانت درجته في هذا الباب أضعف ، كان انقص في درجة النبوة [فهذا ما أردنا شرحه وبيانه من حال النبوة . والله أعلم[4]].

---

(١) سقط (ت).
(٢) من (ل) .
(٣) سقط (ت).
(٤) من (ل).

الفصل الثاني
في
أن القرآن العظيم يدل
على أن هذا الطريق هو الطريق
الأكمل الأفضل في اثبات النبوة

[أعلم أنا سنذكر سوراً من القرآن ونفسرها ، ليظهر من ذلك التفسير : صحة هذا الطريق الذي ذكرناه . فمنها : سورة ﴿سبح باسم ربك الأعلى[1]﴾ فنقول قد علمت أن الأصل هو الإلهيات ، والفرع هو النبوات . فلا جرم جرت العادة في القرآن أنه يقع الإبتداء بتقرير الإلهيات ، ثم يقع[2] الشروع في تقرير النبوات بعدها . ففي هذه السورة بدأ بالإلهيات ، فقال : ﴿ سبح اسم ربك الأعلى ﴾ ومعناه : أنه أعلى من مناسبة جميع الممكنات . ومشابهة كل المحدثات[3] لأنها مركبة من المادة والصورة باعتبار ، ومن الجنس والفصل باعتبار ثاني ، ومن قبول التغير والفناء ، إما في الذات ، وإما في الصفات [وهو سبحانه أعلى من كل هذه الأشياء في كل هذه الصفات[4]] وفيه لطيفة أخرى لا يمكن ذكرها .

واعلم أن أكثر الدلائل المذكورة في القرآن على إثبات الإله تعالى ، محصورة في قاعدة واحدة ، وهي حدوث الصفات ، وهي إما في الحيوانات ، وإما في النبات . والحيوان كذلك له بدن ونفس . فقوله : ﴿ خلق فسوى ﴾ إشارة إلى ما في أبدانها من العجائب . وقوله : ﴿ والذي قدر فهدى ﴾ إشارة

(١) أول سورة الأعلى.
(٢) إلى هنا : في (ت) في الفصل الثاني في أن القرآن العظيم يدل... الخ .
(٣) من هنا مذكور في (ت) في فصل تقرير طريقة الفلاسفة .
(٤) من (ل).

إلى ما في نفوسها من الغرائب . فنبه بهذين الضابطين على مالا نهاية له من العجائب والغرائب ، ثم أتبعه بذكر الدلائل المأخوذة من النبات ، وهو قوله : ﴿ والذي أخرج المرعى ، فجعله غثاء أحوى ﴾ .

ولما قرر أمر الإلهيات ، أتبعه بتقرير أمر النبوات . وقد علمت أن كمال حال الأنبياء عليهم السلام . في حصول أمور أربعة : أولها : كمال القوة النظرية[1] وثانيها : كمال القوة العملية . وثالثها : قدرته على تكميل القوة النظرية لغيره . [ورابعها : قدرته على تكميل القوة العملية التي لغيره[2]] ولاشك أن كمال حاله في القوتين [مقدم على قدرته على تكميل غيره في هاتين القوتين[3]] ولا شك أن القوة النظرية أشرف من القوة العملية . فهذا البيان يقتضي أن يقع الابتداء أولاً بشرح قوته النظرية . وثانياً بشرح قوته العملية . **وثالثاً**: بكيفية حاله في القدرة على تكميل القوة النظرية التي للناقصين **ورابعها**: كيفية حاله في القدرة على تكميل القوة العملية التي للناقصين[4]] فإذا ظهر كماله في هذه المقامات الأربعة ، فحينئذٍ يظهر أنه بلغ في صفة النبوة والرسالة إلى الغاية القصوى .

إذا عرفت هذا فنقول : إنه تعالى لما ذكر أصول الإلهيات ، وأراد الشروع في صفات النبوة ، بدأ أولاً بكمال حاله في القوة النظرية ، فقال : ﴿ سنقرئك فلا تنسى ﴾ يعني : أن نفسك نفس قدسية آمنة من الغلط والنسيان ﴿ إلا ما شاء الله ﴾ أن يحصل بمقتضى الجبلة الإنسانية ، والطينة البشرية . ثم أتبعه بيان كمال حاله في القوة العملية فقال : ﴿ ونيسرك لليسرى ﴾ ومعناه : أنا نقوي دواعيك في الأعمال التي تفيد اليسر والسعادة في الدنيا والآخرة . ثم لما بين كمال حاله في هذين المقامين ، أتبعه بأن أمره بأن يشتغل بتكميل الناقصين ، وإرشاد المحتاجين ، فقال : ﴿ فذكر إن نفعت الذكرى ﴾ فقوله : ﴿ فذكر ﴾ أمر له بإرشاد الناقصين ، وقوله : ﴿ إن نفعت الذكرى ﴾ [تنبيه على

---

(١) العلمية (ت).
(٢) سقط (ت).
(٣) سقط (ت).
(٤) من (ل).

أنـه ليس كل من سمـع ذلك التـذكير : انتفـع به [1]] فـإن النفوس النـاطقـة : مختلفة ، فبعضها ينتفع بذلـك التذكـير ، وبعضها لا ينتفـع به ، وبعضهـا يضره سماع ذلك التذكير ، لأن سمـاعه يثير في قلبه دواعي الحسـد والغيظ والغضب والإصرار على الجهل . ثم لما نبه تعالى على أن المستمع لذلك التذكير قـد ينتفع به ، وقد لا ينتفع به ، أتبعه ببيان خاصية كل واحد من هذين القسمين ، فبـين أن صفة من ينتفع بهذا التذكير ، هو أن يكون الخوف غالباً على قلبه ، والخشية مستولية عـلى روحه . ولأجـل ذلك الخـوف : يطلب زاد المعـاد ، فلا جـرم أنه ينتفـع بإرشـاد هذا المحق . وأمـا الذي لا ينتفـع بهذا التـذكير ويتبـاعـد عنـه ، ويجتنب من القرب منه ، فهو النفس الموصوفة بكونها أشقى النفوس ، فإنها تبقى في عناء هذا العالم ، وبعد الموت تقع في نيران الحسرة والوحشة . ولما بين هذا ، أزالـه في صفته، فقـال: ﴿ ثم لا يموت فيهـا، ولا يحيى ﴾ وإنمـا قـال: ﴿ ثم لا يموت فيها ﴾ لما ثبت أن النفس لا تموت بموت البدن ، وإنما قال: ﴿ ولا يحيى ﴾ لأنها وإن بقيت حية ، لكنها بقيت في العـذاب . والموت خـير من هذه الحيـاة ، فلهذا قال : ﴿ ثم لا يموت فيها ولا يحيى ﴾ ولما بين من لا ينتفع بذلك التذكـير ، بـين كمال حـال من ينتفـع بـه ، فقـال : ﴿ قـد أفلح من تـزكى ﴾ وذلـك لأن المقصود من تعليم الأنبياء ، وتـذكيرهم وإرشـادهم : أمران : أحـدهما : إزالـة الأخلاق الذميمة الجسمانية [2] عن النفس . والثاني : تحصيل الصفات الحميـدة الروحانية في النفس ، ولما كانت إزالة مالا ينبغي مقدمة على تحصيـل ما ينبغي ، لا جرم ابتدأ بقوله تعالى : ﴿ قد أفلح من تـزكى ﴾ والمراد منـه : تزكيـة النفس وتطهيرها عن الصفات المذمومـة ، ولما ذكـر ذلك ، أتبعـه بتحصيل مـا ينبغي ، وذلك إما في القـوة النظريـة ، أو في القوة العمليـة . ورئيس المعارف النـظرية : ذكر الله تعالى ومعـرفته ، ورئيس الأعمـال الفاضلة : خـدمة الله تعـالى . فلهذا قال : ﴿ وذكر اسم ربـه ﴾ وهو إشـارة إلى استعداد الإنسـان في تكميل [قـوته

(١) سقط (ت) .
(٢) الروحانية (ل) .

النظرية بإرشاد الأنبياء . وقوله: ﴿ نصلّى ﴾ إشارة إلى استسعاده في تكميل[1]] قوته العملية بإرشادهم وهدايتهم . ثم عاد إلى بيان أحوال المعرضين عن الانتفاع بإرشاد الأنبياء عليهم السلام . وهدايتهم . وبين أن ذلك الإعراض إنما تولد عن حب الدنيا وقوة الرغبة فيها [فقال : ﴿ بل تؤثرون الحياة الدنيا ﴾[2] ثم بين أن الرغبة في الروحانيات التي تحصل في عالم الآخرة راجحة على لذات هذه الدنيا من وجهين :

أحدهما : أنها خير من اللذات الجسمانية . وقد سبق تقريره في كتاب « النفس[3] » .

والثانية : أنها أبقى من هذه الجسمانيات . وذلك معلوم بالضرورة .

واعلم : أنه ظهر بهذه الآيات أمور أربعة : فأولها : أحوال الإلهيات. وثانيها : صفات النبي[4] والرسول . وثالثها : إنقسام المستمعين إلى من ينتفع بإرشاد الأنبياء ـ عليهم السلام ـ وإلى من لا ينتفع به ، وبيان أحوال كل واحد من هذين القسمين . ورابعها : التنبيه على أن خيرات الآخرة أفضل وأبقى من خيرات هذه الحياة الدنيا . والأفضل الأبقى ، أولى بالتحصيل . وعند هذا قد تم كل ما يحتاج الإنسان إليه في معرفة المبدأ ، ومعرفة صفات الأنبياء ـ عليهم السلام ـ ومعرفة أحوال النفس ، ومعرفة الآخرة .

ثم ختم السورة بقوله : ﴿ إن هذا لفي الصحف الأولى ، صحف إبراهيم وموسى ﴾ والمعنى : أن كل من جاء من الأنبياء وأنزل الله عليه كتاباً وصحيفة ، فلا مقصود منه إلا هذه المراتب الأربعة المذكورة ، ومن وقف على أسرار هذه السورة على الوجه الذي لخصناه ، علم أن حقيقة القول في النبوة : ليس إلا ما ذكرناه .

---

(١) من (ل).
(٢) سقط (ت).
(٣) التفسير (ط).
(٤) الله والرسول (ط).

ومن جملة السور اللائقة بهذا المعنى سورة العصر . فبدأ بقوله : ﴿ إن الإنسان لفي خسر ﴾ وذلك لأنا بينا أنه حصل في بدنه تسعة عشر نوعاً من أنواع القوى ، وكلها تجره إلى الدنيا وطيباتها ولذاتها . وهي الحواس الخمس الظاهرة ، والخمس الباطنة ، والشهوة والغضب ، والسبعة النباتية . فمجموعها تسعة عشر ، وهي الزبانية الواقفة على باب جهنم : الجسد .

وأما العقل ، فإنه مصباح ضعيف . إنما حصل بعد استيلاء تلك التسعة عشر على مملكة البدن ، وإذا كان كذلك ، فالظاهر أن حب الدنيا يستولي على النفوس والأرواح . فإذا مات البدن ، بقيت النفس في الخسران والحرمان . فلهذا قال : ﴿ إن الإنسان لفي خسر ﴾ ثم إنه استثنى من هذا الخسران ، إنساناً يتناول ترياق الأربعة ، وهو ترياق روحاني من أخلاط أربعة روحانية . أولها : كمال القوة النظرية ، وهو قوله : ﴿ إلا الذين آمنوا ﴾ وثانيها : كمال القوة العملية [وهو قوله : ﴿ وعملوا الصالحات ﴾ وثالثها : السعي في تكميل القوة النظرية للغير ، وهو قوله : ﴿ وتواصوا بالحق ﴾ ورابعها : السعي في تكميل القوة العملية[1]] للغير ، وهو قوله : ﴿ وتواصوا بالصبر ﴾ وإنما عين الصبر ، لأن البلاء الأكبر في دعاء الشهوة إلى الفساد ، والغضب إلى الإيذاء ، وسفك الدماء ، كما أخبر عن الملائكة أنهم قالوا : ﴿ أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ﴾؟[2] فإذا قدر الإنسان على الصبر ، عن إجابة الشهوة والغضب ، فقد فاز بكل الخيرات في القوة العملية .

ومن جملة الآيات الدالة على صحة ما ذكرناه : أنه تعالى حكى عن الكفار أنهم طلبوا منه المعجزات القاهرة في قوله : ﴿ وقالوا : لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً[3] ﴾ ثم إنه تعالى قال له : ﴿ قل : سبحان ربي . هل كنت إلا بشراً رسولاً ﴾؟ يعني : كون الشخص إنساناً موصوفاً بالرسالة ، معناه : كونه كاملاً في قوته النظرية والعملية ، وقادراً على معالجة الناقصين في

---

(١) من (ل، ط).
(٢) البقرة ٣٠.
(٣) الإسراء ٩٠.

هاتين القوتين . وليس من شرط حصول هذه الصفة ، كونه قادراً على الأحوال التي طلبتموها مني .

ومن جملة الآيات الدالة على صحة ما ذكرناه أيضاً : أنه تعالى لما قال في سورة الشعراء : ﴿ وإنه لتنزيل رب العالمين ﴾[1] أورد عليه سؤالاً ، وهو أنه : لم لا يجوز أن يكون هذا من تنزيل الشياطين ؟ فقال جواباً عنه : ﴿ وما تنزلت به الشياطين ﴾ ثم بين الجواب ، فقال : ﴿ هل أنبئكم على من تنزل الشياطين ؟ تنزل على كل أفاك أثيم ﴾ والمعنى : أنه إن كانت الدعوة إلى طلب الدنيا[2] وطلب اللذات والشهوات ، كان ذلك الداعي أفاكاً أثيماً ، والذين يعينونه عليه هم الشياطين . وأما أنا فأدعو إلى الله ، وإلى الإعراض عن الدنيا ، والإقبال على الآخرة ، ولا يكون هذا [بإعانة الشياطين[3]] بل بإعانة الله تعالى . فاستدل بكون دعوته إلى الله تعالى وإلى الحق ، على كونه نبياً صادقاً ، لا ساحراً خبيثاً . ولما أورد عليه سؤالاً آخر ، وهو : أن لكل واحد من الشعراء شيطاناً يعينه على شعره ، فلم لا يجوز أن يكون حالك كذلك ؟ أجاب عنه بقوله : ﴿ والشعراء يتبعهم الغاوون [ألم تر أنهم في كل واد يهيمون ﴾ والمعنى : أن الشاعر إنما يدعو إلى الطمع في الدنيا وإلى الترغيب في اللذات البدنية ، وأما أنا فأدعو إلى الله تعالى وإلى الدار الآخرة ، فامتنع أن يكون الناصر والمعين في هذه الطريقة : هو الشياطين .

فظهر الفرق وقد ظهر بهذه الآيات : أن الطريق الذي ذكرناه في إثبات النبوة هو الطريق الأكمل الأفضل [والله أعلم[4]] .

---

(١) الشعراء ١٩٢ .
(٢) النساء (ط) .
(٣) سقط (ت) .
(٤) من (ل) .

الفصل الثالث
في
صفة هذه الدعوة الى الله تعالى

أعلم : أن حرفة النبوة والرسالة عبارة عن دعوة الخلق من الاشتغال بالخلق ، إلى خدمة الحق . ومن الإقبال على الدنيا ، إلى الإقبال على الآخرة . فهذا هو المقصود الأصلي .

إلا أن الناس لما كانوا حاضرين في الدنيا، ومحتاجين إلى مصالحها ، وجب أن يكون له خوض في هذا الباب أيضاً ، بقدر الحاجة .

فنقول : خوض الرسول ـ عليه السلام ـ إما أن يكون فيما يتعلق بالدين ، أو فيما يتعلق بالدنيا ، أما القسم الأول . وهو فيما يتعلق بالدين ، فيجب عليه البحث في أمور ثلاثة : الماضي والحاضر والمستقبل . أما الماضي : فهو أن يرشدهم إلى أن هذا العالم محدث ، وله إله ، كان موجوداً في الأزل ، وسيبقى في الأبد ، وأنه منزه عن مماثلة الممكنات [وأنه موصوف بالصفات المعتبرة في الإلهية والكمال ، وهي القدرة النافذة في جميع الممكنات[1]] والعلم الساري في جميع المعلومات [والوحدانية المطلقة بمعنى كونه منزهاً عن الأجزاء والأبعاض[2]] والفردانية بمعنى كونه منزهاً عن الضد والند ، والصاحبة والولد ، ثم يجب عليه

---

(١) سقط (ت).

(٢) من (ل) .

أن يبين لهم[1]] أن كل ما يدخل في الوجود ، فهو بقضاء الله تعالى وبقدره ، وأنه منزه عن الظلم والعبث والباطل . كما قال بعضهم :

الحمدلله . ذي الآلاء . والنعم والطول والفضل والإحسان والكرم
منزه الفعل عن عيب ، وعن عبث مقدس الملك عن عزل ، وعن عدم

واعلم : أن هذا الذي ذكرناه يتفرع عليه أنواع من البحث :

النوع الأول :

لا يليق بصاحب الدعوة إيراد هذه المطالب ، كما يورده أهل الجدل والاستدلال . لأن ذلك الطريق يحمل السامعين على الاعتراض عليه ، وعلى إيراد الأسئلة عليه . فإذا اشتغل بالجواب عنها ، فربما أوردوا على تلك الأجوبة : أسئلة اخرى . ويحصل فتح باب المشاغبات والمجادلات . ولا يحصل المقصود البتة . بل الواجب إيراد البيانات البرهانية مخلوطة بطريقة الخطابة من الترغيب والترهيب ، فإن بسبب ما فيه من [قوة المقدمات البرهانية يبقى مستعظماً في العقول ، وبسبب ما فيه من[2]] طريقة الخطابة يكون تأثيره في القلوب أكمل ، ويكون بعد السامعين عن سوء الأدب ـ الذي يحصل بسبب المشاغبات ـ أتم .

النوع الثاني :

أنه لا يجوز أن يصرح بالتنزيه المحض ، لأن قلوب أكثر الخلق ، تنفر عن قبول مثل هذا الكلام . فإذا وقع التصريح به ، صار ذلك سبباً لنفرة أكثر الخلق عن متابعته . بل الواجب عليه أن يبين أنه ـ سبحانه وتعالى ـ منزه عن مشابهة المحدثات ، ومناسبة الممكنات . كما قال تعالى : ﴿ ليس كمثله شيء ،

---

(١) آخر النقل من (ط)، (ت) وفي (ت) بعد هذا الموضع : « وأما القسم الثاني ، وهو أن يكون التقدير أن يكون حكم العقل في التحسين والتقبيح مردوداً باطلاً . . . الخ . وهذا قد سبق في فصل « الشبهات المبينة على أنه ظهر على الأنبياء أعمال تقدح في صحة نبوتهم » ومن أول « وفيه لطيفة اخرى لا يمكن ذكرها » إلى هنا : مذكور في (ت) : في فصل « تقرير طريقة الفلاسفة » .

(٢) من (ل).

وهو السميع البصير ﴾[1]. ثم بعد ذلك يقول : ﴿ وهـو القاهـر فوق عبـاده ﴾[2] ـ ﴿إليه يصعد الكلم الطيب ﴾[3] ـ ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾[4] .

ويمنعهم عن البحث في هذه المضائق [والخـوض في هذه الـدقائق[5]] إلا إذا كـان من الأذكياء المحققـين ، والعقلاء المفلقـين فإنـه بعقله الوافـر يقف على حقائق الأشياء . وأيضاً يبين لهم : كون العبد صانعاً فاعلاً ، قـادراً على الفعـل والترك ، والخير والشر . ويبالغ فيه ، فإنه إن ألقى اليهم الخير المحض تركـوه ، ولم يلتفتـوا إليه . ويبـين لهم أيضاً : أنـه وإن كان الأمـر كذلـك ، إلا أن الكل بقضـاء الله ـ تعـالى ـ وقـدره ، فـلا يعـزب عن علمـه وحكمـه : مثقـال ذرة في السموات والأرض ، ثم يمنعهم بأقصى الوجوه عن الخـوض في هذه الـدقائق ، فإن طباع أكثر الخلق بعيدة عن هذه الأشياء .

وبالجملة : فأحسن الطرق في دعوة الخلق إلى عبـودية الحق . هـو الطريق الذي جاء بـه سيد الأنبيـاء محمد عليـه الصلاة والسـلام . وذلك لأنـه يبالـغ في تعظيم الله تعالى في جميـع الوجـوه على سبيـل الإجمال ، ويمنعهم من الخـوض في التفصيل . فيذكر في إثبات التنزيه قوله : ﴿ والله الغني وأنتم الفقـراء ﴾[6] وإذا كان غنياً عـلى الإطلاق ، امتنـع كونـه مؤلفاً من الأجـزاء ، وإذا كان كـذلك ، امتنع أن يكون متحيزاً . وإذا كان كذلك ، امتنع أن يكون حـاصلاً في الأمكنـة والأحياز . وذكر أيضاً قوله : ﴿ ليس كمثله شيء ﴾[7] ولو كـان جسماً ، لكـان ذاته مثلاً لسائر الأجسام ، بناء على قولنا : إن الأجسام بأسرها متماثلة . ثم إنه ذكر في جانب الإثبات : ألفاظ كثيرة ، وبالغ فيها . وهذا هو الواجب . لأنه لو لم يذكر هذه الألفاظ ، لما قرر عنـد الأكثرين كـونه مـوجوداً . وأيضـاً : بالـغ في

---

(1) الشورى ١١ .
(2) الأنعام (٦١) .
(3) فاطر ١٠ .
(4) طه ٥ .
(5) سقط (ل) .
(6) محمد ٣٨ .
(7) الشورى ١١ .

تقرير كونه عالماً بجميع المعلومات ، فقال : ﴿ وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو[1] ﴾ وقال : ﴿ الله يعلم ما تحمل كل أنثى ، وما تغيض الأرحام ﴾[2] ثم لم يقع في بيان أنه عالم لذاته ، أو بالعلم . وأيضاً بين كون العبد فاعلاً وعاقلاً وصانعاً وخالقاً ومحدثاً ، في آيات كثيرة . ثم بين في سائر الآيات : أن الخير والشر كله من الله تعالى ، ولم يبين أنه كيف يجمع بين هذين القولين ، بل أوجب الإيمان بهما على سبيل الإجمال . وأيضاً : بين أنه لا يعزب عن مشيئة الله تعالى، وإرادته وقضائه وتقديره [شيء البتة[3]] ثم بين أنه لا يريد الظلم والعبث والباطل ولا يفعله . فالحاصل : أن طريقة نبينا في الدعوة هي تعظيم الله تعالى من جميع الجهات المعقولة ، والمنع من الخوض في بيان أن تلك الجهات هل تتناقض أم لا ؟ فإنا إن قلنا : القبائح من أفعال العباد، وحصلت بتخليق الله تعالى ، فقد عظمناه بحسب القدرة ، لكن ما عظمناه في الحكمة . وإن قلنا : إنها ليست من الله تعالى ، فقد عظمناه بحسب الحكمة ، ولكن ما عظمناه بحسب القدرة .

[وأما القرآن فإنه يدل على تعظيم الله تعالى بحسب القدرة[4]] وبحسب الحكمة معاً ، فقال [في الأول[5]] : ﴿ قل كل من عند الله ﴾[6] وقال في الثاني : ﴿ ما أصابك من حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك ﴾[7] ثم منع الناس من أن يخوضوا في تقرير هذا التعارض وفي إزالته . بل الواجب على العوام : الإيمان المطلق بتعظيم الله تعالى في القدرة وفي الحكمة . وفي الحقيقة ، فالذي قاله هو الصواب . فإن الدعوة العامة لا تنتظم إلا بهذا الطريق .

---

(١) الأنعام ٥٩ .
(٢) الرعد ٨ .
(٣) من (ت) .
(٤) سقط (ل) .
(٥) سقط (ط) .
(٦) النساء ٧٨ .
(٧) النساء ٧٩ .

وأمـا القسم الثـاني من المبـاحث المتعلقـة بـالأديـان : مـا يتعلق بـاليـوم الحـاضر . وذلـك هو أن يكـون العبد مشتغـل الـزمـان بخـدمة المعبـود . وتلك الخدمة ، إما أن تعتبر في القلب ، وهو بالمعـارف والعلوم . وإما بـالبدن ، وهـو الإتيان بالطاعات البدنية . وإما بالمـال ، وهو الـزكوات والصـدقات . ولما كان جمهور الخلق محتاجين إلى مرشدين يرشدونهم إلى هذه المعـارف ، وهم الأنبياء ، لا جرم وجب على الأنبياء أن يوجبوا عليهم الإيمان بالأنبياء والرسل .

والقسم الثالث من المباحث المتعلقة بالأديان : ما يتعلق باليوم المستقبـل ، وهو معرفة الآخرة ، وأحوال ما بعد الموت .

فهـذه الأقسام الثـلاثة : أهم لـلأنبيـاء والـرسـل في أن يشتغلوا بتعـريف أحوالها . وتفصيل آثارها .

واعلم : أن المهمـات عـلى قسمـين : أحـدهمـا : إزالـة مـالا ينبغي . والثاني : تحصيل ما ينبغي . والأول متقدم على الثاني . لأن اللوح إذا حصل فيه نقوش فاسدة ، فالـواجب إزالتها أولاً ، حتى يمكن تحصيـل النقوش الصحيحة فيه ثانياً . فثبت : أن إزالة مالا ينبغي متقدمة على تحصيل ما ينبغي .

فلهـذا السبب أول مـا ذكـره الله تعـالى في القـرآن هـذه المـراتب . وهي سبعة :

المرتبة الأولى : إزالـة مالا ينبغي ، وهـو المراد بـالتقي . فلهـذا بـدأ الله بذكره ، فقال : ﴿ هدى للمتقين ﴾[1] وأما سائر المـراتب بعد ذلـك فهي إشارة إلى تحصيـل مـا ينبغي . وأشــرف مـا يتعلق بــالإنسـان هــو النفس ، وأوسط المراتب : البدن ، وأدونها المال ، ولهذا ذكر بعد قوله ﴿ هدى للمتقين ﴾ : قوله تعـالى : ﴿ يؤمنون بـالغيب ﴾ فـإن محـل الإيـمان هـو القلب ، وبعـده قـولـه : ﴿ ويقيمـون الصلاة ﴾ لأنها تتعلق بـالبـدن ، وآخـره قـولـه : ﴿ وممـا رزقنـاهم ينفقون ﴾ لأنه يتعلق بالمال ، ولما ذكر هذه الأحوال الأربعـة المتعلقة بـالإلهيات ، أرفدها بذكر مرتبتين متعلقتـين بالنبوات ، فقال : ﴿ والـذين يؤمنون بمـا أنزل

---

(١) البقرة ٢ .

إليك ﴾ وهذا إشارة إلى وجوب الإيمان بالرسول الحاضر ، ثم قال بعده : ﴿ وما أنزل من قبلك ﴾ وهو إشارة إلى وجوب الإيمان بسائر الأنبياء المتقدمين ، وعند هذا تم ما يحتاج إليه في باب النبوات . ثم قال : في المرتبة السابعة : ﴿ وبالآخرة هم يوقنون ﴾ وهو الإشارة إلى الإيمان بالبعث والقيامة . ثم لما ذكر هذه المراتب السبعة ، وهي الأحوال المتعلقة بالأمس واليوم والغد ، فقد تمت المطالب ، وكملت المصالح . فلهذا قال بعده : ﴿ أولئك على هدى من ربهم ، وأولئك هم المفلحون﴾ .

وذلك لأن الإنسان ما دام يكون في الدنيا ، فهو في الطريق . وأحسن أحوال المسافر إلى المقصد أن يكون على هدى من معرفة الطريق ، وإذا مات فقد وصل المسافر إلى المقصد . وأحسن أحواله أن يكون قد أفلح في ذلك السفر ، وفاز بالخيرات . فثبت بما ذكرنا : أن هذا الطريق في الدعوة : أحسن الطرق .

ولو اشتغلنا ببيان ما في هذه الشريعة من أنواع الأسرار القدسية ، والأنوار العلوية ، لطال الكلام [فاكتفينا بما سبق من الكلام . والله أعلم[1]] .

---

(١) من (ط ، ل) .

الفصل الرابع
في
بيان أن محمدا عليه الصلاة
والسلام أفضل من جميع الأنبياء والرسل

أعلم(1) أنا بينا : أن الرسول هو الذي يعالج الأرواح البشرية ، وينقلها من الأشتغال بغير الله تعالى ، إلى الأشتغال بعبادة الله تعالى . ولما كان المراد من الرسالة والنبوة : هو هذا المعنى ، فكل من كان صدور هذه الفوائد عنه أكثر وأكمل ، وجب القطع بأن رسالته أعظم وأكمل . وإذا عرفت هذا ، فنقول : إن تأثير دعوة موسى عليه السلام كانت مقصورة على بني إسرائيل فقط(2) وأما دعوة عيسى عليه السلام فكأنه لم يظهر لها تأثير إلا في القليل القليل ، وذلك لأنا نقطع بأنه عليه السلام ما دعا إلى الدين الذي يقول به هؤلاء النصارى ، لأن القول بالآب ، والأبن [وروح القدس : قول بالتثليث(3)] والتثليث : أقبح أنواع الكفر ، وأفحش أقسام الجهل ، ومثل هذا لا يليق بأجهل الناس ، فضلا

---

(1) في (ت) : الفصل الرابع عشر .

(2) علماء المسلمين اختلفوا في دعوة موسى عليه السلام . فبعضهم قال : كانت عالمية بدليل أن فرعون وقومه دعاهم موسى إلى الإيمان ، وبدليل أن ملكة سبأ أسلمت مع سليمان ـ وقد كان سليمان على شريعة موسى ـ وبأدلة أخرى . وبعضهم قال : كانت خاصة وذكر الإمام النسفي في أول سورة آل عمران أن كلمة « الناس » قد تفيد العموم وقد تفيد الخصوص . وسواء كانت دعوة موسى عامة أو خاصة ـ ولقد كانت عامة ـ فإن المسلمين لا يهتمون بهذا ، وإنما يهتمون بإثبات أن القرآن قد نسخ التوراة ـ لأن إثبات النسخ هو القضية الحاضرة . أما الخصوص أو العموم لموسى ، فإن زمانه قد مضى .

(3) زيادة .

عن الرسول المعظم . فعلمنا : أنه ما كانت دعوته البتة ، إلى هذا الدين الخبيث ، وإنما كانت دعوته إلى التوحيد والتنزيه[1] .

ثم إن تلك الدعوة ما ظهرت البتة ، بل بقيت مطوية غير مروية . فثبت أنه لم يظهر لدعوته إلى الحق أثر البتة .

وأما دعوة محمد عليه السلام إلى التوحيد والتنزيه ، فقد وصلت إلى أكثر بلاد المعمورة ، والناس قبل مجيئه كانوا على الأديان الباطلة . فعبدة الأصنام كانوا مشتغلين بعبادة الحجر والخشب . واليهود كانوا في دين [التشبيه ، وصنعة التزوير ، وترويج الأكاذيب . والمجوس كانوا في عبادة الإلهين[2]] ونكاح الأمهات والبنات . والنصارى كانوا في تثليث الآب، والابن وروح القدس . والصابئة كانوا في عبادة الكواكب . فكأن أهل العالم معرضين عن الدين الحق ، والمذهب الصدق ، فلما أرسله الله تعالى إلى هذا العالم ، بطلت الأديان الباطلة ، وزالت المقالات الفاسدة ، وطلعت شموس التوحيد ، وأقمار التنزيه من قلب كل أحد ، وانتشرت تلك الأنوار في بلاد العالم . فثبت : أن تأثير دعوة محمد عليه السلام في علاج القلوب المريضة والنفوس الظلمانية ، كان أتم وأكمل من تأثير دعوة سائر الأنبياء . فوجب القطع بأنه أفضل من جميع الأنبياء والرسل ، في كل ما يتعلق بالنبوة والرسالة . وهذا برهان ظاهر من باب برهان الله . فإنا بحثنا عن حقيقة النبوة والرسالة . ثم بينا : أن كمال تلك الماهية ، ما حصلت لأحد من الأنبياء ، كما حصل لمحمد عليه الصلاة والسلام .

في الفصل الرابع بعد المئة من إنجيل برنابا وما بعده : « قال متى : يا معلم إنك لقد اعترفت أمام اليهودية كلها بأن ليس لله من شبه كالبشر . وقلت الآن : إن الإنسان ينال من يد الله . فإذا كان لله يدان ، فله إذن : شبه بالبشر ؟ أجاب يسوع : إنك لفي ضلال يا متى . ولقد ضل الكثيرون هكذا ، إذ لم يفقهوا معنى الكلام ، لأنه لا يجب على الإنسان أن يلاحظ ظاهر الكلام ، بل معناه : أن الكلام البشري بمثابة ترجمان بيننا وبين الله . ألا تعلم أنه لما أراد الله أن يكلم آباءنا على جبل سيناء ، صرخ آباؤنا : كلمنا أنت يا موسى . ولا يكلمنا الله لئلا نموت ؟ وماذا قال الله على لسان أشعياء النبي : أليس كما بعدت السموات عن الأرض ، هكذا بعدت طرق الله عن طرق الناس ، وأفكار الله عن أفكار الناس ؟ إن الله لا يدركه قياس ، إلى حد أني أرتجف من وصفه .. الخ » .

سقط (ت) .

الفصل الخامس
في
بيان أن اثبات النبوة بهذا الطريق
أقوى وأكمل من اثباتها بالمعجزات

اعلم[1] : أن التمسك بطريق المعجزات من باب برهان الان . وهو الاستدلال بالأثر على المؤثر على سبيل الاحتمال[2] فإنا نعرف بظهور المعجز عليه ـ عليه السلام ـ كونه مشرفا عند الله على سبيل الإجمال . من غير أن نعرف كيفية ذلك الشرف . وأما هذا الطريق الثاني فهو من باب برهان العلم . وذلك لأنا بينا : أن الأمراض الروحانية غالبة على أكثر النفوس [فلا بد لهم من طبيب . ونشاهد : أن هذا الرجل معالج ويؤثر علاجه ويفيد الصحة بقدر[3]] الإمكان . فهذا يدل على كونه طبيباً حاذقاً في هذا الباب . وحينئذ يظهر : أن هذا الإنسان لا حاجة به في معرفته ، إلى أن يكون عالماً بدقائق [المنطق والطب والهندسة والحساب . بل كونه عالماً بها . مستغلاً باستنباط دقائقها[4]] مما يضره في كونه مستغرقاً في معرفة الله تعالى . وعند هذا تزول جملة الشبهات المذكورة في باب نفي النبوات . فإنه دلت المشاهدة على أن محمدا ـ عليه السلام كان طبيبا حاذقا في علاج هذه الأمراض كما بيناه ، بل كان روحه قدرت على قلب طبائع أهل الدنيا ، فنقلهم من الباطل إلى الحق ، ومن الكذب إلى الصدق ، ومن

---

(١) الخامس عشر في بيان إثبات النبوة كما حصلت لمحمد عليه الصلاة والسلام (ت) .
(٢) الإجمال (ت ، ط) .
(٣) سقط (ت) .
(٤) من (ل) .

الأديان الفاسدة إلى العقائد الصحيحة بقدر الإمكان .

وأما قولهم : « إن النسخ كلام لا فائدة منه » فنقول : قد ذكرنا أن الشرائع على قسمين :

عقلية لا تقبل النسخ . وحاصلها يرجع إلى ما ذكرناه في قوله عليه السلام « التعظيم لأمر الله ، والشفقة على خلق الله » ولما كان طريان النسخ عليهما محالا . لا جرم قال : ﴿يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم : ألا نعبد إلا الله ، ولا نشرك به شيئاً﴾[1] .

وأما القسم الثاني . وهو الشرائع الوضعية . وهي الأحوال القابلة للنسخ . فالفائدة في النسخ : أن الإنسان إذا واظب على أمر من الأمور مدة مديدة ، صار ذلك كالمألوف المعتاد ، فيأتي بتلك الأعمال للإلف والعادة ، لا للإخلاص والعبادة . فيحسن إبدالها بغيرها ، إزالة لهذه الحالة التي ذكرناها[2] .

وقوله : « شرع النهب[3] والقتل لتقرير هذا المقصود » فيقال له : إن طبه وعلاجه في الأصول المهمة : إنما يؤثر فيهم ، لو كان مقبول القول فوجب عليه تقرير هذا الطريق في الجزئيات الصغيرة ، ليبقى النفع في الكليات القوية .

وأما قولهم : « الألفاظ الموجبة للتشبيه وردت في القرآن » فنقول : قد بينا أن مخاطبة الجمهور بالتنزيه المحض : متعذر ، فوجب المصير إلى طريقة متوسطة

---

(١) آل عمران ٦٤ .

(٢) الواضح من القرآن الكريم في هذا الشأن : أن شريعة بني إسرائيل كانت ثقيلة وصعبة على الناس . والله أراد أن يخفف على الناس بشريعة محمد ﷺ بدليل : « ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم » .

(٣) في سفر الخروج : « وإن حصلت أذية تُعطي نفساً بنفس ، وعيناً بعين ، وسناً بسن ، ويداً بيد ، ورجلاً برجل ، وكياً بكي ، وجرحاً بجرح ، ورضاً برض ... الخ » [خر ٢١ : ٢٣] .

بين التصريح بالتشبيه ، وبين التصريح بالتنزيه المحض ، ليكون قوله مقبولا عند الجمهور[1] .

(1) القول بالتنزيه للراسخين في العلم ، وما يوهم التشبيه فإن قلوب العوام تصرفه عن ظاهره ، ولو لم يحسنوا التلفظ به . وإن المتشابه يعرف تأويله الراسخون في العلم لا العامة ، ويحسنوا التلفظ به . فقوله تعالى : ﴿ نسوا الله فنسيهم ﴾ هل يصح أن يحمل على الظاهر ؟ لا يصح . وهل العامة تعتقد أن الله ينسى شيئاً ؟ لا يعتقدون . وهل يصح أن نقول : لله نسيان ، بدون تمثيل ولا تشبيه ؟ لا يصح .

الفصل السادس
في
تقرير طريقة الفلاسفة في كيفية
ظهور المعجزات على الأنبياء عليهم السلام

اعلم[1] : أنا بينا : أن الإنسان له قوتان : قوة نظرية ترتسم فيها صور المعقولات من عالم المفارقات . وقوة عملية ، يقدر بها على التصرف في عالم الجسمانيات .

فالمعجزة الصادرة عن القوة العاقلة الشاعرة : كونه آتياً بالإخبار عن المغيبات . والمعجزة الصادرة عن القوة العملية : كونه آتياً بالأفعال الغريبة الخارقة للعادة .

أما النوع الأول : فطريق الفلاسفة في تقريره : [أن قالوا : قد عرفنا بأن الحس المشترك على وجهين :

أحدهما : أن الحواس الظاهرة[2]] إذا أخذت صور المحسوسات الموجودة في الخارج . وأدتها إلى الحس المشترك ، فحينئذ تنطبع تلك الصور في الحس المشترك ، وتصير مشاهدة له .

والثاني : إن القوة المتخيلة التي من شأنها تركيب الصور بعضها بالبعض . إذا ركبت صورة ، فإن تلك الصورة قد تنطبع في الحس المشترك ،

---

(١) الفصل السادس عشر في (ت).
(٢) سقط (ت).

ومتى حصل الانطباع ، وجب أن تصير مشاهدة ، وذلك لأن في القسم الأول ، إنما صارت تلك الصورة مشاهدة ، لأجل أن تلك الصورة انطبعت في الحس المشترك لا لأجل أنها وردت عليها من الخارج ، وإذا كان كذلك ، وجب أيضاً في الصور المنحدرة عليه من جانب المتخيلة أن تصير مشاهدة . ومثال الحس المشترك : المرآة . فإن كل صورة تنطبع فيها من أي جانب كان : صارت مشاهدة ، فكذلك الصور المنطبعة في الحس المشترك ، إذا انطبعت فيه من أي جانب كان ، وجب أن تصير محسوسة .

إذا عرفت هذا ، فنقول : الصور التي يشاهدها الأبرار ، والكهنة ، والنائمون ، والممرورون ، ليست موجودة في الخارج ، فإنها لو كانت موجودة في الخارج ، لوجب أن يراها كل من كان سليم الحس ، بناء على أنه متى كانت الحاسة سليمة وكان الشيء الحاضر بحيث تصح رؤيته ، ولم يحصل القرب القريب ، والبعد البعيد ، واللطافة ، والصغر ، وحصلت المقابلة . فعند حصول هذه الشرائط يكون الإدراك والإبصار واجباً . إذ لو جاز أن لا يحصل الإدراك عند حصول هذه الشرائط ، لجاز أن يصير عندنا جبال عظيمة ، وأصوات هائلة ، ولا نراها ولا نسمعها . ومعلوم أن تجويزه يوجب الجهالات العظيمة . فثبت بهذا : أن تلك الصور غير موجودة في الخارج ، فيجب الجزم بأن ورودها على الحس المشترك ، إنما كان من الداخل ، وهو أن القوة المتخيلة ركبت تلك الصور ، فانحدرت إلى الحس المشترك ، فصارت مرئية ، وقد كان الواجب أن تحصل هذه الحالة أبداً ، إلا أن العائق عنه أمران :

الأول : إن الحس المشترك إذا حصلت فيه الصور المأخوذة من الخارج ، ثم يتسع للصور التي تركبها المتخيلة ، فحينئذ تصير الصور، التي تركبها المتخيلة ، بحيث لا يمكن انطباعها في الحس المشترك .

والثاني : إن القوة العاقلة تكون مسلطة على القوة المتخيلة ، فتمنعها عن تركيب تلك الصور .

إذا عرفت هذا ، فنقول : إنه إذا انتفى[1] الشاغلان معاً ، أو أحدهما ، فإنه يحصل ذلك التلويح ، وذلك التشبيح . أما في وقت النوم فقد زال أحد الشاغلين ، وهو الحس الظاهر ، فلا ينتقل من الحواس الظاهرة إلى الحس المشترك شيء من الصور ، فيبقى لوح الحس المشترك خالياً عن النقوش الخارجية ، فيستعد لقبول الصور التي تركبها المتخيلة [فتنحدر تلك الصور من المتخيلة[2]] إلى لوح الحس المشترك . فتصير محسوسة . وأما في وقت المرض ، فإن النفس تصير مشغولة بتدبير البدن ، فلا تتفرغ لمنع القوة المتخيلة من تركيب تلك الصور ، فحينئذ تقوى المتخيلة على عملها . وإذا قويت على هذا العمل ، عصت الحس المشترك عن قبول الصور [الخارجية ، فوردت عليه هذه الصور[3]] فتصير مشاهدة محسوسة [والصور الهائلة التي تصير مشاهدة[4]] في حالة الخوف . هي من هذا الباب . فإن الخوف المستولي على النفس يصدها عن تأديب المتخيلة [5] فلا جرم تقدر المتخيلة على رسم صورها[6] في الحس المشترك كصورة الغول وغيرها . وكذلك قد تستولي على النفس الضعيفة العقل : قوى أخرى كشهوة شيء فتشتد تلك الشهوة ، حتى تغلب العقل . فالمتخيلة تركب صورة ذلك المشتهى ، فتنطبع تلك الصورة في لوح الحس المشترك ، فتصير محسوسة . إذا عرفت هذا ، فنقول : إنه يتفرع عليه المباحث الكثيرة :

الفرع الأول : في سبب المنامات الصادقة والكاذبة :

اعلم أن الصور التي تركبها المتخيلة قد تكون كاذبة ، وقد تكون صادقة . أما الكاذبة فوقوعها على ثلاثة أوجه :

الأول : إن الإنسان إذا أحس بشيء ، وبقيت صورة ذلك المحسوس في

---

(١) انتهى (ل).
(٢) سقط (ت).
(٣) سقط (ت).
(٤) سقط (ت).
(٥) يصدرها عن المتخيلة (ت).
(٦) على تصورها (ت).

خزانة الخيال ، فعند النوم ، ترتسم تلك الصورة في الحس المشترك ، فتصير مشاهدة محسوسة .

والثاني : إن القوة الفكرية إذا ألفت صورة ، ارتسمت تلك الصورة في الخيال ، ثم في وقت النوم تنتقل تلك الصورة إلى الحس المشترك ، فتصير محسوسة ، كما أن الإنسان إذا تفكر في الانتقال من بلد إلى بلد ، أو حصل في خاطره رجاء شيء ، أو خوف من شيء ، فإنه يرى تلك الأحوال في النوم .

والثالث : إن مزاج الروح الحامل للقوة المفكرة إذا تغير ، فإنه تتغير أفعال القوة المفكرة . ولهذا السبب ، فإن الذي يميل مزاجه إلى الحرارة يرى في النوم : النيران والحريق والدخان ، ومن مال مزاجه إلى الرطوبة يرى [الثلوج . ومن مال مزاجه إلى الرطوبة يرى(1)] الأمطار . ومن مال مزاجه إلى اليبوسة يرى التراب والألوان المظلمة . فهذه الأنواع الثلاثة ، لا عبرة بها البتة ، بل هي من قبيل أضغاث الأحلام . وأما الرؤيا الصادقة . فالكلام في ذكر سببها ، يتفرع على مقدمتين :

إحداهما : إن جميع الأمور الكائنة في هذا العالم الأسفل مما كان ، ومما سيكون ، ومما هو كائن موجود في علم الباري تعالى . وعلم الملائكة العقلية ، والنفوس السماوية .

[والثانية : إن(2)] النفس الناطقة من شأنها(3) أن تتصل بتلك المبادىء ، وتنتقش فيها الصور المنتقشة في تلك المبادىء . وعدم حصول هذا المعنى ليس(4) لأجل البخل من تلك المبادىء ، أو لأجل أن النفس الناطقة غير

---

(1) من (ل).
(2) من (ل).
(3) ومن شأن النفوس الناطقة أن تتصل (ت).
(4) عبارة عن (ت) هكذا : وعدم حصول ليس هو لأجل تلك المبادىء ، أو لأجل المنع من تلك المبادىء ، وينقش فيها منها الصورة المنقشة في تلك المبادىء ، لأجل أن النفس الناطقة غير قابلة لتلك الصور ، بل لأجل أن النفس الناطقة غير قابلة لتلك الصور ، بل لأجل أن استغراق .. الخ .

قابلة لتلك الصور ، بل لأجل أن استغراق النفس في تدبير البدن ، صار مانعاً لها من ذلك الاتصال العام .

إذا عرفت هذا فنقول : النفس إذا حصل لها أدنى فراغ من تدبير البدن ، اتصلت بطباعها بتلك المبادىء ، فتنطبع فيها بعض تلك الصور الحاضرة عند تلك المبادىء ، وهي الصورة التي هي أليق بتلك النفس . ومعلوم أن أليق الأحوال بها ، ما يتعلق بأحوال ذلك الإنسان وبأصحابه وأهل بلده وإقليمه . وأما إن كان ذلك الإنسان منجذب الهمة إلى تحصيل علوم المعقولات ، لاحت له منها أشياء . ومن كانت همته مصالح الناس رآها ، ثم إذا انطبعت تلك الصور في جوهر النفس الناطقة أخذت المتخيلة التي من طباعها محاكاة الأمور ، في حكاية تلك الصور المنطبعة في النفس ، بصور جزئية تناسبها ، ثم إن تلك الصور تنطبع في الحس المشترك فتصير مشاهدة . فهذا هو سبب الرؤيا في المنام . ثم إن تلك الصور التي ركبتها القوة المتخيلة ، لأجل تلك المعاني قد تكون شديدة المناسبة لتلك المعاني ، فتكون هذه الرؤيا غنية عن التعبير [وقد(1) لا تكون كذلك ، إلا أنها أيضاً مناسبة لتلك المعاني من بعض الوجوه ، وههنا تحتاج هذه المنامات إلى التعبير . وفائدة التعبير : التحليل بالعكس ، يعني : أن يرجع المعبر عن هذه الصور الحاضرة في الخيال إلى تلك المعاني [وأما القسم الثالث أن لا تكون هذه الصور مناسبة لتلك المعاني(2)] البتة . وذلك يكون لأحد وجهين :

أحدهما : أن يكون حدوث هذا الخيال الغريب ، إنما كان لوجه من الوجوه . الثلاثة المذكورة في أسباب أضغاث الأحلام .

والثاني : أن يكون ذلك الأجل أن القوة المتخيلة ركبت لأجل [ذلك

---

(1) فتكون هذه الرؤيا غنية : آخر نسخة (ت) في هذا الفصل . أن القرآن العظيم يدل على أن هذا الطريق هو الأكمل والأفضل في إثبات النبوة : نجد التكملة التي في (ت) وهي ليست في محلها . والصحيح ما في (ط)، (ل) أي أنه من أول « وقد لا تكون كذلك » في (ت) في فصل تقرير طريقة الفلاسفة .

(2) سقط (ت).

المعنى : صورة ثم ركبت لأجل[1]] تلك الصورة صورة ثانية ، وللثانية ثالثة . وأمعنت في هذه الانتقالات ، فانتهت بالآخرة إلى صورة لا تناسب المعنى الذي أدركته النفس أولاً البتة . وحينئذ يصير هذا القسم أيضاً من باب أضغاث الأحلام ، ولهذا السبب قيل : إنه لا اعتماد على رؤية الكاذب والشاعر ، لأن القوة المتخيلة منها قد تعودت الانتقالات الكاذبة الباطلة [والله أعلم[2]] .

الفرع الثاني : في كيفية الإضمار عن الغيب . اعلم أن النفس الناطقة إذا كانت كاملة القوة ، وافية بالوصول إلى الجوانب العالية والسافلة ، وتكون في القوة بحيث لا يصير اشتغالها بتدبير البدن عائقاً لها عن الاتصال بالمبادىء المفارقة ، ثم اتفق أيضاً أن كانت [قوتها الفكرية[3]] قوية الفكر قادرة على انتزاع لوح الحس المشترك عن الحواس الظاهرة ، فحينئذ لا يبعد أن يقع لمثل هذه النفس في حال اليقظة مثل ما يقع للنائمين من الاتصال بالمبادىء المفارقة . فحينئذ ترتسم من بعض تلك المفارقات صور تدل على وقائع هذا العالم في جوهر النفس الناطقة . ثم إن القوة المتخيلة لأجل قوتها تركب صورة مناسبة لها ، ثم تنحدر تلك الصورة إلى لوح الحس المشترك فتصير مشاهدة ، وعند هذه الحالة فقد يسمع ذلك الإنسان كلاماً منظوماً من هاتف ، وقد يشاهد منظراً في أكمل أبهة وأجل صورة وتخاطبه تلك الصورة بما يهمه من أحواله ، وأحوال من يتصل به ، ثم إن كانت هذه الصورة المحسوسة منطبقة على تلك المعاني التي أدركتها النفس الناطقة ، كان ذلك وحياً صريحاً ، وإن كانت الصورة الخيالية مخالفة لذلك المعنى العقلي من بعض الوجوه ، كان ذلك وحياً محتاجاً إلى التأويل .

والصارف للقوة المتخيلة عن هذا التغيير والتبديل أمران :

الأول : إن الصورة المنطبعة في النفس الناطقة الفائضة من جانب المبادىء العالية ، إذا فاضت على نعت الجلاء والوضوح [صارت تلك القوة مانعة

---

(١) من (ل).
(٢) من (ل).
(٣) من (ل).

للخيال عن التصرف فيها ، كما أن الصور المحسوسة المأخوذة من الخارج . إذا كانت في غاية الجلاء والظهور[1]] فحينئذ تعجز القوة المتخيلة عن التصرف فيها .

والثاني : إن جوهر النفس الناطقة ، إذا كان في غاية القوة ، فحينئذ يقوى على منع القوة المتخيلة من التصرف في تلك الصور بالتغيير والتبديل .

الفرع الثالث : إن النفوس التي ليس لها من القوة ما تقوى على الاتصال بعالم الغيب في حال اليقظة [فربما استعانت في حال اليقظة] بما يدهش الحس ، ويحير الخيال ، كما يستعين بعضهم بشد حثيث ، وبعضهم بتأمل شيء شفاف ، أو براق لامع ، يورث البصر ارتعاشاً . فإن كل ذلك مما يدهش الخيال ، فتبتعد النفس بسبب حيرتها وانقطاعها في تلك اللحظة عن تدبير البدن ، لانتهاز فرصة إدراك الغيب. والشرط في هذا : أن يكون الإنسان ضعيف العقل، مصدقاً لكل ما يحكى له عن مسيس الجن . مثل الصبيان والنسوان والبله . فهؤلاء[2] إذا ضعفت حواسهم ، وكانت أوهامهم شديدة الانجذاب إلى مطلوب معين ، فحينئذ يقع لنفوسهم التفات في تلك اللحظة إلى عالم الغيب ، وتتلقى ذلك المطلوب . فتارة يسمع خطاباً ، ويظن أنه من جني وتارة يتراءى له صورة مشاهدة ، فيظن أنها من أعوان الجن ، فيلقى إليه من الغيب ما ينطق به في أثناء ذلك الغشي ، فيأخذه السامعون ويبنون عليه تدابيرهم في مهماتهم .

هذا منتهى ما قرره الشيخ الرئيس في هذا الباب .

واعلم أن الأصل في جملة هذه التقاريع أصلان :

الأصل الأول : أن يقال : هذه الصور التي يشاهدها الأنبياء والأولياء وغيرهم ليست موجودة في الخارج ، لأنها لو كانت موجودة في الخارج ، لوجب أن يدركها كل من كان سليم الحس ، إذ لو جوزنا أن لا يحصل الإدراك مع حصول هذه الشرائط ، لجاز أن يكون بحضرتنا جبال ورعود ونحن لا نراها ولا

---

(١) من (ل).

(٢) والنسوان . والمسألة فيها أولاً إذا ضعف جوابهم (ت).

نسمعها ، ذلك يوجب الجهالات .

[فيقال لهم : هذه الجهالات[1]] التي ألزمتموها على هذا القول ، فهي على قولكم ألزم . وذلك لأنا لو جوزنا أن يرى الإنسان صوراً ، ويشاهدها ، ويتكلم معها ، ويسمع أصواتها ، ويرى أشكالها . ثم إنها لا تكون موجودة في الخارج ، جاز أيضاً في كل هذه الأشياء التي نراها ونسمعها من صور الناس والجبال والبحار وأصوات الرعود ، أن لا يكون لشيء منها وجود في الخارج بل يكون محض الخيال ومحض الصور المرتسمة في الحس المشترك . ومعلوم أن القول به محض السفسطة .

بل نقول : هذا في البعد عن الحق ، والخوض في الجهالة أشد من الأول . لأن على القول الذي نقول نحن به ، جازمون بأن كل ما رأيناه فهو موجود حق ، إلا أنه يلزمنا تجويز أن يكون قد حضر عندنا أشياء ، ونحن ما رأيناها ، وتجويز هذا لا يوجب الشك في وجود كل ما رأيناه وسمعناه ، أما على القول الذي يقولونه فإنه يلزم وقوع الشك في وجود كل صورة رأيناها ، وكل صوت سمعناه ، وذلك هو الجهالة التامة ، والسفسطة الكاملة . فثبت أن القول الذي اخترتموه في غاية الفساد . فإن قالوا : إن حصول هذه الحالة مشروطة بحصول أحوال .

منها : أن يكون الإنسان نائماً . ومنها : أن يكون ضعيف العقل ، كما في حق المجانين .

ومنها : أن يكون كامل النفس ، قوي العقل . كما في حق الأنبياء والأولياء ، فإذا لم [يحصل شيء من هذه الأحوال . وكان الإنسان باقياً على مقتضى المزاج المعتدل ، لم يحصل شيء من هذه الأحوال ، فحينئذ[2]] يحصل القطع بوجود هذه الأشياء في الخارج .

فنقول في الجواب : إن بالطريق الذي ذكرتم ، ظهر أنه لا يحس الإنسان

---

(١) من (ل).

(٢) من (ط، ل).

بـوجود صـور ، مع أنها لا تكـون موجـودة أصلاً . وإذا ظهـر جواز هـذا المعنى فنحن إنما يمكننا انتفاء هذه الحالة ، إذا دللنـا على أن الأسبـاب الموجبـة لحصول هذه الحالة : محصورة في كذا وكذا . ونقيم على هذا الحصر برهـاناً يقينيـاً . ثم نبين في هذا المقام الثاني أنها بأسرها منقضية زائلة بـالبرهـان اليقيني . ثم نبين في هذا المقام الثالث أن الحكم حال بقائه لا يستغني عن السبب . فإن بتقدير [أن يكون الأمر كـذلك لم يلزم من زوال تلك الأسباب زوال هذه الحـالة . ثم عـلى تقدير[1] إقامة البراهين الجازمة على صحة هذه المقدمات ، يصير جزمنا بحصول هذه الأشياء المحسوسات في الخارج موقـوفاً عـلى إثبات هـذه المقدمـات النظرية الغامضة ، والمـوقوف عـلى النظري الغـامض ، أولى أن يكون نـظرياً غـامضاً . وحينئـذٍ تبطل هـذه العلوم المستفادة من الحس بـطلاناً كليـاً . فثبت : أن القول الذي ذكروه : قول باطل يوجب التزام السفسطة .

[واعلم : أن الـذي حمـل هؤلاء الفـلاسفـة[2]] عـلى ذكـر هـذه العلل والأسباب : إطباقهم على إنكار الملائكة ، وعلى إنكار الجن [وقـد بينا في كتـاب « الأرواح »: أنه ليس لهم فيه شبهـة ، ولا خيال يـدل على نفي هـذه الأشياء . وإذا كان أصل هذه الأقوال نفي الملائكة والجن[3] وقـد عرفت أنـه ليس لهم فيه دليـل . وفيه مـا يوجب القـول بالسفسـطة ، كان هـذا القول في غـايـة الفسـاد والبطلان .

فهذا تمام الكلام في هذا الأصل .

وأما الأصل الثـاني : فهو أن هـذه الكلمات مفـرعة عـلى إثبات الحـواس الباطنة . ونحن قد بينا بالبرهان القاطـع القاهـر : أن المدرج لجميـع المدركـات بجميع الإدراكات [هو النفس الناطقة . وأن القول بتوزيع هذه الإدراكات[4]] على قوى متفرقة ، قول باطل وكلام فاسد . فثبت بهـذه البيانـات : أن كلامهم

---

(١) من (ل).

(٢) سقط (ت).

(٣) سقط (ت).

(٤) سقط (ت).

في غاية الضعف والفساد .

والحق : أن هذا الباب يحتمل وجوهاً كثيرة :

فأحدها : إنا قد بينا : أن النفوس الناطقة أنواع كثيرة ، وطوائف مختلفة ، ولكل طائفة منها روح فلكي ، هو العلة لوجودها [وهو المتكفل بإصلاح أحوالها وذلك الروح الفلكي كالأصل والمعدن[1]] والينبوع بالنسبة إليها ، وسميناه بالطباع التام ، فلا يمتنع أن يكون الذي يريها في المنامات تارة ، وفي اليقظة أخرى ، وعلى سبيل الإلهامات ثالثاً ، هو ذلك الطباع التام . ولا يمتنع كون ذلك الطباع التام قادراً على أن يتشكل بأشكال مختلفة ، بحسب جسم مخصوص ، هو آلته في جميع أعماله .

وثانيها : أن نثبت طوائف الملائكة ، وطوائف الجن ، ونحكم بكونها قادرة على أن تأتي بأعمال مخصوصة . عندها يظهرون للبشر ، وعلى أعمال أخرى . عندها يحتجبون عن البشر .

والقول بهذا أولى من القول بالتزام السفسطة . فهذا ما نقوله في هذا الباب .

---

(١) سقط (ت) .

الفصل السابع
في
حكاية قول الفلاسفة في السبب الذي لأجله يقدر الأنبياء والأولياء على الإتيان بالمعجزات والكرامات

حاصل كلامهم فيه : أنا بينا في كتاب « النفس » : أن القوة الوهمية التي للإنسان ، قد تكون قادرة على التأثير في الأجسام . وذكرنا الوجوه الكثيرة في تقرير هذا الباب . وعند هذا قالوا : لا يمتنع وجود إنسان تكون نفسه كاملة في هذه القوة ، فلا جرم يقدر على التصرف في هيولى هذا العالم كيف شاء وأراد . ومما يقوي ذلك ؛ أن النفوس الضعيفة إذا اجتمعت فقد يحصل لها نوع من القوة المؤثرة . مثل : الجمع العظيم إذا اجتمعوا على توجيه الفكر إلى شيء معين ، ومثل ما يشاهد في صلاة الاستسقاء وغيرها . وإذا كان هذا محسوساً لم يمتنع كون النفس القوية قادرة على الإتيان بهذه الغرائب والبدائع . واعلم أن حاصل هذا الكلام : أن تلك النفس موصوفةُ بخاصية ، لأجلها قدرت على الإتيان بهذه المعجزات والكرامات . وكما أن هذا محتمل ، فكذلك سائر الوجوه محتملة . مثل هذه الأحوال إلى الملائكة أو الجن ، أو الاتصالات الفلكية ، أو أفعال الكواكب ، التي هي أحياء ناطقة أو العقول والنفوس . وإذا كان الكل محتملاً ، كان جزمهم بإسناد هذه المعجزات إلى القوة النفسانية فقط . ترجيحاً من غير مرجح .

وهذا آخر الكلام في هذا الباب . ويتلوه الكلام في السحر . ليحصل الفرق بين المعجز ، والسحر ، والنبي ، والساحر [والله اعلم][1].

---

(١) من (ت) .

القسم الثالث من هذا الكتاب

في

الكلام في السحر وأقسامه

تمهيد

أعلم : أنا ما رأينا إنساناً عنده من هذا العلم شيء معتبر ، وما رأينا كتاباً مشتملاً على أصول معتبرة في هذا الباب . إلا أنا لما تـأملنا كثيـراً ، حصلنا فيـه أصولاً وجملاً . فمن جاء بعدنا ، وفاز بالفوائد والزوائد في هذا البـاب ، فليكن شاكراً لنا ، حيث رتبنا له هذه الأصول المضبوطة ، والقواعد المعلومة .

والكلام فيه مرتب على مقدمة ، ومقالة[1] .

(1) ومقالات : الأصل . ولاحظ : أن المؤلف لم يذكر إلا مقالة واحدة .

مقدمة

في بيان أنواع السحر

النوع الأول : وهو أعظمها قوة ، وأشدها تأثيراً ـ على ما يقال ـ السحر المبني على مقتضيات أحكام النجوم .

وتقرير الكلام فيه : أنه ثبت بالدلائل الفلسفية : أن مبادىء حدوث الحوادث في هذا العالم ، هو الأشكال الفلكية ، والاتصالات الكوكبية . ثم إن التجارب المعتبرة في علم الأحكام ، انضافت إلى تلك الدلائل ، فقويت تلك المقدمة جداً . ثم إن التجارب النجومية دلت على اختصاص كل واحد من هذه الكواكب السيارة بأشياء معينة من هذا العالم الأسفل ، فلكل واحد منها طعوم مخصوصة ، وروائح مخصوصة [وأشكال مخصوصة[1]] ومن المعادن كذا ، ومن النبات كذا ، ومن الحيوان كذا .

فإذا طلب من الكوكب حالة مخصوصة ، مناسبة لعمل مخصوص ثم جمع بين الأشياء الفعلية[2] المناسبة لذلك الكوكب ، ولذلك الأثر ، فحينئذ قد حصل الفاعل القوي على ذلك الفعل ، وحصلت المواد القابلة لذلك الأثر ، المناسبة له . وعند الجمع بين الفاعل وبين القابل ، لابد وأن يظهر الأثر . فهذا شرح هذا النوع من السحر .

---

(١) (ط ، ل) .

(٢) الفعلية (ط) السفلية (ت) الفلسفية (ل) .

النوع الثاني من أنواع السحر :
السحر المبني على قوة الوهم وتصفية النفس

وتقريره : أنه ثبت في علم النفس : أن النفوس الناطقة من جنس الأرواح الفلكية ، ومولدة منها . وكأنها قطرات من تلك البحار ، وشموع من تلك الشموس ، فلا محالة يكون لها أثر ما ، وقوة ما ، فإذا أعرضت النفس الناطقة عن التوجه إلى سائر الجوانب ، وبقيت متوجهة إلى غرض واحد ، ومطلوب معين ، قويت حينئذٍ قوتها ، واشتد تأثيرها ، فقدرت على إحداث أحوال غريبة في هذا العالم . وفيه سبب آخر : وهو أنها في حال الصفاء والرياضة تنجذب إلى الروح الفلكي ، الذي هو طباعها التام ، وأبوها الأصلي ، فسيرى من تلك الطباع التام ، قوة إلى جوهر النفس فيعظم لهذا السبب شأنها ، ويقوى تأثيرها .

النوع الثالث : السحر المبني على خواص الأدوية المعدنية والنباتية ، والحيوانية : ويدخل في هذا الباب خواص الأحجار المختلفة ، ويدخل فيه خواص الحيوانات التي نسعى في توليدها بطريق التعفنيات ، وقد يكون لكل جزء من أجزاء تلك الحيوانات آثار خاصة . ورأيت كتاباً في هذا الباب من مصنفات أبي بكر بن وحشية [ويدخل في هذا الباب : السحر المبني على خواص اعداد الوفق][1] .

النوع الرابع[2] : السحر [المبني على العزائم والرقى[3]] ويدخل في هذا الباب السحر[4]] المرتب على الاستعانة بالأرواح السفلية ، المسماة بالجن والشياطين؛ والكلام في إثبات هذا الجنس من الأرواح ونفيه قد سبق على الاستقصاء . وجمهور من يخوض في علم التعزيمات إنما يتمسكون بما في هذا الباب .

---

(١) من (ل) .
(٢) في (ت) : النوع الثالث .
(٣) النوع الرابع : لسحر المبني على العزائم والرقى : سقط (ط) .
(٤) [المبني على العزائم والرقى ويدخل في هذا الباب السحر] : سقط (ل) .

النوع الخامس من السحر : السحر المبني على الاستعانة بالأرواح الفلكية .

فإنا قد بينا أن أكثر فرق أهل العالم مطبقون على إثبات هذه الأرواح ، وعلى أن لها آثاراً عظيمة في هذا العالم . وعند هذا قال بعضهم : إنه يمكن الاستعانة بها بطرق مخصوصة ، وإذا حصل ذلك الاتصال ، فقد حصلت القدرة على خوارق العادات .

النوع السادس من السحر : ما يكون مرتباً على أعمال خفة اليد ، وطرق الشعبذة والسعي في إراءة مالا وجود له في الخارج ، ومنه نوع يقال له : الأخذ بالعيون . وسيأتي إن شاء الله تعالى تفسيره .

النوع السابع : السحر المرتب على علم الهندسة : ويدخل فيه علم جر الأثقال العظيمة بالآلات القليلة ، ومن جملتها : الأعمال العجيبة الغريبة ، المبنية على ضرورة الخلاء .

النوع الثامن : السحر المبني على الفأل والزجر . وهذا النوع أيضاً أقسام :

فأحدها: وهو أجودها . علم الفراسة . وهو قسمان :

فراسة روحانية ، وفراسة جسمانية .

وثانيها : علم الرمل .

وثالثها : علم اختلاج الأعضاء .

ورابعها : علم النظر في الأكتاف .

وخامسها : علم ضرب الأحجار ، على ما هو عادة بعض النسوان .

سادسها : علم النظر في الغضون ، والأسرة الموجودة في كف اليدين ، واخمص القدمين ، وكذا علم النظر في الخيلان الموجودة على ظاهر البدن .

وسابعها : العلم المأخوذ من كيفية طيران الطيور عن أوكارها، واعتبار

السانح والبارح منها ، وكيفية أصواتها عند [التوجه إلى الإنسان ، وعند[1]] الانصراف عنه .

وثامنها : علم التفاؤل بجميع أنواع الحوادث في معرفة العسر واليسر[2]].

النوع التاسع من السحر : المبني على إطعام الطعام ، الذي يوجب قلة العقل ، وضعف الرأي وبلادة الطبع . ثم إذا صار الإنسان كذلك فحينئذٍ يسهل تصريفه وتحريكه كيف أريد .

النوع العاشر : السحر المبني على ترويج الأكاذيب وأنواع المكر والخداع . ومنه : الطرق التي توجب تسليط الخوف على القلب . وعند استيلاء الخوف ، يسهل ترويج أي شيء أريد .

فهذه الأقسام العشرة معلومة في الجملة . فأما الذي يقال : إن الساحر يأتي بأعمال يمكنه أن يطير ، وأن يتشكل بأشكال مختلفة في شكله وصورته ، وأن يقفز من بلد إلى بلد في أقل زمان فهو في غاية البعد [إلا إذا حمل ذلك على الاستعانة بالجن ، أو بسائر الأرواح ، وهو في غاية البعد[3]].

واعلم : أن شيئاً من هذه الأقسام لا يتم ولا يكمل إلا عند الاستعانة بالسحر المبني على النجوم . ولو قدر الساحر على أن يجمع أنواعاً كثيرة منها ، كان أقوى وأكمل فيما يروم [والله أعلم[4]].

---

(١) سقط (ت).
(٢) من (ل).
(٣) من (ل).
(٤) سقط (ط).

مقالة في

تقرير الأصول الكلية المعتبرة
في السحر المبني على طريقة النجوم

الفصل الأول

في الطلاسم

قالت الفلاسفة والصابئة : الطلسم عبارة عن تمزيج القوى الفعالة السماوية ، بالقوى المنفعلة الأرضية ، لإحداث ما يخالف العادة ، أو للمنع مما يوافق العادة .

قالوا : وهذا بناء على إثبات القوى السماوية الفعالة . . قالوا : ويدل عليه وجهان :

أحدهما[1] : حجة عقلية صرفة . وثانيهما : حجة إقناعية قوية . أما الحجة العقلية الصرفة . فتقريرها : أن نقول : لا شك في وجود حوادث تحدث في هذا العالم ، وكل حادث فله سبب [فهذه الحوادث لها سبب[2]] وذلك السبب إما أن يكون حادثاً ، وإما أن يكون قديماً .

أما القسم الأول : وهو أن القول بأن أسباب هذه الحوادث شيء حادث : فنقول : الكلام في ذلك الحادث ، كما في الأول . وذلك يوجب التسلسل . إلا أن التسلسل على قسمين :

---

(١) عبارة (ت) : المقالة الأولى في تقرير الأصول الكلية في السحر المبني على طريقة النجوم . وفيها فصول : الفصل الأول قالت الفلاسفة . . الخ.

(٢) سقط (ت).

أحدهما : أن تحصل جميع الأسباب ، والمسببات دفعة واحدة ، وقد بينا في برهان إثبات واجب الوجود لذاته : امتناعه .

والثاني : أن يكون كل واحد منها مسبوقاً بغيره ، لا إلى أول ، وهـذا هو الحق الذي لا محيد عنه .

ثم نقول : هذه الحوادث تحتمل قسمين :

أحدهما : أن يحصل في الوجود ، موجود روحاني ، ويكون دائماً منتقلاً من معقـول إلى معقـول آخـر ، ومن إدراك إلى إدراك ، وبحسب تلك الإدراكـات المتعـاقبة ، والتصـورات المتلاصقـة ، تحـدث في هـذا العـالم . ويجب أن يكـون الموجود الروحاني أزلياً أبدياً سرمدياً ، ويجب أن يكـون شيئاً غـير الله تعالى . لما ثبت واجب الوجود لذاته : واجب الوجود من جميع جهاته . فيكون التغـير عليه محالاً ، فصاحب هذه الإدراكات المتغيرة : شيء غير الله تعالى .

فقد ثبت : أن القول بوجود أرواح عالية ، هـي المدبرة لأحوال هذا العالم لابد منه وبهذا الطريق فلا يتم السعي في إحداث شيء غـريب في هذا العـالم ، إلا بالاستعانة بتلك الأرواح .

وأمـا القسم الثاني : وهـو أن تحصل حـركة جسمـانية سـرمديـة دائمـة ، مبـرأة عـن المبدأ والمقـطع . فنقول : تلك الحـركة إمـا أن [تكون مستقيمـة أو مستديرة ، والأول باطل لأن تلك الحـركة . إمـا أن[1]] تمتد إلى غـير النهايـة ، فيلزم وجود أبعاد لا نهاية لها ، وهو محال ، وإما أن ترجـع . وحينئذٍ يحصـل بين نهاية[2] الذهاب ، وبداية الرجوع : سكون لما ثبت أنه لابد وأن يكون بـين كل حركتين من سكون ، وحينئذٍ لا تكون هذه الحركة دائمة ، مبرأة عن الانقطاع . فثبت[3] أن كل حركة على الاستقـامة ، فـإنها تنقطع . فـوجب : أن تكون كـل

(١) سقط (ت).
(٢) بداية (ت).
(٣) فثبت : أن تلك الحركة لا يمكن أن تكـون مسـتديـرة (ط) فثبت : أن تلك الحـركـة لا يمكن أن تكون إلا مستديرة . . وذلك . . الخ (ل).

حركة مستديرة . وذلك يدل على أن المبدأ الأول القريب لحدوث الحوادث . في هذا العالم : هو الحركة المستديرة الحاصلة للأجرام الفلكية . ثم قالت الفلاسفة : الأولى أن يجمع بين القسم الأول والثاني . حتى يكون جوهر الفلك ، كالبدن[1] وجوهر ذلك الروح كالنفس . والتعقلات المتنقلة الدائمة لذلك الجوهر الروحاني ، توجب الحركات لهذه الكرات[2] الجسمانية ، ويكون مجموعها أسباباً لحدوث الحوادث في هذا العالم .

وأما القسم الثاني: وهو أن يقال : السبب المقتضي لحدوث هذه الحوادث [موجود قديم أزلي . فنقول : تأثير ذلك الأزلي في حدوث الحوادث[3]] إن كان غير موقوف على شرط حادث [فهو محال ، وإلا لزم كون هذا الحادث قديماً وإن كان موقوفاً على شرط حادث[4]] عاد الكلام في كيفية حدوث ذلك الشرط الحادث ، ويلزم التسلسل ، ويعود جملة ما ذكرناه في القسم الأول .

فيثبت بهذا البيان : أن حدوث الحوادث في هذا العالم ، منوطة ومربوطة بالحركة المستديرة الفلكية ، المبرأة عن الانقطاع والتغير .

ثم نقول : الأجرام الفلكية بسائط ، والأجزاء[5] المفترضة في الكرة البسيطة ؛ متشابهة بالطبع ، والماهية [والأسباب المتماثلة في الطبع والماهية[6]] لا تفيد إلا معلومات متماثلة . فكان يجب أن تكون حوادث هذا العالم متساوية ، وذلك باطل . ولما بطل هذا ، وجب أن يحصل في الأجرام الفلكية ، أجسام[7] مختلفة في الطبيعة والماهية . ولابد وأن تكون تلك الأشياء متحركة . ويحصل لها بسبب حركاتها المختلفة : نسب مختلفة ، وتكون تلك النسب المختلفة ، مبادىء لحدوث [الحوادث المختلفة في عالم الكون والفساد ، ومعلوم

---

(١) كالقلب (ت).
(٢) الحركات (ت).
(٣) من (ل).
(٤) من (ل).
(٥) والأجرام (ل).
(٦) سقط (ت).
(٧) (ت).

أن تلك الأجسام المختلفة المركوزة[1]] في جواهر الأفلاك ليست [إلا[2]] الكواكب . فثبت بما ذكرنا : أن مبادىء الحوادث الحادثة في هذا العالم ليست إلا الاتصالات الكوكبية المختلفة . فهذا هو البرهان الذي عليه تعويل الفلاسفة في إثبات هذا المطلوب .

وأما الحجة الثانية ـ وهي الحجة الإقناعية ـ فهي أنهم قالوا : إنا قد ذكرنا وجوهاً كثيرة دالة على أن أحوال هذا العالم ، مرتبطة بأحوال الشمس في كيفية حركتها ، تحت منطقة البروج ، فإن بهذا السبب تصير الشمس تارة شمالية ، وتارة جنوبية ، ولأجل هذا الاختلاف تحصل الفصول الأربعة ، وبسببها تختلف أحوال هذا العالم ، [وأيضاً : بسبب طلوع الشمس وغروبها في اليوم ، تختلف أحوال هذا العالم[3]] وهذا استقراء قوي ، وبيان تام في استناد أحوال هذا العالم بحركات الكواكب .

ثم تأكد هذا البيان بنوع آخر من البيان ، وهو : أن الناس منذ كانوا من قديم الدهر ، كانوا متمسكين بعلم النجوم ومعولين عليها . فإنك ترى لكل علم أولاً ، وإنساناً هو أول الناس خوضاً فيه . إلا العلم الإلهي ، وعلم النجوم ، فإنك لا تصل إلى تاريخ ، إلا وترى أن هذين العلمين كانا موجودين قبله ، ولو كان هذا العلم باطلاً ، لامتنع إطباق أهل الدنيا من الدهر الداهر ، إلى هذا اليوم ، على التمسك به والرجوع إليه . فهذه الوجوه ، بيانات ظاهرة في صحة هذا العلم [والله أعلم][4] .

---

(١) من (ل) وعبارة (ت) ، و(ط) : النسب المختلفة مبادىء لحدوث حادث ، والحوادث المذكورة في جواهر الأفلاك .. الخ .

(٢) ليست إلا الكواكب (ل) ليست للكواكب (ت) .

(٣) سقط (ت) .

(٤) من (ل) .

الفصل الثاني
في
بيان أن الوقوف
على أصول هذا العلم عسر جدا

اعلم[1] : أن صعوبة هذا العلم تظهر من وجوه ثلاثة :

الأصل الأول : إنه يعسر علينا معرفة جميع النيرات الفلكية . وبيانه من وجوه :

الأول : إن الاستقراء يدل على أن رؤية الصغير من المسافة البعيدة : ممتنعة . وإذا ثبت هذا فنقول : إن أصغر كوكب من الكواكب الثابتة وهو الذي تمتحن برؤيته القوة الباصرة ، مثل الأرض بضع عشرة مرة . فلو قدرنا أن هذه الكواكب حصلت في الفلك الأعظم ، لصارت المسافة[2] أعظم ، فحينئذ كان يمتنع إبصاره لا محالة . وإذا ثبت هذا ، فنقول : إنه يقال : إن عطارد جزء من ثلاثين ألف جزء من كرة الأرض . فهو في غاية الصغر ، فلو قدرنا حصول كواكب مساوية لعطارد في الجرم على الفلك الأعظم [أعني الجرم الأول[3]] لكانت رؤيتها ممتنعة قطعاً . فثبت : أن عدم إبصارنا لأمثال هذه الكواكب ، لا يدل البتة على عدمها . فإن قالوا : لو حصلت هذه الكواكب الصغيرة ، لم تكن

(١) الفصل الثاني في بيان هذا العلم عسر جداً : إن صعوبة العلم تظهر من وجوه ثلاثة الأول . . . . الخ (ت) .
(٢) المسافة أبعد ، وكان يمتنع (ت) .
(٣) سقط (ت) .

لها قوة وتأثير أصلاً . لأجل أن صغرها يوجب ضعفها . فنقول : هذا باطل لأن عطارد مع غاية صغره ، تقاربه سائر السيارات مع عظم أجرامها . بل نقول : الرأس والذنب نقطتان ، وأصحاب الأحكام أثبتوا لها آثاراً عظيمة بل نقول : سهم السعادة ، وسهم الغيب نقطتان وهميتان ، والأحكاميون أثبتوا لها آثاراً قوية . وأيضاً النقط التي تنتهي إليها تسييرات درجة الطالع فقط : وهمية ، والقوم أثبتوا لها آثاراً قوية .

الوجه الثاني : في بيان أن عدد النيرات الفلكية غير معلومة ، وهو أنه ثبت بالدليل أن المجرة ، ليست إلا أجراما كوكبية صغيرة الحجم ، مرتكزة في فلك الثوابت ، إلا أنها لصغرها لا يتميز بعضها عن البعض ، فنشاهد جملتها على صورة لطخة سحابية ، وهذا يدل على أن الوقوف التام على معرفة أعداد الكواكب : ممتنع الحصول .

الثالث : إن المحققين ذهبوا إلى أن المحو ، المحسوس في وجه القمر ، إنما حصل بسبب أن كواكب صغيرة ارتكزت في وجه القمر . وقال آخرون : إنه حصل في وجه الشمس فوق النقطة التي هي كالمركز لقرص الشمس : نقطة سوداء ، كالخال في وجه الشمس . إلا أنها لا تظهر لأجل قوة نور الشمس . وقد تعرض عوارض مخصوصة . تصير تلك النقطة السوداء كالمشاهدة ، وكل هذه الاعتبارات تدل على أن العقول البشرية ، قاصرة عن الإحاطة بعدد نيرات الأفلاك .

الرابع : إن أصحاب الأحكام أثبتوا شيئاً ، يسمونه بالكبد ، وأثبتوا حظًا[1] من التأثير له ، وإذا جاز ثبوته ، فلم لا يجوز ثبوت غيره ؟

الوجه الخامس : في بيان أن الأمر كما ذكرناه : إن الفلاسفة أطبقوا على أن الفلك جوهر بسيط ، وإذا ثبت هذا ، فنقول : يجب أن تكون طبائع البروج متساوية في تمام الماهية ، وإلا لزم التركيب ، وإذا ثبت هذا ، فتأثير الكوكب

(١) إلى كلمة حظا في (ط) وما بعد ذلك ساقط إلى الشرط التاسع في الفصل السادس في التنبية على أصول اخرى .

حال كونه في برج ، يجب أن يكون مساوياً لتأثيره حال كونه في سائر البروج ، لما ثبت في العقول أن حكم الشيء حكم مثله . ومعلوم أن ذلك على خلاف علم النجوم ، فأما أن يقال : إن طبائع البروج مختلفة بحسب الماهيات ، فذلك قول مردود عند الفلاسفة . أو يقال : إنه حصل في كل برج كواكب صغيرة لا نراها ولا نشاهدها ، ولأجل حصول تلك الكواكب في تلك البروج ، صارت طبائع البروج مختلفة في التأثرات . وذلك هو المطلوب .

الوجه السادس : إن الدلائل النجومية قد تختل وتفسد في كثير من الأوقات ، وما ذاك إلا بسبب ما ذكرنا . أنه حصلت هناك كواكب لا نعرفها . ولأجلها تختلف أحوال هذه الآثار [والله أعلم[1]] .

الأصل الثاني من الأصول الموجبة لصعوبة هذا العلم :

أن نقول : إنه يُعتبر الوقوف على معرفة مواضعها من الفلك بعد العمل بها . وذلك من وجوه :

الأول : إن الشيخ أبا علي بن الهيثم . صنف رسالة في أنواع الخلل الواقع في آلات الرصد ، وعد منها قريباً من ثلاثين وجهاً من الوجوه التي لا يمكن الاحتراز عنها .

الثاني : إن الإرصادات إذا تطاولت مدتها ، اختلت الأعمال المبنية عليها ، لأن صاحب الرصد ، وقع في حساباته المسامحات بالروابع والخوامس ، وما بعدها من الأجزاء ، فإذا طالت المدة ، اجتمعت تلك الكسور وكثرت ، وحصل التفاوت العظيم بسببها كما في هذا الزمان الذي نحن فيه . وهو أوائل الستمائة من الهجرة .

الثالث : إن الدقيقة الواحدة من الفلك ، تكون مثل كلية الأرض ، مراراً ، خارجة عن الضبط والتحديد ، ويقال : إن الفرس الجواد ، عند العدو الشديد ، إذا رفع يده ثم وضعها ، فإن في مثل ذلك الزمان القليل واللحظة

---

(١) من (ل) .

اللطيفة بتحرك الفلك الأعظم ثلاثة آلاف ميل ، ولا شك أن تلك الحركة تكون في غاية السرعة . إذا عرفت هذا فنقول : إنه إذا حدث حادث ، فالمنجم لا بد وأن يأخذ الاصطرلاب ، ويعرف موضع الكوكب ، وهذه الأعمال إنما تتم في زمان له قدر معين ، والفلك قد تحرك في ذلك الوقت مسافة لا حصر لها ولا حد ، وعلى هذا التقدير تصير معرفة طوالع الحوادث الحادثة في هذا ، كالأمور الميؤوس منها .

الأصل الثالث من الأصول الموجبة لصعوبة هذا العلم : إن الوقوف على طبيعة كل كوكب بحسب تأثيره صعب عسير .

وتقريره . أن نقول : لا شك أن الكواكب إما ثابتة وإما سيارة .

أما الكواكب الثابتة فإن تأثيراتها أقوى من تأثيرات السيارة . ويدل عليه وجهان[1] .

الأول : إنا بينا أن الفلاسفة اتفقوا على أن الأجسام مرتبة على ثلاث مراتب .

المرتبة الأولى : الذي لا يتأثر . وهما الكرتان العاليتان . أعني الفلك الأعظم ، وفلك الثوابت . وهذه المرتبة أشرف المراتب وأعلاها . والمرتبة الأخيرة : هي مرتبة الجسم ، الذي يتأثر ولا يؤثر وهما الكرتان السافلتان . إحداهما : كرة اللطيف ، أعني الهواء والنار . والثانية : كرة الكثيف أعني الماء والأرض . فهاتان الكرتان : يقبلان الأثر من الكرات العالية ، وليس لها تأثير في شيء آخر . وأما المرتبة المتوسطة . فهي التي تقبل الآثار من السيارات عن الكرتين العاليتين ، وتؤديانه إلى الكرتين السافلتين ، وهو الكرات السبعة التي حصل فيها السيارات السبعة . وهذا الرأي متفق عليه بين الفلاسفة .

والاستقصاء فيه مذكور في باب صفات الكواكب . وهذا الاعتبار يدل

---

(١) سقط (ت) .

على سبيل الإجمال : أن الثوابت أقوى وأكمل من السيارات .

والوجه الثالث في بيان أن الثوابت أقوى من السيارات : هو أنها أكمل من السيارات في أمور ثلاثة :

أولها : أنها أقرب في درجة المعلولية ، والعبودية إلى المبدأ الأول من هذه السيارات ، وذلك القرب هو المنبع لكل الكمالات .

وثانيها : أنها كثيرة في العدد جداً ، والكثرة مظنة القوة ، وأيضاً : فالثوابت التي في العظم الأول [أكبر[1]] قدراً من كل السيارات إلا الشمس . والعظم في الجرمية ، يفيد العظم في القوة .

وثالثها : أنها أبطأ حركة . فيكون بقاؤها في الدرجة الواحدة أدوم . وقد علمت في الطبيعيات : أن دوام المسامتة ، يوجب كمال القوة . فثبت بهذه البيانات : أن الكواكب الثابتة أقوى قوة ، وأكمل تأثيراً من السيارات . وأيضاً : الأحكاميون اتفقوا على أنه إذا وقع منها على موضع معين من الطوالع ، أعطت عطايا قوية إما في السعادة ، أو في النحوسة . وإذا ثبت هذا فنقول : إن الأحكاميين اتفقوا على أنهم لم يعرفوا من طبائعها إلا القليل . وإذا كان الأمر كذلك ، فقد ظهر الخبط والصعوبة في هذا العلم ، بسبب الجهل .

وأما السيارات : فنقول : هب أن طبائعها صارت معلومة ، إلا أنه بقيت الصعوبة من وجوه :

الأول : إن إمتزاجات الكواكب ، ومناسباتها بحسب كل : حد ، ووجه ، ومثله ومنزل من منازل القمر ، ودرجة معينة من الدرجات الثلثمائة وستين . تصير غير متناهية ، وما لا ينتهي لا يمكن معرفته ؟

والثاني : هب أن مواضع الكواكب وامتزاجاتها صارت معلومة ، إلا أن أحكام طوالع الوقت قد تندفع بحسب الطوالع الأصلية ، وبحسب الأحوال

---

(١) زيادة .

الماضية في الفلك . ومن الذي يمكنه الوقوف على جميع الأحوال الماضية في الفلك ؟

والثالث : إنه كما يعتبر في حصول الأثر ، حصول العلة الفاعلية فكذلك يعتبر في حصوله العلة القابلية ، ولهذا السبب اتفق المنجمون على أنه إذا ولد على الطالع الواحد : ابن مالك ، وابن قصاب . أو خباز [فإنه لا يتساوى أثر ذلك الطالع فيهم . فعلمنا : أن آثار الطوالع[1]] تختلف بحسب اختلاف أحوال المادة السفلية ، لكن المواد السفلية سريعة التغير ، شديدة التبدل . فكيف يمكن الوقوف على أحوالها ؟ فهذا ضبط الوجوه المذكورة في بيان أن الوقوف على أحوال هذا العالم بالتمام . والكمال صعب ، إلا أن العقلاء اتفقوا على أن ما لا يدرك كله ، لا يترك كله ، فهذا العلم وإن كان صعب المرام من هذه الوجوه ، إلا أن الاستقراء يدل على حصول النفع العظيم منه . وإذا كان كذلك ، وجب الاشتغال بتحصيله ، والاعتناء بشأنه ، فإن القليل منه كثير ، بالنسبة إلى أحوال مصالح البشر [والله أعلم[2]] .

---

(١) زيادة من (ل) .

(٢) من (ل) .

الفصل الثالث
في
الطريق الذي حصل به
الوقوف على طبائع الأجرام الفلكية

[اعلم : إن الطريق إليه أحد أمور ثلاثة : القياس والتجربة والوحي .

أما القياس[1]] فهو أنهم لما شاهدوا الكمودة في لون زحل ، وهذه الكمودة تناسب السوداء حكموا عليه بكونه بارداً يابساً ، ولما شاهدوا الحمرة في لون المريخ ـ وهذا اللون يشبه لون النار ـ حكموا عليه بكونه حاراً يابساً .

والمختار عندنا : أن هذا الطريق ضعيف جداً . لا يجوز التعويل عليه . لأنه ثبت في علم الطب : أن الاستدلال بالألوان المخصوصة على حصول الطبائع المخصوصة ، أضعف أقسام الدلائل . بل الحق : أن هذه الألوان دالة دلالة ضعيفة على هذه الطبائع ، فلما أضافوا إليها التجارب ، خرجت التجربة مطابقة لهذا القياس ، فحصلت معرفة طبائعها بناء على مجموع الأمرين ، فذلك القياس هو المبدأ المحرك للعقول . والخواطر ، وهذه التجارب هي التمام والكمال .

واعلم : أن طريق التجربة : هو أنه متى حدث نوع من أنواع الحوادث في هذا العالم ، فإن صاحب التجربة يتعرف أن الأوضاع الفلكية كيف كانت ، تعرفا على [سبيل الاستقصاء والكمال ، فإذا وقع مثل ذلك الحادث مرة ثانية

---

(١) من (ل) .

وثالثة ورابعة وخامسة[1]] وتعرف الأحوال الفلكية ، وحدها مثل الحالة الأولى فحينئذ يحصل في القلب : ظن قوي بأن ذلك الوضع الفلكي المعين ، يوجب حدوث النوع الفلاني من الحوادث في هذا العالم .

والحاصل : أن التجربة عبارة عن الاستدلال بحدوث الحوادث المخصوصة في هذا العالم ، على معرفة طبائع الأوضاع الفلكية ، فإذا تأكدت تلك التجربة ، فبعدها يستدل بحصول ذلك الوضع الفلكي المعين ، على حدوث ذلك النوع من الحوادث في هذا العالم .

واعلم : أن هذا الاستدلال قد اعتبره أهل الأرض من الزمان الأقدم إلى الآن . فمن أراد أن يصير ماهراً في هذا العلم ، وجب عليه أنه كلما رأى نوعاً من الحوادث في هذا العالم ، أن يستقصي في تعرف الوضع الفلكي المقارن لحدوث ذلك الحادث ، ويقابل تجربته بأقوال المتقدمين ، فإذا واظب على هذا الطريق مدة مديدة ، واتفق أن كانت نفسه مناسبة لهذا العلم بحسب الفطرة الأصلية : يبلغ فيه مبلغاً عظيماً . فهذا بيان طريق القياس والتجربة .

وأما الطريق الثالث وهو طريق الوحي والإلهام : فهذا أيضاً متفق عليه عند أصحاب هذا العلم .

حكى : تنكلوشا : أن ذواناي[2] سيد البشر . لما بلغ في تصفية النفس ، ورياضة الذهن ، لاحت له من الصور الفلكية ، ما لا يمكن وصفه .

واعلم : أنك لا ترى ديناً من الأديان ، ولا مذهباً من المذاهب ، إلا وأكثر أصوله يكون مبنياً على النقل عن السلف . فلا يبعد مثله أيضاً في هذا العلم [والله أعلم[3]] .

---

(١) من (ل) .
(٢) دراباني شتبه شدة البشر (ت) .
(٣) من (ل) .

الفصل الرابع
في
الشرائط الكلية
المعتبرة في رعاية هذا النوع

اتفق(1) المحققون على أنه لابد من رعاية أمور :

الشـرط الأول : [أن من أتى بشيء من هذه الأعمـال ، ثم يكون شـاكاً فيه ، لم ينتفع به . والسبب فيه وجوه :

الأول :(2)]إن تأثيـرات أرواح الكواكب أقوى من تـأثيرات أجسـادها ، فإذا قوي الاعتقاد في صحة الأعمال صارت الأرواح البشرية معـاضدة لـلأرواح العلوية ، كما صارت المواد السفلية معاضدة للأجرام العلوية ، فلا جرم تقـوى التـأثيرات . أمـا إذا لم يحصل الاعتقـاد القوي ، زالت المؤثـرات الروحـانيـة ، وبقيت الجسمانية خالية عن الروحانيـات فلا جـرم ضعف الأثر ، ولهـذا السبب قال بطليموس : « علم النجوم منك ومنها » .

والسبب الثاني : إن الروحانيات العلوية مطلعـة على مـا في قلوبنا ، وكـما أن في هذا العالم من راجع ملكاً ، والتمس منه شيئاً ، ثم أنـه ظهر لـذلك الملك أن ذلك الرجل لا يثق بقولـه ، ولا يلتفت إلى فعله ، فإنـه ذلك الملك لا يسعى في تحصيل حاجته . فكذا ههنا .

---

(1) الفصل الرابع في الشرائط الفلكية (ت).
(2) من (ل).

والسبب الثالث : إنه إذا لم يعتقد في صحة تلك الأعمال . فالظاهر : أنه لا يبالغ في جميع تلك الشرائط ، فلا جرم يفوت المقصود .

الشرط الثاني : إنه إذا قرب للأرواح ، أنواعاً من القرابين ، ولم يجد منها أثراً . فالواجب أن لا ينقطع عن ذلك العمل ، وأن لا يتركها ، فإن من عرف أنه كيف يمكنه التقرب إلى الملك العظيم [من ملوك الأرض[1]] علم أن تحمل العناء الكثير في هذا العلم : هين . قال «أرسطوطاليس»[2] : « كنت مشتغلاً بهذا العلم صباحاً ومساء فإن وجدت أثراً حمدته ، وإن لم أجد الأثر لم أسيء الظن به وإن طالت المدة وتراخت الأيام ورب شيء كان يعسر ، ثم إني كنت ما أنقطع عن المطلوب حتى أبلغه »[3] ويجب أن يكون سبيل الطالب لهذا العلم ، سبيل العاشق ، إذا لم يسامحه معشوقه . وسبيل من أراد الوصول إلى خدمة ملك ولا يقبله ، فإنه يبذل غاية الجهد ، رجاء الفوز بالمطلوب . فههنا أولى .

الشرط الثالث : إن من الناس من يظن أن الإنسان لا ينال إلا ما دل عليه طالعه .

واعلم أن الناس في هذا الباب على ثلاث مراتب :

فالمرتبة الأولى : الذين تدل طوالعهم الأصلية على كونهم مستعدين لهذا العلم . وهؤلاء إذا اشتغلوا بهذا العلم ، وصلوا إلى المطلوب . إلا أنه لما كانت مراتب القوة والضعف غير متناهية في الصلاحية ، كانت مراتب الحصول غير متناهية .

المرتبة الثانية : الذين لم يحصل في طوالعهم [لا ما يعين ، ولا[4]] ما يمنع [وهؤلاء إن واظبوا على العمل . وصلوا إلى نصيب كامل .

---

(١) سقط (ل).
(٢) أرسطاليوس (ل).
(٣) وإن لم أجد للأثر أسيء الظن به ، فقرب كل شيء كان بعيداً ، ثم إني ما كنت . . . الخ (ت).
(٤) من (ل).

والمرتبة الثالثة : الذين حصلت في طوالعهم ما يمنع [1] ومراتب الدلائل المانعة غير متناهية ، فكذلك مراتب الامتناع غير متناهية .

واعلم أن الوصول إلى هذا العلم ، يوجب خروج الإنسان من حد الإنسانية ، ودخوله في عالم الملائكية . والكمال في كل شيء عزيز ، ولا سيما في أكمل الكمالات ، وأعلى الدرجات . ولا ينبغي أن يعتقد الرجل : أن كل أحد هو أهل لهذا العلم ، فإذا اشتغل واحد بهذا العلم ، ولم يفز منه بطائل ، فلا ينبغي أن يجعل ذلك دليلاً على بطلان هذا العلم . فإنا نرى الحرف الخسيسة ، والصنائع النازلة قد يتعب الإنسان نفسه في تعلمها سنين ، ثم إنه لا يتعلمها كما ينبغي [فإذا كان هذا شاهداً في أخس الحرف ، فكيف الحال في أعلى الصنائع[2]].

الشرط الرابع : اتفقوا على أن من شرائط هذا العلم : المبالغة في الكمال ، والسبب فيه وجوه :

الأول : إن النفوس الناطقة ، قد ثبت أنها من جنس الأرواح الفلكية ، فتكون مؤثرة . وهذه الصناعة لو تمت ، أفادت السلطنة التامة على الأرواح والأجساد ، فإذا وقف الغير على أن إنساناً اشتغل بهذه الأعمال ، حصلت النفرة الشديدة في قلوبهم، والرغبة التامة في إبطال تلك الأعمال وإفسادها ، فتبطل تلك الأعمال بالكلية .

والثاني : إن إشاعة هذا العلم : على خلاف مصالح العالم . لأن استيلاء الرجل الواحد على كلية العالم : أمر على خلاف نظام العالم .

الثالث : إن الشيء إذا كان عزيزاً بولغ في حفظه وكتمانه ، فعدم المبالغة في الحفظ والكتمان ، يدل على أنه لا وقع له عنده ، وقد بينا : أن ضعف الاعتقاد فيه ، يوهن هذه الأعمال .

---

(١) من (ل).

(٢) من (ل).

الشرط الخامس : اتفقوا على أن ممارسة هذه الأعمال في الليل ، أولى منها في النهار . قال « أرسطو » : « إن الشمس سلطان قاهر ، فهو بكمال سلطنته ، يقهر جميع الأرواح ، ولا يقوى شيء منها على الفعل . وأيضاً : الحواس في النهار ، تكون مشغولة بالمحسوسات ، فلا تحصل جمعية القلب ، وفي الليل تكون الحواس معطلة ، فكانت جمعية القلب في الليل أكمل[1] » .

وقال « هرمس » : « إن خير ما يعمل به العامل ، هو ما يخفى عن أعين البشر وشروق الشمس . لأن عيون البشر جاذبة بروحانيتها قوة النيرنج [وشروق الشمس قوة تبطل قوة النيرنجات[2]] ثم قال : اعمل نيرنجات القطعية وعقد الشهوة ، ودخنها كلها بالليل ، واحترز فيها عن العيون واللامعة » .

الشرط السادس : أجمعوا على أن صاحب هذا العمل ، كلما كان إقباله على أبواب البر والخير أكثر أعماله أكمل ، لأن الغالب على طبيعة العالم هو الخير ، وأما الشر فمغلوب ، فإذا اعتضد عمله بالجانب القاهر الغالب ، كان ذلك العمل : أكمل وأفضل .

الشرط السابع : أن لا يأكل من الحيونات شيئاً ، ويقتصر على الخبز والملح ونبات الأرض . والسبب فيه : أن النفوس البشرية مشغوفة باللذات الجسدانية ، فإذا وصل إليها ، أقبل عليها ، وغاص فيها ، وانصرف عن الجانب الأعلى[وإذا لم يجدها وبقي محروماً عنها ، عاد بطبعه إلى الجانب[3]] الأصلي [والمركز[4]] الفطري .

الشرط الثامن : أن لا يستعمل الروحانيات في الأشياء الحقيرة ، بل في الأشياء العظيمة الغالية . بحسب ما يليق[5] به ، وبكل روحاني وأن يحترز عن

(١) بالمحسوسات فلا تحصل جمعية القلب في الليل أكمل (ت) .
(٢) من (ل) .
(٣) من (ل) .
(٤) من (ل) .
(٥) ما يليق بكل روحاني (ل) .

الرجوع إليها في كل مراد ، لأن ذلك يشبه سوء الأدب[1] [وقد يؤدي إلى هلاك الطالب[2]] .

الشرط التاسع : أن يكون المباشر لهذه الأعمال جامعاً لأمور أربعة :

أولها : أن يكون عالماً بالعلوم الإلهية ، متفقهاً فيها . لأنه يحصل للنفس من هذا العلم ، نوع من القوة ، لا يحصل البتة من سائر العلوم .

وثانيه : أن يكون عالماً بجميع الأقسام الثلاثة من علم النجوم .

فالأول : أن يكون عالماً بهيئة السموات والأرض . فإن علمه بذلك ، مما يفيد انجذاب روحانيته إلى الجانب الأعلى .

والثاني : أن يكون متيقناً من معرفة الزيجات . حتى يمكنه أن يعرف مواضع الكواكب على الحقيقة .

الثالث : أن يكون متبحراً في علم الأحكام ، حتى يمكنه أن يعرف آثار الكواكب ، في حالتي البساطة والتركيب .

والنوع الثالث من العلوم المهمة لصاحب هذه الصناعة[3] : علم الأخلاق [حتى يكون عالماً بأن الأخلاق الفاضلة وأن الأخلاق المذمومة ، ما هي ؟ فيمكنه تطهير النفس عن الأخلاق المذمومة ، وتزيينها بالأخلاق[4]] الفاضلة .

والنوع الرابع من الأمور المهمة في هذا الباب : أن تكون نفسه نفساً حية لا ميتة والمراد من النفس الحية : النفس التي إذا لاح لها شيء من عالم الروحانيات انبعثت واشتاقت واضطرب قلبه وخشعت نفسه .

ولما كان اجتماع هذه الأمور الأربعة في الإنسان الواحد ، كالنادر ، [لا

---

(١) السؤالات (ت) .
(٢) من (ل) .
(٣) لصاحب العلم (ت) .
(٤) من (ل) .

جرم كان حصول الكمال في هذا العالم كالنادر[1]].

الشرط العاشر : أن يكون صبوراً وقوراً ، القلب ، قادراً على الجلوس في الأمكنة الخالية ، والمفاوز البعيدة عن الناس ، ويجب أن يكون عطر البدن ، بعيداً عن الأوساخ [والله أعلم[2]].

---

(١) من (ل) .

(٢) من (ل).

الفصل الخامس

في

تلخيص الأصول المعتبرة في هذا الباب

قد ذكرنا(1) : أن الطلسم عبارة عن تمزيج الأسباب السماوية الفعالة ، بالأسباب المنفعلة الأرضية ، لإحداث أمر مخالف للعادة ، أو لمنع حدوث أمر يوافق العادة . وإذا كان كذلك ، فهذا العلم إنما يتم بمعرفة الأسباب الفعالة السماوية ، ومعرفة الأسباب القابلة الأرضية . فمن عرف هذين النوعين ، وقدر على الجمع بينهما : وصل إلى غرضه . لأن السبب الفاعل إذا اتصل بالقابل . وجب ظهور الأثر .

وإذا عرفت هذا ، فنقول : الكلام فيه مرتب على قسمين :

أحدهما : في بيان المؤثرات العلوية .

والثاني : في بيان المنفعلة(2) السفلية .

---

(1) الفصل الخامس : في تلخيص الأمور . . . الخ : (ل).

(2) المنمات (ل) ولاحظ أن المؤلف سيقول فيما بعد : القسم الثاني في الأمور التي يجب معرفتها عن الأجسام القابلة السفلية . وفي (ت) الفاعلية بدل القابلة .

القسم الأول من الفصل الخامس
في
تفصيل أحوال المؤثرات العلوية

أعلم[١] : أن الأسباب السماوية : إما الكواكب . وإما النقط[٢] وإما البروج[٣].

النوع الأول
البحث عن أنواع[٤] الكواكب

واعلم : أنها إما سيارة ، وإما ثابتة .

أما السيارات : فقد أطبقوا على أنها مؤثرات في أحوال هذا العالم . **وأما الثوابت** ، فلقائل أن يقول : إنها أقوى في التأثير من السيارات . ويدل عليه وجوه :

الأول : إنها أقرب في درجة المعلولية[٥] من المبدأ الأول . وذلك يوجب كمال القوة .

والثاني : [إن التي في العظم الأول منها : أعظم جرماً من السيارة . إلا الشمس[٦]].

والثالث : إنها أبطأ حركة فتكون مساماتها أدوم ، فتكون أقوى في التأثير . ولقائل[٧] أن يقول [إنه يجب أن تكون[٨]] السيارات أقوى [في

(١) عبارة (ت) : أما القسم الأول فاعلم . . . الخ .
(٢) النقطة (ل) .
(٣) وإما البروج . وإما أجزاء البروج (ل) .
(٤) أحوال (ل) .
(٥) العلوية (ل) .
(٦) من (ل) .
(٧) وللمجيب أن يجيب فيقول (ل) .
(٨) من (ل) .

التأثير[1]] ويدل عليه وجوه :

الأول : إنها أقرب إلى هذا العالم من تلك الثوابت .

والثاني : إن الثوابت كاسمها ثوابت . فلا يليق بها أن تكون عللاً لهذه الحوادث ، التي هي سريعة التغير في هذا العالم .

والثالث : إن الثوابت لا يتغير نسب بعضها إلى بعض ، لا في الطول ولا في العرض . لأنها مركوزة في كرة واحدة ، بخلاف السيارات ، فإن كل واحدة منها مركوزة في كرة اخرى [ولكل كرة حركة على حدة[2]] فلا جرم تختلف حركات كراتها في الأطوال وفي العروض . فتحصل النسب المختلفة التي يمكن أن تكون مبادىء لحدوث الحوادث في هذا العالم .

والرابع : إن هذه السيارات تمر بتلك الثوابت ، فتمتزج بهذا الطريق أنوار بعض تلك الثوابت بالبعض .

فثبت بهذا الطريق : أن الأهم في علم النجوم : معرفة طبائع السيارات [ثم بعدها معرفة طبائع الثوابت . واعلم أنه كما أن البحث عن طبائع السيارات[3]] أهم من البحث عن طبائع الثوابت .

فكذا البحث عن معرفة [**أحوال القمر**[4]] **أهم المهمات** . **لأن الأسباب الأربعة المذكورة موجودة فيه** :

فالأول : إن أقرب الكواكب إلى هذا العالم : القمر . وآثاره تصل إلى هذا العالم من غير واسطة . وإما آثار سائر الكواكب فإنها لا تصل إلى هذا العالم إلا بواسطة القمر . فوجب أن يكون البحث عن حال القمر ، أهم من غيره .

والثاني : إن أحوال هذا العالم سريعة التغير والدوران . وأحوال القمر أيضاً كذلك .

---

(١) من (ل) .
(٢) من (ل) .
(٣) من (ل) .
(٤) سقط (ل) .

والثالث : إن بسبب سرعة حركة القمر ، تمتزج أنوار الكواكب بعضها بالبعض وبحسب تلك الامتزاجات تختلف حال الآثار الحاصلة في هذا العالم .

والرابع : إن أقوى الفاعلتين هو الحرارة ، وأشد المنفعلتين استعداداً لقبول الأثر هو الرطوبة . ومتى لقي الفاعل القوي في التأثير المنفعل القوي في القبول : قوي الأثر ، وكمل الفعل . فلهذا السبب كان الموجب لحدوث الكائنات تأثير الحرارة في الرطوبة . وينبوع الحرارة هو الشمس . وينبوع الرطوبة هو القمر . فكان الشمس كالأب . والقمر كالأم . وعند اجتماعهما تحدث المواليد . وأما سائر الكواكب فهي كالأعوان . فلهذا السبب وجب الاعتناء بمعرفة أحوال النيرين .

ثم نؤكد ما ذكرناه بوجوه أخرى :

الأول : إن سلطان النهار : الشمس . وسلطان الليل : القمر . والزمان ينقسم إلى هذين القسمين : الليل والنهار .

والثاني : إنهم أجمعوا على أن لطالع الاستقبال والاجتماع أثراً عظيماً في أحوال هذا العالم ، ولم يعتبروا أحوال الاجتماع والاستقبال في سائر الكواكب ، مثل ما اعتبروا في النيرين .

والثالث : إن الأطباء أطبقوا على توزيع أمر البحرانات ، على أحوال حركة القمر . وعلى توزيع أحوال المد والجزر في البحار ، على أحوال حركة القمر .

والرابع[1] : إن القمر شديد الاتصال بالشمس. بدليل: أن بيته متصل ببيت الشمس ، وبيت شرفه متصل ببيت شرف الشمس ، بل قالوا : إن شرف الشمس في التاسع عشر من الحمل ، والقمر إذا قارن الشمس ، فإنه لا يصير ممكن الرؤية ، إلا إذا تباعد عنها بمقدار اثنتي عشرة درجة . ولما كانت الدرجات قد تختلف مقاديرها ، بسبب اختلاف المطالع ، جعلوا درجة شرف القمر في

---

(١) القسم الرابع (ت) .

الثالثة من الثور . وذلك يدل على مناسبة شديدة بينهما .

والخامس : إنهما متشابهان في عظم الجرم ، بحسب الحس .

وإذا عرفت هذا الأصل ، ظهر أن الشارع في هذا العلم ، يجب أن يكون عالماً بطبائع الكواكب السيارة ، وبطبائع الكواكب الثابتة ، وبكيفية مزج بعضها بالبعض . وأهم المهمات عنده : أن يكون عالماً بجميع الأقسام الممكنة في سعودة القمر ، وفي نحوسيته ، وأن يكون عالماً بجميع سعادات الكواكب ونحوساتها ، حتى إذا أراد الشروع في عمل ؛ أمكنه أن يراعي حال قوة الكوكب المناسب لذلك العمل ، ويراعي حال القمر ، حتى يكون موصوفاً بالصفات اللائقة بذلك العمل .

إذاً عرفت هذا فنقول : يجب عليه الاستقصاء في صفات كل واحد من الكواكب في سعودته ونحوسته ، وذكورته وأنوثته ، وحرارته وبرودته . ويجب عليه الاستقصاء في معرفة ما لكل واحد من الكواكب من أقسام المعادن والنبات والحيوان [ومن أقسام أعضاء الإنسان والحيوان[1]] وكلما كان أكثر إحاطة في هذه الأقسام ، كان انتفاعه به أكمل ، وقدرته على هذه الأعمال أصدق .

وأما السيارات : فنقول : الشمس والمريخ حاران يابسان ، لكن الشمس بحرها ويبسها مصلحة والمريخ مفسد . وأما المشتري والرأس ، فهما حاران رطبان ، لكن المشتري في غاية الصلاح ، والرأس ليس كذلك . وأما الزهرة والقمر فهما باردان رطبان ، لكن إصلاح الزهرة أكثر . وأما زحل وعطارد والذنب ، فهي باردة يابسة ، إلا أن عطارد مصلح ، وزحل والذنب مفسدان .

وأما الثوبت : فلا شك أن معرفة طبائعها صعبة وذكروا في طريق تحصيل هذه المعرفة وجوهاً :

الطريق الأول : الاستدلال بألوانها على طبائعها .

فكل كوكب يكون لونه مساوياً للون بعض السيارات ، أضافوا طبعه

---

(1) من (ل) .

ومزاجه إليه [وما وجدوا لونه مركباً من لوني كوكبين من السيارة ، أضافوا طبيعته إليهما[١]] قال « زردشت » : « البيابانية[٢] الحمر والصفر والحامات والكمدة والملطخات : كلها نحوس قاطعة ».

والطريق الثاني : الاستدلال بأقدارها :

قال « عمر بن الفرخان الطبري » : « إنما يدل على الشرف والرفعة : الكواكب التي في القدر الأول والثاني والثالث . فأما الكواكب التي في القدر الأول ، فإنها تدل على الملك والخلافة . والتي في القدر الثاني فإنها تدل على ما دون ذلك . وكذا القول في التي تكون في القدر الثالث ».

وقال « زردشت » : « أجل كوكب في الفلك من البيابانية[٣] : الشعري اليمانية - وهي العبور - فإنه اتفق كونها على درجة الطالع ، أعطت الملك والمال . وإن اتفق كونها على درجة [وسط السماء أعطت الغلبة والسلطان . وإن اتفق كونها في درجة[٤]] التاسع ، أعطت النبوة . وهي كوكب سعد صرف ، معبود العرب في القديم . وإن البهائم لتسر به إذا رأته ، وطبعه طبع المشتري والزهرة ، لأنه يشبه كل واحد منها في اللون وفي الحجم ».

وقال في كتاب طيقانتا[٥] : « إن النظر إلى الشعري اليمانية يسكن الحمى الممتزجة من الصفراء والسوداء » .

واعلم : أن الذي يمكن اعتباره في صفات الثوابت : مجموع أشياء : أحدها : اللون والثاني : المدار . والثالث : القرب من سمت الرأس ، والبعد منه . فالذي يكون قريباً من سمت الرأس يكون أثره أقوى . ولذلك[٦] قيل : « إن كوكب سهيل ، قوته في بلاد اليمن ، أكثر من قوته في هذه البلاد »

---

(١) من (ل) .

(٢) البايتانة (و) البابنات (ت) والهمامات والكهدة واللحظات (ت) .

(٣) الثابتات (ت) .

(٤) من (ل) .

(٥) الكتاب (ت) .

(٦) تصحيف في (ت) والتصحيح من (ل) .

والرابع : قال « هرمس » : « الكواكب البيابانية تعمل في سائر البيوت ، إذا وقعت على درجاتها » [وقال آخرون : إنها لا تؤثر إلا إذا وقفت على أول الطالع والعاشر الأول[1]] ولكني جربتها فلم أجد تأثيرها يقوى إلا إذا كانت على درجة الطالع ووسط السماء . والخامس : قال محمد بن جابر البتاني[2] : « قد تتصل المتحيرة بالثابتة إذا كان بينهما بعد تسديس أو تربيع أو تثليث أو مقابلة . ولكن لأجل بطء حركات هذه الثوابت ، لا يعتد باتصال المتحيرة بها ، ولا بنظرها إلى بعض الدرجات » .

وقال بعض العلماء : « أجمع أهل الصنعة : على أن فعل أحد الثابتة إنما يقوى إذا كان في درجة الوتد ، أو مع بعض السهام ، أو الكواكب السيارة في الدرجة الواحدة ، أما البواقي فضعيفة جداً » .

ولنكتف بهذا القدر من أحكام الثابتات .

النوع الثاني
البحث عن أحوال النقط الفلكية المؤثرة

وهي من ثلاثة أنواع :

النوع الأول[3] : معرفة الرأس والذنب . فإنهم أطبقوا على أن لهما آثاراً قوية .

[والنوع الثاني : معرفة السهام . وأطبقوا أيضاً : على إثبات آثار قوية لها[4]] لا سيما سهم السعادة وسهم الغيب . إلا أن في التحقيق : قوة السهم مستفادة من قوة الكوكبين[5] اللذين منهما يستخرج ذلك السهم .

---

(١) سقط (ل) .

(٢) البابائي (ت) .

(٣) النوع الأول : معرفة رأس جوز هو القمر وذنبه ومعرفة الرأس والذنب . . . الخ (ت) .

(٤) من (ل) .

(٥) قوة الكواكب ومنها يستخرج (ت) .

والنوع الثالث : النقط التي تنتهي التسييرات[1] إليها ، وقد اتفقوا على أن لها أيضاً : آثار قوية :

النوع[2] الثالث
معرفة طبيعة الفلك

أعلم[3] أنهم قسموا الفلك إلى أنواع كثيرة :

فالنوع الأول : قسمته نصفين . وقد اعتبروا هذا النوع في القسمة على وجوه كثيرة منها :

الأول : إن أحد نصفي الفلك شرقي [والثاني غربي .
والثاني : إن أحد نصفيه شمالي والثاني جنوبي[4]] .
والثالث :[شمالي[5]] الصاعد والهابط .
والرابع : ما فوق الأرض وما تحتها .

والنوع الثاني : قسمة الفلك إلى أربعة أقسام :

الربيعي[6] والصيفي والخريفي والشتوي . وذلك لأنهم وجدوا [السنة تنقسم إلى الفصول الأربعة ، بسبب حصول الشمس في الأرباع الأربعة[7]] من الفلك ، فلا جرم قسموا أدوار الفلك بأربعة أقسام . ثم لما رأوا لكل فصل : أولاً ووسطاً ونهاية : قسموا كل ربع إلى ثلاثة أقسام ، فالقسم الأول دور الفلك بأثني عشر قسماً . والقسم الثاني[8] : أن الشيء الذي يحدث بعد العدم ، أو

(١) ينتهي الميزان (ت) .
(٢) القسم الثالث في معرفة الفلك (ت) .
(٣) الهامش خلفه في ثلاث صفحات .
(٤) من (ل) .
(٥) من (ت) .
(٦) أربعة أقسام وهي على وجوه الأول الربع الربيعي والصيفي . . . . الخ (ل) .
(٧) من (ل) .
(٨) والثاني (ت، ل) .

يظهر بعد الخفاء ، كالولد الذي ينفصل عن بطن الأم ، لابد وأن يطلع في تلك اللحظة درجة معينة من الفلك . فتلك الدرجة لما ظهرت بعد الخفاء ، كانت مشابهة لأحوال ذلك الولد الذي ظهر بعد الخفاء ، فجعلوا تلك الدرجة دليلاً على أحوال ذلك الحادث ، ثم قسموا أدوار الفلك من تلك النقطة بأثني عشر قسماً . وهي البيوت الموجودة في صورة الطالع . والقسم الثالث[1] : أنهم قسموا الفلك إلى المثلثات الأربعة وهي المثلثة : النارية والأرضية والهوائية والمائية .

والنوع الثالث : قسمة كل برج إلى أقسام كثيرة .

وهذا يقع على وجوه :

الأول : قسمة البروج على منازل القمر . ويجب البحث عن خاصية كل واحد من تلك المنازل . لأن لها قوة شديدة في تركيب الأعمال السحرية .

والثاني : معرفة بيوت الكواكب .

والثالث : معرفة أشراف الكواكب .

والرابع : الحدود ، وهي قسمة كل برج بأقسام معينة ، وتخصيص كل واحد منها بكوكب معين .

والخامس : الوجوه .

والسادس : الذربجانات.

والسابع : الأثنا عشريات .

والثامن : النهبهرات.

والتاسع : المفرح .

العاشر : الحيز.

والحادي عشر : الدستورية .

والثاني عشر : الأقسام المذكرة والمؤنثة[2].

---

(١) والثالث (ت ، ل) .

(٢) عبارة (ت) : « الخامس الذربحات . السادس الاثني عشريات السابع : الشهادات . الثامن المفرح . التاسع الجزء العاشر سودية الثاني عشر الأقسام المذكرة والمؤنثة » .

والنوع الرابع : قسمة البروج إلى ثلاثين درجة . ومعرفة طبائع تلك الدرجات وآثارها وكيفياتها .

وللقدماء فيها روايات :

إحداها : ما يروى عن « طمطم الهندي » فإنه يذكر لكل درجة خاصيتها وأسماءها وبخورها وأثرها . فإذا نزلت الشمس في تلك الدرجة ، وجب التبخير ، بذلك البخور ، ودعا صاحب تلك الدرجة بذلك الاسم ، وطلب ذلك الأثر منه .

والرواية الثانية : خواص تلك الدرجات [بحسب ما هو منقول عن « زردشت » .

والرواية الثالثة : خواصها[1]] بحسب ما هو منقول عن البابليين .

---

(١) من (ل) .

لاحظ : أن ناسخ مخطوطة (لا له لي) و(طا) يقول : إنه وجد القسم الثالث في معرفة طبيعة الفلك . في المخطوطة التي ينقل منها ، وبعد النقل وجد مخطوطة أخرى فيها القسم الثالث تختلف عن المخطوطة التي ينقل منها . فنقل ما في المخطوطتين للفائدة . وهذا نص المنقول عن المخطوطة الأخرى :

القسم الثالث في معرفة طبيعة الفلك :

واتفقوا على قسمة الفلك من وجوه كثيرة :

فالوجه الأول : قسمة الفلك باثني عشر قسماً . والسبب الأقوى فيه : أن الناس وجدوا السنة تنقسم إلى الفصول الأربعة بسبب حصول الشمس في الأرباع الأربعة من الفلك . فلهذا السبب قسموا دور الفلك بأربعة أقسام . ثم وجدوا لكل فصل من الفصول الأربعة : أولاً ووسطاً ، ونهاية . فلا جرم ، صار دون الفلك مقسوماً باثني عشر قسماً . واعلم : أن هذا التقسيم يقع على وجهين : الأول : أن يعتبر حاله بسبب البروج . واعلم : أن بسبب تقاطع منطقة الفلك الأعظم ، ومنطقة البروج ؛ حصل نقطتان عليهما التقاطع . وهما نقطتا : الحمل والميزان . ونقطتان هما غايتا المباينة . وهما نقطتا : السرطان والجدي . والاعتدال أشرف من الإفراط ، فنقطتا التقاطع ، أشرف من نقطتي الانقلاب . والحرارة أشرف من البرودة ، فجعلوا نقطتي الاعتدال حارتين ، ونقطتي الانقلاب باردتين . ثم إن اليبوسة أفضل من الرطوبة . لأن اليبوسة عبارة عن المنع من الانفعال ، والرطوبة عبارة : عن الانفعال . فاليبوسة أشرف من الرطوبة . ومعلوم : أن عند انتقال الشمس إلى الحمل ، ينتقل الزمان من الشتاء إلى الربيع ، فتحدث لكلية العالم : الحياة والبهجة . وعند انتقال الشمس من السنبلة إلى الميزان ، ينتقل الزمان من الصيف إلى الخريف ، وهو انتقال من الكمال إلى النقصان . فالحمل أشرف من الميزان . فلا جرم جعلوا الحمل حاراً يابساً ، والميزان حاراً رطباً . والجدي أشرف من السرطان ، لأن عند =

= انتقال الشمس من الجوزاء إلى السرطان ، تأخذ في الهبوط ، ونقصان النهار ، وزيادة الليل ، وعند الانتقال من القوس إلى الجدي ، تنتقل الشمس من الهبوط إلى الصعود ، ومن غاية انتقاص النهار إلى ازدياده . فالجدي أفضل من السرطان . فلهذا جعلوا الجدي بارداً يابساً . والسرطان بارداً رطباً . فصارت طبائع هذه البروج الأربعة : معلومة .

ثم نقول : الحرارة والبرودة فاعلتان . واليبوسة والرطوبة منفعلتان . والفاعل قوي ، والمنفعل ضعيف . فلو توالى حاران ، أو باردان ، لعظم التسخين أو التبريد ، ولهلك العالم . فوجب أن يحصل برج حار ، ثم برج بارد ، ثم حار ، ثم بارد ، وأما المنفعلتان ، فلو حصل يابس ثم رطب ، لاعتدل كل واحد منها بالآخر ، ولبطل تأثير كل واحد منها ، فالأصوب أن يحصل يابسان ، ثم رطبان . وهكذا على الترتيب . وإذا ظهرت هذه المقدمات ، وجب أن يكون الأول حاراً يابساً ، والثاني بارد يابس ، والثالث حاراً رطباً ، والرابع بارداً رطباً . وكذا القول في الأربعة الثانية والثالثة .

وإذا عرفت هذا فنقول : قد عرفت : أن أربعة منها منقلبة ، وهي أوائل الفصول . والأربعة الثانية : ثابتة ، وهي أوساط الفصول ، والأربعة الثالثة ذوات الجسدين .

والوجه الثاني : في قسمة الفلك باثني عشر قسماً : القسمة المبنية على الطالع . وما رأيت لأحد في تعيين هذه البيوت : علة مناسبة . والذي حصلته أن نقول : إن أربعة منها : وهي الطالع والرابع والسابع والعاشر . أما الطالع فإنه يدل على الابتداء في كل شيء . ويقال له : بيت الحياة والنفس . والسبب فيه : أن درجة الطالع ظهرت بعد الخفاء ، كما أن الولد ظهر في هذا العالم بعد الخفاء ، فلما حصلت المشابهة بينهما من هذا الوجه ، لا جرم جعل الطالع دليلاً عليه .

واعلم : أن البرهان الأعظم في علم النجوم : هو كون أحدهما مشابهاً للآخر من بعض الوجوه ، وأما الوتد الثاني وهو الرابع فإنه وتد الأرض ؛ لأجل أنه تحت الأرض . وله صفات : **أحدها** : أنه وتد الأرض ، يشبه الأصل الذي منه يظهر الطالع ، ومنه يتولد فلا جرم جعل دليلاً على الآباء والأجداد ، ومشايخ أهل البيت . وثانيها : أنهم نسبوا الأملاك والعقارات إليه . وثالثها : أنه لما كان في غاية الخفاء ، نسبوا إليه عواقب الأمور ، لكن العواقب مخفية غير معلومة . وأما الوتد الثالث : وهو السابع . فهو بيت مقابل للطالع ، وهو يدل على المقابل . فلهذا يقال : إنه بيت الأضداد والشركاء والأزواج . وأما الوتد الرابع ، وهو العاشر ، فهو أرفع بيت في الفلك . فلهذا يقال : إنه بيت السلطان والقوة . ولما كان العاشر سابع والرابع ، وكان الرابع دليلاً على الآباء ، كان العاشر دليلاً على الأمهات . فهذا هو الحكم على هذه البيوت الأربعة .

واعلم : أنه حصل بيتان آخران ينظر الطالع إليهما من التثليث . وهذا النظر يفيد كمال المحبة والخير ، وهما الخامس والتاسع ، لكن الخامس تحت الأرض ، والتاسع فوق الأرض . والذي يكون تحت الأرض أقل شرفاً مما يكون فوق الأرض . والجسماني أقل طرفاً من الروحاني ، والأشرف منسوب إلى الأشرف ، فلا جرم جعلوا الخامس دليلاً على ما يفيد الفرح ، بسبب الروحانيات ، فصار الخامس بيت الأولاد والرسل والأخبار والهدايا وغلة البضائع ، وصار التاسع بيت الدين والنبوة والعلم والأفعال الصائبة ، وهو أيضاً بيت الأسفار الطويلة . إلا أن هذه الأسفار قد تفيد المنافع العظيمة ، وتفيد تهذيب الأخلاق ورياضة النفس ، والوقوف على الحقائق الخفية .

= واعلم : أنه حصل بيتان أخوان ، ينظر الطالع إليهما من التسديس . فأحدهما : وهو الثالث تحت الأرض . والثاني : وهو الحادي عشر فوق الأرض . وهذا النظر يفيد خيراً قليلاً . فلا جرم جعلوا الثالث دليلاً على الأخوة والأخوات والأقارب والأصهار . لأن هذه الأشياء قد تفيد نوعاً من السرور إلا أنها قد تفيد أيضاً أنواعاً من المكارة . وأما الحادي عشر ، فلأجل كونه فوق الأرض . يدل على البهجة الروحانية التي لا تكون كاملة ، فلهذا جعلوه بيت الرجاء والأخوان والأصدقاء . فقد ذكرنا حكم هذه البيوت الثمانية .

بقيت أربعة أخرى ، لا ينظر الطالع إليها . وهي الثاني والسادس والثامن والثاني عشر . فنقول : أما الثاني - وإن كان ساقطاً - إلا أنه لا يلي أشرف الأوتاد ، وهو الطالع ، فجعلوه بيت المال ، لأن الإنسان إذا أحدث ، فإنه يحتاج إلى المال الذي به يقدر على تحصيل المهمات . وأما السادس فهو ساقط ، وليس في جوار بيت شريف ، فجعلوه دليلاً على الضعف والمرض ، ولأنه في جوار الخامس ، فيدل على أن أشخاص يشبهون الأولاد . إلا أنهم يكونون في غاية السقوط ، وهم العبيد والدواب . وأما الثامن فهو ساقط ، وفي جوار بيت الأضداد ، فيدل على الموت والملاك . وأيضاً : لما جعلنا السادس دليلاً على أول الشر ، وهو المرض ، وجب جعل الثامن دليلاً على تمام حصول الشر ، وهو الموت . وأيضاً : فالثامن بيت مال الضد والعدو ، وذلك يناسب موت الإنسان . وأما الثاني عشر ، فهو ساقط ومع ذلك فهو آخر البيوت . ونهايتها . والشيء عند بلوغه إلى آخر مراتبه : يضعف ويحصل له الهموم . فعلمنا : أنه بيت الأعداء والمخالفين ، والغموم والسجن ، والسفلة والدواب . فهذا هو الذي تكلفناه في معرفة تعليل هذه البيوت .

ومن نظر في كلام غيرنا في هذا الباب ، عرف أن الذي ذكرناه ، وإن كان متكلفاً ، فهو خير مما ذكره غيرنا . وإذا عرفت هذا فنقول : يتفرع عليه فروع :

الفرع الأول : إن هذه البيوت الاثني عشر منقسمة ، بحسب الأوتاد الأربعة أقسام وفي كل قسم منها يقع الابتداء بالوتد ، وهو يدل على الحال الحاضرة ، وعلى القوة والتمام ، وما يلي الأوتاد على بعض التمام ، والزائل وعلى الفوت . الفرع الثاني : الفرح . أن يكون عطارد في الطالع ، والقمر في الثالث ، والزهرة في الخامس ، والمريخ في السادس ، والشمس في التاسع ، والمشتري في الحادي عشر ، والمريخ وزحل في الثاني عشر . النوع الثاني : قسمة الفلك بالمثلثات . والنوع الثالث : قسمة كل برج بالحدود تارة ، وبالوجوه ثانياً ، وبالدريجان ثالثا ، وبالنميهرات رابعا ، وبالنهبهرات خامسا ، وبالاثني عشريات سادسا ؛ والسابع : يجب اعتبار حال منازل القمر ، فإن بعضها يصلح للأعمال السحرية ، وبعضها لا يصلح لها .

وفي أيدي الناس : كتاب يقولون : إنه لهرمس . وهذه الأحوال مشروحة فيه جدا . والثامن . يجب اعتبار حال كل واحد من الدرجات الثلاث مئة والستين . وشرح أحوال هذه الدرجات فيه روايات : أحداها : ما ينقلونه عن طمطم الهندي . والثانية : ما ينقلونه عن زرادشت . والثالثة : ما أصلحه أحمد بن عبد الجليل السيجزي . والتاسع : معرفة أصحاب الساعات النهارية والليلية . ويقال : إن المدبر لكل واحد من تلك الساعات المخصوصة : روح معين في الفلك ، وله اسم معين . والعاشر : أن يعرف أحوال كل واحد من السيارات بحسب كل =

واعلم أنه لا سبيل إلى تمييز حقها عن باطلها ، إلا بالتجربة .

فهذه جملة الأحوال التي يجب على الساحر معرفتها ، حتى يمكنه الخوض في عمل من الأعمال السحرية .

وليكن ههنا آخر كلامنا في تعريف الأمور التي يجب تحصيل العلم بها من الأسباب الفاعلية الفلكية .

القسم الثاني من الفصل الخامس
في
الأمور التي يجب معرفتها عن الأجسام القابلة السفلية

نقول : إن أصحاب الأحكام أثبتوا لكل كوكب معنى من الطعوم والروائح ، والأزمنة والأمكنة ، والأشكال والصور . فإذا أراد الإنسان تحصيل أمر من الأمور ، علم أن ذلك العمل لا يصدر إلا من الكوكب الفلاني ، فحينئذ يسعى في تقوية ذلك الكوكب من جميع الوجوه التي قد بيناها ، ثم يجمع بين جميع الأمور المناسبة لذلك الكوكب من القوابل السفلية ، فإذا اجتمعت هذه القوابل حال كون ذلك الكوكب قوي الحال ، ظهر التأثير . لا محالة .

فهذا هو الكلام الكلي : ونذكر بعد ذكر [أمور تتعلق بالتفاصيل : فنقول : جميع الأمور التي اعتبروها في هذا الباب ، بعدما ذكرناه[1]] أشياء :

فالنوع الأول : [اتخاذ التماثيل المناسبة للجنس[2]] .

[ومعناه :] أنه إذا حل الكوكب في برج مناسب للعمل ، وفي درجة

= واحد من هذه البروج والبيوت ، حال بساطتها ، وحال امتزاجها بغيرها .
وأهم المهمات : أن يجمع جميع مناحس القمر ، وأن يعرف جميع أقسام سعاداته . فهذا ضبط ما يتعلق بمعرفة الأدلاء الفلكية . أ. هـ .

(١) من (ل).
(٢) من (ل).

مناسبة [له فعند طلوع تلك الدرجة ، يجب أن يتخذ فيه تمثال من الجنس الذي يناسب ذلك الكوكب من الأجساد السبعة ، ويبالغ في تجويد صنعته . وطريق ذلك : أن يكون قد هيأ بين يديه آلة التفريغ ، وإذابة الجسد . فإذا حضر الوقت المعين ، أفرغه في القالب الذي أعده له ، وليكن ذلك الإنسان عند ذلك العمل منفرداً لا يكون معه غيره ، وليبخر بالبخورات المختصة بذلك الكوكب . وإن أردت عمل خاتم فليكن فصه من جوهر ذلك الكوكب ، ومما له خاصية في تحصيل ذلك المطلوب . ومثاله : إذا أردت عمل طلسم لإيقاع العداوة ، فقصدت عطارد في برج مناسب ، ودرجة مناسبة[1]] ونظير من كوكب مناسب لهذا العمل ، ولما علمت : أن عطارد يدل على [حجر اللازورد[2] فاتخذ من الفصوص ما كان أزرق في اللون ، وعلمت : أن حجر الخماهن له خاصية في إيقاع العداوة[3]] فاتخذ الفص منه ، وانقش عليه الصورة المناسبة لذلك المطلوب . وهي : صورة إنسانين يقتتلان ، ثم استعمل بخورات عطارد فيه .

وإن أردت عمل طلسم لإيقاع بلاء بإنسان وتمريضه ، فاطلب حلول زحل في الدرجات المناسبة لهذا العمل ، واتخذ تمثالاً على هيئة ذلك الإنسان ، واعتمد في ذلك الوقت أن تفسد عضواً من أعضائه ، وموضعاً من جسده فإنك إذا فعلت ذلك ، فسد ذلك العضو من ذلك الإنسان .

فذلك هو الكلام في اتخاذ التماثيل والخواتيم .

ومن الناس من طعن في هذا النوع من العمل . وقال : إنه عبث لا فائدة فيه . بل الاقتصار على المناسبات النجومية ، والأوهام النفسانية : كافية . قال جابر[4] بن عبد الله بن حيان : « هذا الطعن غلط ، لأن حدوث تلك الصورة عند طلوع ذلك الكوكب يجري مجرى ولادة الولد ، عند طلوع الكوكب ، فكما أن هناك تسري قوة الكوكب الطالع ، والدرجة الطالعة في ذلك المولود ، فكذا

---

(١) من (ل) .

(٢) الحجر الأزرق (ت).

(٣) من (ل).

(٤) جابر بن حيان (ل).

ههنا تسري قوتها في تلك الصورة المنقوشة والتمثال المفروغ » .

واعلم أن عند فراغ ذلك الصنم في القالب ، وعند النقش في ذلك الحجر ، يجب أن يكون العامل له لابساً ثوباً يناسب ذلك الكوكب ، ويكون مستجمعاً لجميع الأحوال المناسبة لذلك الكوكب ، ويكون قائلاً باللسان : الثناء اللائق بذلك الكوكب ، ويكون قلبه مستحضراً[1] للأحوال اللائقة بذلك الكوكب . فإن [هذه الأحوال[2]] إذا اجتمعت ، كان التأثير أقوى .

النوع الثاني من الأمور المعتبرة في هذا الباب : تلطيخ تلك التماثيل بالأدوية المناسبة لتلك الأغراض والمقاصد .

قال « جابر بن حيان » : « المقصود من الطلسم : إما الجلب ، وإما الدفع . أما الجلب فلا يتم إلا بجميع الأشياء [المشاكلة . والدفع لا يتم إلا بجميع الأشياء[3]] المضادة . والدليل عليه : إجماع الأطباء على أن الصحة تحفظ بالمماثل . والمرض يزال بالضد ، ثم يقول : « وهذان الوجهان إما أن يعتبرا في الأسباب الفلكية ، وهي طبائع النجوم والبروج ، أو في الأسباب السفلية ، وهي طباع الأودية والعقاقير » .

واعلم : أن الأشياء المشاكلة [على ثلاث مراتب : فالمرتبة الأولى : حصول المشاكلة[4]] في الكيفيتين ، أعني الفاعلة والمنفعلة ، كالحار واليابس [مع الحار واليابس[5]] وهذا النوع أقوى أنواع المشابهة . والمرتبة الثانية : أن تكون المشاكلة حاصلة في إحدى الكيفيتين فقط . لكنها هي الفاعلة ، فإنها أقوى من المنفعلة ، مثل الحار الرطب مع الحار اليابس . والمرتبة الثالثة : أن تكون المشاكلة حاصلة في إحدى الكيفيتين فقط ، وهي المنفعلة [مثل : اليابس

---

(١) مستجيا (ت) .
(٢) من (ل) .
(٣) من (ل) .
(٤) من (ل) .
(٥) من (ت) .

الحار ، واليابس البارد . وهذه المرتبة دون ما قبلها . لأن الكيفية المنفعلة[1]] أضعف من الفاعلة .

وأما الأشياء المضادة . فهي أيضاً على ثلاث مراتب . فالمرتبة الأولى : أن يكون التنافي حاصلاً [في الكيفيتين[2]] معاً . مثل : الحار اليابس مع البارد الرطب . والمرتبة الثانية ـ وهي المتوسطة ـ أن يكون التنافي حاصلاً في الكيفيتين المنفعلتين فقط . والمرتبة الثالثة ـ وهي الأخيرة ـ أن يكون التنافي حاصلاً في الكيفيتين المنفعلتين فقط .

وإذا عرفت هذا ، فيجب أن تعتبر هذه الأحوال في الكواكب وفي الأدوية .

وأما اعتبار المشاكلة في الفلكيات . فنقول : المشاكلة التامة حاصلة بالتثليث ، وهو الأول والخامس والتاسع . لأن البروج المتناظرة بحسب التثليث تكون متشاكلة في الكيفيتين معاً . مثل الحمل والأسد والقوس ، إلا أن أقواها هو الأوسط ، وهو الأسد ، ثم الأخير وهو القوس ، ثم الأول وهو الحمل . وإذا عرفت الحال في هذا المثال ، فقس البواقي عليه .

النوع الثالث من الأمور المعتبرة في هذا الباب : وهو قريب مما تقدم : أنك إذا فرغت التمثال ، فإذا أردت تسليط المرض على دماغه ، طليت داخل رأسه بالأفيون واليبروج . وإن أردت تسليط الحرارة عليه ، طليت موضع قلبه بالأطلية[3] الحارة المحرقة ، أو كتبت العزيمة على حديدة ، وألقيتها في النار ، أو كتبت العزيمة على كاغد ، وألقيته في القارورة[4] وإذا فعلت هذه الأمور تكلفت تفريغ القلب عن كل عمل سوى هذا العمل ، وقويت ذلك الخيال في نفسك وتصورت حصول تلك الحالة في ذلك العضو من ذلك الإنسان . والفائدة في عمل تلك الصورة : جمع الأفكار ، وتقوية الخيال . فإنه متى انضمت المؤثرات

(١) من (ل).
(٢) من (ل).
(٣) بالأدوية (ت).
(٤) الكارورة (ل).

الفلكية القوية إلى جملة الأجسام القابلة السفلية ، وانضم إليها القوة النفسانية القوية التامة : حصل ذلك الأمر لا محال ، فإن انضم إلى تلك الثلاثة كون تلك النفس العاملة مخصوصة بمزيد قوة في هذا الباب ، ومزيد مناسبة لتلك الأعمال ، بلغت الغاية فيه .

النوع الرابع من الأمور المعتبرة في هذا الباب : الدخن . ولما ثبت في علم الأحكام : أن لكل واحد من الكواكب السيارة أنواعاً من العقاقير مختصة به ، فمن أراد إحداث الدخنة لأجله ، وجب التدخين بتلك الأشياء المناسبة له .

النوع الخامس من الأمور المعتبرة في هذا الباب : قراءة الرقى . واعلم أنها على قسمين : منها : كلمات معلومة . ومنها : كلمات غير معلومة . أما الكلمات المعلومة . فالحق عندي : أن الإنسان كلما كان وقوفه على صفات الكوكب المعين أكثر ، وعلمه بأفعاله المخصوصة أتم ، كانت قدرته على إحصاء صفات كماله أتم ، وانفعال نفسه عند ذكر تلك الصفات أتم وكلما كان ذلك الانفعال أكمل ، كان انجذاب نفسه إلى روح ذلك الكوكب أكمل ، فكانت قدرته على التأثير أقوى .

وأما الرقى التي لا يفهم منها شيء ، ولا يحصل الوقوف على معانيها ففيها بحثان :

الأول : إن الذي نظم تلك الكلمات ، ورتبها في أول الأمر . من كان ؟
والثاني : إنه أي فائدة لنا في قراءتها وذكرها ؟

فنقول : أما المقام الأول . فللناس فيه قولان :

الأول : وهم الذين يبالغون في تعظيم تلك الكلمات المجهولة ، الذين يقولون : إن المتقدمين لما بالغوا في الرياضات انكشفت لهم الأرواح الطاهرة القوية ، القاهرة . فألقت عليهم العزائم والرقى .

والقول الثاني : إن حسن الظن يقتضي أن تلك الكلمات المجهولة ،

تدل على صفات ذلك الكوكب ، أو على صفات ذلك الروح بلغة غريبة أجنبية . والمقصود من قراءتها غير معلوم ، لأن من قرأ شيئاً ، ولا يعرف معناه ، وكان عظيم الاعتقاد فيه ، فإنه يحصل في قلبه خوف وفزع ، فيكون انفعال نفسه أتم وأقوى ، وذلك هو المقصود .

فهذا ما عندنا في هذا الباب .

النوع السادس من الأعمال المعتبرة في هذا الباب : اتخاذ القرابين ، وإراقة الدماء .

واعلم : أن مذهب أصحاب الطلسمات : أن تلك الحيوانات إذا ذبحت ، فإنه يجب إحراقها بالنار ، حتى يحصل كمال النفع بها . وهذه هي الشريعة [1] الباقية إلى زمان مجيء[2] رسول الله ﷺ . وهو أمر عجيب . فإنه لا يُعرف وجه المنفعة في الذبح[3] ، ولا يدري أيضاً وجه المنفعة في ذلك الإحراق .

وبالجملة : فهذه الأشياء يصعب وجه النفع بها ، إلا أنه لما دلت التجارب[4] عليها وجب المصير إليها .

النوع السابع[5] من الأعمال المعتبرة في هذا الباب : ذكر أسماء الأوراح :

واعلم : أن المنجمين ذكروا : أن الساعة الأولى من يوم الأحد للشمس . والثانية للزهرة . والثالثة لعطارد . والرابعة للقمر . والخامسة لزحل . والسادسة للمشتري . والسابعة للمريخ . ثم تعود الثامنة إلى الشمس [والتاسعة للزهرة . والعاشرة لعطارد . والحادية عشر للقمر . والثانية عشر لزحل . والثالثة عشر

---

(١) من اعلمه بأن الخرافات من الشرائع ؟

(٢) إلى زمان مجيء محمد ﷺ (ل) .

(٣) التذبيح (ط) .

(٤) أي تجارب؟ إلا أن تكون من حركات الشياطين في الخفاء . .

(٥) التاسع (ت) .

للمشتري . والرابعة عشر للمريخ[1]] ثم تعود الساعة الخامسة عشر إلى الشمس [ثم تعود الساعة السادسة عشر للزهرة . والسابعة عشر لعطارد . والثامنة عشر للقمر . والتاسعة عشر لزحل . والعشرون للمشتري . والحادي والعشرون للمريخ[2]] والثانية والعشرون للشمس . والثالثة والعشرون للزهرة . والرابعة والعشرون لعطارد .

وقد تمت الساعات الأربعة والعشرون .

فلا جرم وقعت الساعة الأولى من يوم الاثنين للقمر . وعلى هذا الترتيب تحصل معرفة أصحاب الساعات . في تمام الأسبوع .

وإذا عرفت هذا ، ظهر أن لكل ساعة صاحباً معيناً . فلا يبعد أن يتولد من الروح الكلية للكوكب المعين : أرواح فلكية هي شعبه ونتائجه . ولكل واحد منها مزيد اختصاص بساعة معينة من تلك الساعات .

ثم إن أصحاب السحر والطلسمات ، ربما ادعوا معرفة أصحاب الساعات [ومعرفة أسمائها ، فيعتبرون في السحر رعاية أصحاب الساعات[3]] التي يراد إحداث تلك الأعمال فيها .

والنوع الثامن : أن المنجمين ينسبون كل بلدة إلى برج معين ، وإلى كوكب معين :

ولا بد في الأعمال السحرية من رعاية تلك الأحوال .

فهذه أمور يجب على من يتولى هذه الصناعة[4] أن لا يكون غافلاً عنها ، حتى تكون أعماله أقرب إلى الصواب [وأبعد عن الزلل . والله الموفق[5]] .

---

(١) من (ل).
(٢) من (ل).
(٣) من (ل).
(٤) الأعمال (ت ، ط).
(٥) من (ل).

الفصل السادس
في
التنبيه على أصول أخرى
يجب مراعاتها في هذه الأعمال

اعلم : أن تلك الأصول[1] . إما أن تكون معتبرة في الكواكب ، أو في البروج .

(أ) أما في الكواكب :

ففيه شرائط :

الأول : اعلم : أن كل واحد من هذه الأعمال المطلوبة في السحر النجومي ، لا بد وأن يكون مضافاً إلى كوكب معين[2] .

فجميع أحوال[3] الفرقة والبغض مضافة إلى زحل . فإذا أردت [هذا العمل[4]] فاعمل وزحل في أحد بيتيه : الجدي [أو الدلو[5]] والدلو أقوى ، أو في تثليثها ، أو تسديسها . ويكون القمر متصلاً به من أحد هذه المواضع ، أيها كان . أو مقارناً له ، وهو الجيد الذي لا شيء بعده . وليكن الطالع أحد

---

(١) الأحوال (ت).

(٢) انظر التكرير المشار إليه في الفصل الخامس .

(٣) أبواب(ت).

(٤) من (ل).

(٥) من (ل).

بيتي زحل ، وهو فيه . فإن لم يكن بالطالع : البرج الذي فيه زحل ، فأي برج كان . واعلم أن الشرف مثل البيت فيما ذكرناه .

وأما إذا أردت عمل شيء من المعاش ، والتزين في أعين الناس ، فليكن عملك والمشتري على الأحوال التي ذكرناها لزحل ، وهو أن يكون في أحد بيتيه أو شرفه أو متصلاً بها بالاتصالات المقبولة ، وليكن القمر متصلاً أو مقارناً له ، وليكن الطالع أحد بيتيه أو شرفه ، أو البرج الذي هو فيه .

وأما إن أردت التسليط فليكن المريخ على ما قلناه ، وإن أردت العطف ، والتهييج ، فلتكن الزهرة على ما ذكرناه .

واعلم أن أبواب التهييجات مشتركة بين المريخ والزهرة ، فإن كانا مقترنين ، والقمر يقارنهما ، أو ينظر إليهما نظراً قوياً ، كان ذلك الباب أقوى في كل عمل . وإن أردت عملاً لاستخراج دفين ، أو عطف رجل عالم عليك أو إيقاع مرض نفساني لا جسماني ، فليكن عطارد كما ذكرناه .

وإن أردت عطف قلب [ملك ، أو وزير ، أو استخراج دفين من دفائن الملوك خاصة ، أو استعطاف قلب[1]] امرأة نبيلة موسرة ، أو إصلاح ضيعة أو مزرعة ، فليكن القمر على الحالة التي ذكرناها .

واعلم أن المعتمد للأعمال السحرية : هو المريخ[2] ، فإذا كان المريخ وصاحب الطالع متقاربين قوي العمل .

واعلم أنه يجب في كل واحد من هذه الكواكب ، إذا أردنا إدخاله في عمل ، أن يكون سليماً من مقارنة المذنب .

الشرط الثاني : قد ذكرنا أنه إذا اتصل كوكب من الكواكب الثابتة [بكوكب العمل ، وكان موافقاً لطبيعته جاء العمل في غاية القوة ، فإن اتصل القمر[3]] بذلك الثابت : كان أقوى .

---

(١) من (ل).

(٢) عبارة عن (ت) هو المريخ ، وصاحب المريخ وصاحب الطالع مقارب قوي العمل .

(٣) من (ل).

واعلم أن اتصال السيارات بالثوابت على قسمين : تارة في الحقيقة ، وأخرى في المسامتة .

أما الحقيقة : [فهي في الكواكب التي تكون على مر هذه السيارات . وأما الذي تكون بحسب المسامتات[1]] فهو ما إذا كان الكوكب الثابت : بعيداً عن مر هذه السيارات . وأنت تعلم أن الأول أقوى .

الشرط الثالث : اتفقوا على أنه لا يتم الطلسم بكوكب ثابت وحده ، بل قالوا : الطلسم إنما يكمل بثابت واحد ، وثلاثة من السيارات ، حتى تحصل فيه الطبائع الأربع ، ويجب أن يكون أحدها : عطارد ، لأن طبيعته ممتزجة . فتفيد امتزاج تلك الطبائع وتفيد قوة ذلك الامتزاج . قالوا : والأولى أن يكون الثابت وسط السماء ، وعطارد في الرابع .

الشرط الرابع : إذا أردت عمل طلسم ، فاجعل كوكب الحاجة في وتد الطالع ، ساعة الابتداء ، واجعل سائر الكواكب المعاونة له على ذلك العمل في الأوتاد الثلاثة الباقية . فإن اتفق أن حصل كوكب الحاجة في حده ووجهه ومثلثه ، وسائر حظوظه ، كان الأمر أكمل .

الشرط الخامس : اعلم أن الكوكب يختلف حال تأثيره من وجوه :

فالأول : كل كوكب كان أعلى فإنه أقوى ، وقد علمت السبب فيه .

والثاني : كل كوكب كان أعظم جثة ، كان أقوى عملاً .

الثالث : كل كوكب كان أبطأ حركة ، كان أقوى من وجه ، وأضعف من وجه آخر .

الشرط السادس : إن الكواكب بعضها متحابة ، وبعضها متباغضة ، والحبّ والبغض على أقسام ثلاثة : **فأعلاها** : أن يكون بحسب الطبيعة الذاتية . مثل : البغض الذي بين الشمس وزحل ، ومثل : المحبة التي بين الشمس وبين المشتري ، **وأوسطها** : الواقعة بحسب [مناظرات البيوت .

---

(١) من (ل).

وأدناها : الحاصلة[1]] بسبب الممازجات فإذا استعنت بكوكب ، وبالغت في تقويته ، فأسقط عنه أعداءه . لأن نظر الضد : يوجب الضعف والفتور .

الشرط السابع : قالوا : إذا أردت التهييج ، فعليك البدء بالزهرة وعطارد ، والمشتري والشمس ، واحذر المريخ وزحل والقمر ، وقالوا أيضاً : الساعات الصالحة [للحب : هي ساعات تلك الأربعة . وأما ساعات المريخ والقمر ، فلعقد النوم[2]] وساعات زحل فللعداوة والبغض وقالوا أيضاً : إن كانت المحبة على وفق العفة ، والصلاح ، فابتدىء بها في ساعة المشتري ، وإن كانت على وفق الفساد فابتدىء بها في ساعة الزهرة ، وأما عقد اللسان وعقد النوم ففي ساعة عطارد .

الشرط الثامن : ليكن الطالع في وقت العمل : بيتاً للكواكب اللائق بذلك العمل ، أو برجاً ، له فيه حظ وقوة . وكلما كان الحظ أقوى ، كان العمل أكمل .

ومثاله : إذا أردنا عمل الحب ، وجب أن يكون الطالع : للزهرة ، وليكن ذلك أيضاً في يوم الزهرة ، وهو يوم الجمعة ، وفي ساعة الزهرة ، وهي الساعة الأولى من يوم الجمعة أو الساعة الثامنة منه .

الشرط التاسع :[3] منها : ما يتصل برجوعات الكواكب : إذا كان زحل راجعاً ، عمل فيه طلسم الفرقة . وإن كان مستقيماً[4] ، فللبغض . والمشتري إذا كان راجعاً عمل فيه لخراب الضياع ، وإذا كان مستقيماً فلصلاح العسكر . وإذا كانت الشمس بريئة من النحوس ، عمل فيه للقاء السلاطين وإذا كانت منحوسة ، عمل فيه لسائر الأعمال الرديئة . وإذا كانت الزهرة راجعة ، عمل

---

(١) من (ل).
(٢) من (ل).
(٣) من الشرط التاسع : أول نسخة (ط) بعد السقط.
(٤) وإن كان مستقيماً عمل فيه العمارات ، وإذا كان المريخ راجعاً [عمل فيه] لفساد الجد [ت ، وفي (ط) الجند ولاحظ : أن التصحيف كثير في هذا الموضع . و[عمل فيه] سقط من (ط).

فيه لأحوال النساء من إسقاط الأجنة . وإذا كانت مستقيمة عمل فيه للصلح بين المتباغضين [وإذا كان عطارد راجعاً ، عمل فيه للعطوف ، وإذا كان عطارد مستقيماً[1]] فلسائر الأعمال الجيدة . وإذا كان القمر بريئاً من النحوس عمل فيه لسائر الأعمال الجيدة . وإذا كان منحوساً لم يصلح لشيء من الأعمال[2] .

الشرط العاشر : قال تنكلوشا :

إنك بعد أن عرفت كواكب هذه الأعمال وطوالعها ، فإنه يجب اعتبار حال القمر من وجوه .

النوع الأول [من اعتبار حال القمر : أن يكون سليماً عن المناحس . وهي أمور :

فالأول :[3]] أن لا يكون منخسفاً ، ولا قبله ولا بعده بالنتي عشرة درجة[4] فإن القدماء كانوا يسمون خسوف القمر : موت القمر . وأما قبله : فلأنه كالذاهب إلى الموت . وأما بعده فلأنه كالمتخلص من الموت .

والثاني : أن لا يكون في استقبال الشمس . فإن القمر حينئذٍ يكون في نهاية البعد عن الشمس . وبعد العبد عن مولاه . مكروه .

والثالث : أن لا يكون في المحاق : وهو ظاهر .

والرابع : أن لا يكون على تربيع الشمس ، ولا على أنصاف التربيعات ، لأن التربيع . نصف المقابلة ، وإن شئت فاعتبر هذه الأحوال بأيام البحرانات .

والخامس : أن لا يكون عرضه جنوبياً ، لأن القمر إذا كان هناك كان بعيداً عن الربع المسكون .

---

(١) من (ل، ط).
(٢) لم يصلح لشيء من الأعمال (ل).
(٣) من (ل).
(٤) ساعة (ت، ط).

والسادس : أن لا يكون صاعداً ولا هابطاً .

والسابع : أن لا يكون في أوائل البروج ، ولا في أواخرها . أما الأوائل فلأنه [يشبه الرجل الذي وضع رجله في الدار ، ولم يستقر فيها بعد ، وأما الأواخر[1]] فلأنه يشبه من قام ، ووصل إلى باب الدار ، ليخرج منها . وأيضاً : أواخر البروج : حدود النحوس .

والثامن : أن لا يكون في مقابلة زحل ومقارنته وتربيعه [وأنصاف تربيعه[2]] لأنه كوكب نحس ، فيهون العمل .

والتاسع : أن لا يكون مع الرأس والذنب ، لأنها عقدتان . فكرهوا القمر في العقدة . ثم إن الذنب أردأ .

والعاشر : أن لا يكون بطيء السير . لأن هذه الحالة تبطيء المقصود .

والحادي عشر : أن لا يكون في مقابلة عطارد ، ولا في مقارنته ، وذلك لأن القمر إذا اتصل بعطارد ، اتصالاً محموداً ، صارت حالة كل واحد منهما محمودة ، وأما إذا تقابلا ، أو تقارنا : تضادا ، فتضادت أحوالهما . والأحوال الإنسانية أكثرها متعلقة بعطارد ، ولا سيما هذه الأعمال السحرية ، فلا جرم وجب الاعتناء فيها بصلاح حال عطارد ، وأن لا يكون بينه وبين القمر اتصال رديء .

والثاني عشر : يكره كون القمر في الميزان ، أو في العقرب . لأنها [برجا هبوط النيرين[3]] وهذا شرط واجب الرعاية .

والثالث عشر : أن لا يكون القمر في سادس برج الأسد ، ولا في سادس برج الجوزاء ، وذلك لأن أحدهما بهبوط القمر ، والآخر ببيت زحل .

---

(١) سقط (ط).
(٢) من (ل).
(٣) سقط (ت).

النوع الثاني[1] من اعتبار حال القمر :

الأحوال المتعلقة بقران الكوكب مع القمر :

فنقول : إذا كان القمر على قران زحل : يعمل فيه لهلاك الأعداء . وعلى قران [المشتري يعمل فيه للسلاطين والجاه والتجارة . وعلى قران[2]] المريخ لفتح الحصون والقلاع ، ولقاء الجند والأمراء[3] والكتب لهم . وعلى قران الشمس للجاه والسلطان .

وأقول : هذا فيه نظر . لأنه في هذه الحالة يكون في المحاق ، وهو لا يصلح لعمل .

قال : وعلى قران الزهرة لعمل النيرنجات [والعطوف والخواتيم والطلسمات . وعلى قران عطارد للعطف ، ولقاء الكتاب[4]] وعلى قران الرأس لهلاك الأعداء ، والفرقة والبغض ، وما أشبه ذلك .

النوع الثالث[5] من اعتبار حال القمر :

الأحوال المتعلقة بكونه في البروج :

إذا كان القمر في الحمل ، متصلاً بالمريخ ؛ صلح لنيرنجات الحب والبغض ، بحسب اختلاف أحوال الكواكب المنضمة إليه . وإن كان في الثور ، متصلاً بالزهرة : صلح للقاء السلاطين والجند . وإن كان في الجوزاء متصلاً بعطارد : صلح لعقد اللسان ، وللمنع من الإباق .

وإن كان في السرطان : صلح [للعطف . وإن كان في الأسد متصلاً بالشمس : صلح[6] للتهييج والعطف . وإن كان في السنبلة متصلاً بعطارد :

---

(١) الثاني عشر من الأحوال المتعلقة . . . الخ (ت).

(٢) من (ل) .

(٣) الفقراء (ط).

(٣) الثالث عشر من الأحوال المتعلقة بالقمر ، وما يتعلق بكونه في البروج (ت).

(٥) من (ل).

(٦) من (ل).

صلح لعمل الربح في المكاسب ، والزيادة في المال ، وإن كان في الميزان [متصلاً بـالزهـرة(١)] صلح للعـطف المبني عـلى عمـل النـار(٢) والهـواء . وإن كـان في العقرب متصلاً بالمريخ : صلح للعطوف النـارية والمـائية . وإن كـان في القوس متصـلاً بالمشتـري : صلح لإزالـة الـوحشـة ، وتحصيـل الصلح . وإن كـان في الجدي متصلاً بزحل : صلح لأن تكتب فيه الكتب المدفونة في مقـابر اليهـود ، للفـرقة والبغض . وإن كـان في الدلـو ، متصلاً بـزحـل : صلح لما ذكـرنـاه في الجدي . وإن كان في الحوت متصلاً بالمشتري : صلح للعطف .

النوع الرابع من أحوال القمر : يقوى العمل يوم الأحد ، إذا كان القمر متصلاً [بالشمس . وفي الأثنين إذا كان متصلاً بالـزهرة ، وفي الثـلاثاء إذا كـان متصـلاً(٣)] بالمـريخ . وفي الأربعـاء إذا كان متصـلاً بعطارد . وفي الخميس إذا كان متصلاً بالمشتري . وفي الجمعـة إذا كان متصـلاً [بالـزهرة. وفي السبت إذا كان متصلاً بزحل](٤).

(ب) وأما في الأحوال(٥) المعتبرة في البروج والبيوت :

ففيه وجوه من الشرائط :

الأول : أن تجعل الطالع برجاً موافقاً للعمل ، وبيتاً مناسباً له . ومثـاله : أنه إذا كان المطلوب أمر النكـاح كان بـرجه هـو السابـع . فإن كـان السابـع هو الجدي فهو غير صالح له . لأن الجدي برج أرضي بارد يابس ، فـإنه وقـع عليه شعاع زحل ، بطل هذا المقصود بالكلية ، وإن وقع عليه شعاع الزهرة ، حصل المقصـود على نـوع من الضعف وإن اجتمع فيـه شعاعهـا قـوي الضعف بسبب البرج ، وشعاع زحل فحصل المقصود مع الضعف بسبب شعـاع الزهـرة ، وأما إن كان السـابع هو الدلو ، فإن وقع عليه شعاع الـزهرة ، حصلت قـوة قويـة ،

---

(١) من (ل).
(٢) النارية والهوائية (ت).
(٣) من (ل).
(٤) من (ل).
(٥) الشرط الحادي عشر في الأحوال (ت)

لكن لا في غاية الكمال . أما في القوة القوية فلأن الزهرة مناسبة لهذا المقصود . والدلو برج هوائي رطب، فهو مناسب له . وأما عدم الكمال، فلأن صاحب الدلو زحل ، وهو معوق عن هذا الغرض وإن وقع عليه شعاع زحل ، أفاد تعويقاً لكن لا في الكمال فإن اجتمع الشعاعان ، كان التعويق أقل ، وأما إن كان السابع هو الميزان ، كان الأمر في تلك الأحكام بالعكس .

الشرط الثاني : قالوا : إذا أردت رقية للحب ، أو عملاً يتعلق باثنين ، فاعمله والطالع برج ذو جسدين ، ورب الساعة الزهرة ، وهي ناظرة إلى الطالع وإلى القمر ، ولا تكون راجعة ولا منحوسة بشيء من وجوه المناحس ، ولينظر القمر إلى الشمس من التثليث أو التسديس . وإذا أردت الإفساد بين إثنين ، فليكن الطالع برجاً منقلباً ، والقمر كذلك في برج منقلب ، والمريخ وزحل ناظران إلى القمر ، وخاصته زحل ، ولتكن الساعة لزحل ، وهو في وسط السماء ، ويكون قوياً ، وينظر إليه النيران . وأسقط النيرين بعضهما عن البعض .

الشرط الثالث : إن كان عملك للإناث ، فليكن الطالع برج أنثى ، وإن كان للذكور ، فبرج ذكر .

وأما المسلط عليه ، فالبضد . فإن كان ذكراً ، اجعل طالع العمل الموجب للتسليط عليه : أنثى وإن أنثى ، اجعل الطالع : ذكراً . وأيضاً : إن كان صاحب الطالع المسلط عليه : ذكراً ، اجعل طالع عمل التسليط عليه : أنثى . وبالضد . وذلك لأن الشيء يقوى بالموافق ، ويضعف بالضد .

الشرط الرابع : اجعل أعمال الحب في أول الشهر ، وأعمال البغض في آخر الشهر . وأعمال عقد اللسان في وسط الشهر . لأن أول الشهر زائد . فيناسب حصول زيادة الحب . وآخر الشهر في النقصان ، وذلك يورث النقصان في الحب .

وأما « أبو ذاطيس »[1] البابلي ، فإنه قلب الأمر ، واتخذ صورتين على

---

(١) طلس (ت، ط).

شكل المحب والمحبوب ، ووضعها في زاويتي البيت على القطر ، وجعل ابتداء هذا العمل من منتصف الشهر ، ثم في كل يوم يقرب كل واحد منها من الآخر ، لأجل أن النيرين ، يقرب كل واحد منها من الآخر في هذه المدة ، حتى إذا تم الشهر ، اتصلت إحدى الصورتين بالأخرى ، على قياس وصول أحد النيرين إلى الآخر .

الشرط الخامس : يعرف طالع الشخص الذي يراد تهييجه . فإن كان نارياً ، فاعمل له عملاً يتعلق بالنار . وإن كان هوائياً [فاعمل له[1]] عملاً يتعلق بالهواء وعلى هذا القياس .

واعلم : أن هذه الأعمال السحرية . منها : نارية . مثل أن تكتب العزيمة على الحديد ، ثم توضع في النار . ومثل : أن تصب الخمر العتيق ، والنفط الأبيض ، والأدوية الحارة في كوز الفقاع . ويوضع في النار . وتقرأ عليه العزيمة . ومنها : هوائية . مثل : تطيير العصفور . ومثل : النفث في العقد . ومنها : مائية . مثل : غسل الرجلين [بمياه مخصوصة[2]] وصبها على باب من تريد تهييجه . والله أعلم [بحقيقة هذه الأمور[3]].

[هذا آخر ما وجه بخط المصنف ـ رحمه الله تعالى ـ وقد نقل هذا الكتاب من نسخة منسوخة من خط المصنف ، رحمه الله تعالى . آمين[4]].

---

(١) سقط (ل).

(٢) سقط (ل).

(٣) سقط (ل).

(٤) من (ل). وفي آخر (طا): « اتفق الفراغ على يدي العبد المذنب الضعيف ، الراجي رحمة ربه اللطيف : أبي الفتح محمد بن محمد بن أبي بكر الدايبوردي . يوم الأحد الثامن عشر من صفر ختمه الله بالخير لسنة أربعين وستمائة ».
وفي آخر (س) : « وقع الفراغ من نقل هذا الكتاب من نسخة نقلت من خط المصنف ، في الخامس من شوال سنة أربعين وستمائة هـ » و(س) من مجموعة (طا، ل، ط).
وكان اعتقاد الناسخ أن النبوات هو آخر أجزاء المطالب العالية. والحق: أن الجبر والقدر هو آخر الأجزاء . وانتقل المؤلف إلى جوار ربه من قبل أن يتم الجبر والقدر ، ومن قبل أن يكتب في المعاد وفي الأخلاق .

فهرس الجزء الثامن

الموضوع	الصفحة
القسم الأول من كتاب النبوات	
في تقرير القول بالنبوة عن طريق المعجزات	٥
الفصل الأول:	
في شرح مذاهب الناس في هذا الباب	٧
الفصل الثاني:	
في حكاية شبهات من أنكر النبوات بناء على نفي التكليف	١١
الفصل الثالث:	
في تقرير شبهات من ينكر التكليف، لا بالبناء على مسألة الجبر	٢١
الفصل الرابع:	
في تقرير شبهات المنكرين للنبوات، بالبناء على أن العقل كاف في معرفة التكليف. وذلك يوجب سقوط القول بالبعثة والرسالة	٢٩
الفصل الخامس:	
في حكاية شبهات من يقول: القول بخرق العادات محال	٣٥

الفصل السادس:
في شبهات القائلين بأن المعجزات لا يمكن أن يعلم أنها حدثت بفعل الله وبتخليقه. وبيان أنه متى تعذر العلم بذلك، امتنع الاستدلال بها على صدق المدعي ٤١
الفصل السابع:
في حكاية شبهات القائلين بأن على تقدير أن يثبت أن خالق المعجزات هو الله ـ سبحانه وتعالى ـ إلا أن ذلك لا يدل على أنه ـ تعالى ـ إنما خلقها لأجل تصديق المدعي للرسالة ٥٥
الفصل الثامن:
في حكاية دلائل من استدل بظهور المعجز على صدق المدعي........................... ٦١
الفصل التاسع:
في تقرير نوع آخر من الشبهات في بيان أن ظهور الفعل الخارق للعادة، الموافق للدعوى، مع عدم المعارضة: لا يدل على صدق المدعي ٦٥
الفصل العاشر:
في أن بتقدير أن يكون المعجز قائماً مقام ما إذا صدقه الله تعالى، على سبيل التصريح، فهل يلزم من هذا: كون المدعي صادقاً ٦٩
الفصل الحادي عشر:
في الطعن في التواتر.......................... ٧٣
الفصل الثاني عشر:
في تقرير شبهة من يقول: إن الله تعالى لو أرسل رسولاً إلى الخلق، لوجب أن يكون ذلك الرسول من الملائكة............................ ٨١

الفصل الثالث عشر:
في البحث عن الطريق الذي يعرف الرسول، كونه
رسولاً من عند الله ـ عز وجل ـ ٨٥
الفصل الرابع عشر:
في الشبهات المبينة على أنه ظهر على الأنبياء أعمال
تقدح في صحة نبوتهم ٨٧
الفصل الخامس عشر:
في الإشارة إلى أجوبة هذه الشبهات ٩٣
القسم الثاني من كتاب النبوات
في تقرير القول بالنبوة عن طريق آخر [وهو قدرة
النبي على تكميل الناقصين] ١٠١
الفصل الأول:
في تمييز هذا الطريق عن الطريق المتقدم ١٠٣
الفصل الثاني:
في أن القرآن العظيم يدل على أن هذا الطريق هو
الطريق الأكمل الأفضل في إثبات النبوة ١٠٩
الفصل الثالث:
في صفة هذه الدعوة إلى الله تعالى ١١٥
الفصل الرابع:
في بيان أن محمداً ـ عليه الصلاة والسلام ـ أفضل من جميع
الأنبياء والرسل ١٢١
الفصل الخامس:
في بيان أن إثبات النبوة بهذا الطريق، أقوى وأكمل
من إثباتها بالمعجزات ١٢٣
الفصل السادس:
في تقرير طريقة الفلاسفة في كيفية ظهور المعجزات على
الأنبياء ـ عليهم السلام ـ ١٢٧

الفصل السابع:
في حكاية قول الفلاسفة في السبب الذي لأجله يقدر الأنبياء
والأولياء على الإتيان بالمعجزات والكرامات ١٣٧
القسم الثالث من كتاب النبوات
في الكلام في السحر وأقسامه ١٣٩
مقدمة في بيان أنواع السحر ١٤٣
مقالة في تقرير الأصول الكلية المعتبرة في السحر، المبني على
طريقة النجوم ١٤٧
الفصل الأول:
في الطلاسم ١٤٩
الفصل الثاني:
في بيان أن الوقوف على أصول هذا العلم
عسر جداً ١٥٣
الفصل الثالث:
في الطريق الذي حصل به الوقوف على طبائع الأجرام
الفلكية ١٥٩
الفصل الرابع:
في الشرائط الكلية المعتبرة في رعاية هذا النوع ١٦١
الفصل الخامس:
في تلخيص الأصول المعتبرة في هذا الباب ١٦٧
القسم الأول من الفصل الخامس
في تفصيل أحوال المؤثرات العلوية ١٦٨
النوع الأول:
البحث عن أنواع الكواكب ١٦٨
النوع الثاني:
البحث عن أحوال النقط الفلكية المؤثرة ١٧٣

النوع الثالث:
معرفة طبيعة الفلك ١٧٤
في معرفة طبيعة الفلك ١٧٦
القسم الثاني من الفصل الخامس
في الأمور التي يجب معرفتها عن الأجسام القابلة السفلية ١٧٩
القسم الثالث من الفصل الخامس حاشية (١٧٦ ـ ١٧٨).
الفصل السادس:
في التنبيه على أصول أخرى يجب مراعاتها في
هذه الأعمال.............................. ١٨٧
فهرس مواضيع الجزء الثامن ١٩٧

المطالب العالية

من

العلم الإلهي

وهو المسمى في لسان اليونانيين "باثولوجيا"
وفي لسان المسلمين "علم الكلام" أو "الفلسفة الإسلامية"

تأليف

الإمام فخر الدين الرازي
المتوفى سنة ٦٠٦ هـ

تحقيق

الدكتور أحمد حجازي السقا

الجزء التاسع

في الجبر والقدر

أو

(القضاء والقدر)

الناشر
دار الكتاب العربي

المطالب العالية
من
العلم الإلهي

الطبعة الأولى
١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م

دار الكتاب العربي

الرملة البيضاء - ملكارت سنتر - الطابق الرابع تلفون: ٨٠٠٨٣٢/٨٠٠٨١١/٨٠٥٤٧٨

تلكس: ٤٠١٣٩ LE. كتاب برقيا: الكتاب ص.ب: ٥٧٦٩ - ١١ بيروت - لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المؤلف

[رب أنعمت فزد[1]]

قال مولانا الداعي إلى الله ، أبو عبد الله ، محمد بن عمر بن الحسين ، الرازي ـ قدس الله روحه [ونور ضريحه[2]] ـ :

الحمد لله المتعالي بكبريائه عن علائق [عقول[3]] المخلوقات ، المتعظم بسناء صمديته عن مناسبة الكائنات والممكنات . مبدع المفردات والمركبات ، ومخترع الذوات والصفات ، وموجد الحيوان والنبات ، ومقدر الحركات والسكنات ، ومنشىء الباقيات والمتغيرات . داحي المدحوات ، وسامك المسموكات ، ومصلح أحوال الأحياء والأموات ، ومحصل الأرزاق والأقوات ، في جميع الأوقات . تقدست حياته عن السقم والألم والممات ، وتنزهت حكمته عن الشكوك والأوهام والشبهات . وتبرأت إرادته عن الميول والأماني والشهوات ، وتعالت قدرته عن الاحتياج إلى الآلات والأدوات ، وتعظمت خلاقيته عن جر المنافع والخيرات ، ودفع المضار والآفات . يرزق الوحوش في الفلوات ، ويحفظ الحيتان في قعور البحار الزاخرات ، ويعلم ذرات الأمواج

(١) من (م) .
(٢) سقط (ط) .
(٣) سقط (ل) .

المتلاطمات ، ويخلص المتحيرين من معضلات البليات ، ويجيب المضطرين عند الإخلاص في الدعوات . فبوجوب وجوده تقطع سلسلة الحاجات ، وبجود جوده يتناهى تصاعد درجات الافتقارات والضرورات .

فسبحانه . هو الله الذي لايعزب عن قضاء قضائه مثقال ذرة في الأرض [ولا(١)] في السموات .

أحمده . على ما أفاض علينا من الخيرات ، ودفع عنا من البليات .

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، شهادة تبقى آثار أنوارها على كرور الدهور والشهور والساعات وترقى آثار بيناتها إلى مصاعد الخيرات ، ومعارج البركات .

وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ، المؤيد بأظهر المعجزات ، وأبهر البراهين والبينات . وهو القرآن العظيم ، البالغ في كمال الفصاحة إلى أبلغ الغايات ، وأقصى النهايات ، وعلى آله وأصحابه ، صلاة توجب لهم مزيد الدرجات والكرامات . وسلم تسليما .

« أما بعد » .

فهذا كتاب في غاية الجلالة والمرتبة ، ونهاية الشرف والمنقبة ، لاشتماله على جميع المباحث التي لابد من عرفانها في مسألة الجبر والقدر ، ووصلت إليها غايات القدر . متوسلا به إلى رضوان الله العظيم ، وإحسانه العميم . وسألت الله سبحانه أن يعصمني من الغواية في الرواية ، ويسعدني بالإعانة على الإبانة . إنه خير موفق ومعين .

ومجموع(٢) الكتاب مشتمل على مسألة « خلق الأفعال » والكلام في هذه المسألة مرتب على مقدمة وأبواب .

وبالله التوفيق

---

(١) من (م ، ل) .

(٢) عبارة الأصل : ومجموع الكتاب مشتمل على ثلاث مسائل : أ ـ في خلق الافعال . ب ـ في إرادة الكائنات . ج ـ في الحسن والقبح . وبالله التوفيق المسألة الأولى في خلق الافعال . والكلام في هذه المسألة مرتب على مقدمة وأبواب . . . . الخ . وليس في الكتاب كله إلا المسألة الأولى .

خلق الأفعال

المقدمة
في
بيان تفاصيل مذاهب الناس في هذا الباب

أعلم : أنا نعلم بالضرورة : أن القادر على الفعل إذا دعاه الداعي إليه ، ولم يمنعه منه مانع . فإنه يحصل ذلك الفعل . وهذا القدر معلوم .

ثم اختلف العقلاء بعد ذلك على أقوال :

القول الأول : إن المؤثر في حصول هذا الفعل ، هو قدرة الله تعالى ، وليس لقدرة العبد في وجوده أثر . وهذا قول «أبي الحسن الأشعري[1] وأكثر

---

(١) راى الأشعري المتوفى سنة ٣٢٤ : أن العبد منفذ لما كتبه الله عليه من قبل أن يولد من بطن أمه . ودليله على ذلك الحديث الذي رواه في كتاب الإبانة من أن الملك يكتب العمر والرزق والشقاوة أو السعادة للمرء من قبل ولادته . ثم إن الأشعري موه على رأيه هذا لئلا يتهمه الناس بالجبر ، بقوله بنظرية الكسب . ومعناها : أن قدرة الله (القديمة) تقترن بقدرة العبد (الحادثة) حال حصول الفعل . وللإنسان كسب ، لأنه وضع يده على الفعل . والحق : أن الكسب لا حقيقة له . لأنه إذا اقترنت قدرة الله مع قدرة الانسان ، فقدرة الله هي التي متغلب . وإذا ظهر أن العبد لا قدرة له ، ظهر أن مذهب الأشعري هو مذهب الجبرية . وفي ذلك يقول الشاعر

مما يقال ولا حقيقة عنده معقولة تدنو إلى الأفهام :
الكسب ، عند الأشعري ، والحال ، عند البهشي ، وطفرة ، النظام

يقول الأشعري ـ نقلاً عن الشهرستاني ـ : « إن الله تعالى اجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها : الفعل الحاصل ، إذا اراده العبد وتجرد له ، وسمى هذا الفعل كسباً . فيكون خلقاً من الله تعالى إبداعاً وإحداثاً وكسباً من العبد مجعولاً تحت قدرته » .

أتباعه . كالقاضي « أبي بكر الباقلاني[1] » و« ابن فورك » ثم حصل ههنا بين « الأشعري » وبين « القاضي » اختلاف من وجه آخر . فقال الأشعري : قدرة العبد كما لم تؤثر في وجود الفعل البتة ، لم تؤثر أيضاً في شيء من صفات ذلك الفعل وقال القاضي : « قدرة العبد وإن لم تؤثر في وجود ذلك الفعل ، إلا أنها أثرت في صفة من صفات ذلك الفعل ، وتلك الصفة هي المسماة بالكسب » قال : « وذلك لأن الحركة التي هي [طاعة والحركة التي هي[2]] معصية قد اشتركا في كون كل منهما حركة ، وامتازت إحداهما عن الأخرى بكونها طاعة أو معصية . وما به المشاركة غير ما به الممايزة . فثبت : ان كونها حركة غير ، وكونها طاعة أو معصية فذات الحركة ووجودها واقع بقدرة الله تعالى . أما كونها طاعة أو معصية فهو صفة واقعة بقدرة العبد » .

هذا تلخيص مذهب « القاضي » على أحسن الوجوه .

القول الثاني : إن المؤثر في وجود ذلك الفعل هو قدرة الله تعالى ، مع قدرة العبد .

ثم ههنا احتمالان :

أحدهما : أن يقال : إن قدرة الله تعالى مستقلة بالتأثير [وقدرة العبد أيضا مستقلة بالتأثير[3]] إلا أن اجتماع المؤثرين المستقلين على الأثر الواحد : جائز[4] .

---

(1) « والقاضي أبو بكر الباقلاني تخطى عن هذا القدر قليلاً . فقال : « الدليل قد قام على أن القدرة الحادثة لا تصلح للإيجاد ، لكن ليست تقصر صفات الفعل أو وجوده واعتباراته على جهة الحدوث فقط . بل ههنا وجوه أخر ، ووراء الحدوث من كون الجوهر متحيزاً قابلاً للعرض ، ومن كون العرض عرضاً ولوناً وسواداً وغير ذلك . وهذه أحوال عند مثبتي الأحوال » قال : « فجهة كون الفعل حاصلاً بالقدرة الحادثة أو تحتها : نسبة خاصة ، يسمى ذلك كسباً . وذلك هو أثر القدرة الحادثة » قال : « فإذا جاز على أصل المعتزلة أن يكون تأثير القدرة أو القادرية القديمة في حال هو الحدوث والوجود ، أو في وجه من وجوه الفعل . فلم لا يجوز أن يكون تأثير القدرة الحادثة في حال هو صفة للحادث أو في وجه من وجوه الفعل ، وهو كون الحركة مثلاً على هيئة مخصوصة ؟ »

(2) من (ط ، ل) .

(3) سقط (م) .

(4) في كتاب « الإبانة عن أصول الديانة » استدل الأشعري بهذا الحديث :

والثاني : أن يقال : قدرة الله تعالى مستقلة بالتأثير ، وقدرة العبد غير مستقلة بالتأثير ، وإذا انضمت قدرة الله تعالى إلى قدرة العبد ، صارت قدرة العبد مستقلة بالتأثير بتوسط هذه الإعانة . ويقال إن هذا القول هو مذهب الأستاذ « أبي إسحق » إلا أنه يحكى عنه أنه قال « قدرة العبد تؤثر بمعنى » .

والقول الثالث : إن حصول الفعل عقيب مجموع القدرة مع الداعي واجب . وذلك لأن القادر من حيث إنه قادر يمكنه الفعل بدلا عن الترك ، وبالعكس . ومع حصول هذا الاستواء ، يمتنع رجحان أحد الطرفين على الآخر . فإذا انضاف إليها[1] حصول الداعي : حصل رجحان جانب الوجود . وعند ذلك يصير الفعل واجب الوقوع . وهذا القول هو المختار عندنا .

ثم القائلون بهذا القول . إما أن يقولوا : المؤثر في دخول الفعل في الوجود : مجموع القدرة مع الداعي ، وإما أن يقولوا : ليس المؤثر في دخول الفعل في الوجود هو مجموع القدرة والداعي . وهؤلاء أيضا فريقان :

فأما الذين زعموا : أن مدبر [هذا[2]] العالم موجب بالذات . قالوا : إن عند حصول القدرة مع الداعي يحصل الاستعداد التام ، لدخول ذلك الفعل في الوجود إلا أن هذه القوى الجسمانية ليست لها صلاحية الإيجاد والتأثير فعند حصول الاستعداد التام يفيض الوجود من واهب الصور ، على تلك الماهيات وتصير موجودة . فحصول القدرة والداعي يفيد الاستعداد التام . وأما الوجود والحصول ، فذاك من واهب الصور . وهذا مذهب جمهور الفلاسفة .

وأما الذين زعموا : أن مدبر هذا العالم فاعل مختار . قالوا : إن مجموع

= « إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه : اربعين يوماً نطفة ، ثم يكون علقة مثل ذلك ، ثم يكون مضغة مثل ذلك ، ثم يبعث الله إليه ملكاً ، ويؤمر بأربع كلمات ، ويقال له : اكتب عمله ورزقه وأجله وشقي أو سعيد . ثم ينفخ فيه الروح » والحديث صريح في إثبات مذهب الجبر ، والحديث أيضاً صريح في إنكار « الكسب » الذي قال به الأشعري للتوفيق بين الحنابلة وبين المعتزلة . وصريح في إنكار « صورة الفعل » عند الباقلاني وصريح في إنكار « السبب والمسبب » عند الجويني وموافق لرأي الغزالي .

(١) أي القدرة .

(٢) سقط (ط ، ل) .

القـدرة والداعي يستلزم حصـول الفعل ، إلا أن الملزوم والـلازم إنمـا يحصـلان بقدرة الله تعالى كما أن الجوهر والعرض متلازمان ، ومع ذلك فـإنهما لا يوجـدان إلا بقدرة الله تعالى .

والقول الرابـع : إن المؤثر في حصـول الفعل هـو قدرة العبـد على سبيـل الاستقلال . وهذا هو قول المعتزلة[1] ثم هؤلاء اختلفوا في مواضع :

فالأول : إن تأثير القدرة في حصول الفعل . هل هو موقوف على حصول الداعي ؟ أما « أبو الحسين » فقد اضطرب قوله فيـه . فكلما تكلم مع الفـلاسفة في قـولهم : لم خصص الله إحداث العـالم بالـوقت المعـين ، دون مـا قبله أو مـا بعده ؟ قال : « الفعل لا يتوقف على الداعي » وكلما تكلم في سائر المسـائل مـع أصحابه . قال : « الفعل يتوقف على الداعي ، وأن الرجحان من غير المرجح : باطل في بدائه العقول » .

وأمـا مشايـخ المعتزلـة فـأكثـرهم [لا يـوقفـون[2]] حصـول الفعـل عـلى الداعي . ثم إذا قلنا : إن الفعل يتوقف على الداعي . فهل يصير الفعل واجب الوقوع عند حصول الداعية الخالصة ؟ فـالأليق بكلام « أبي الحسـين » أنه يسلم الـوجوب . وقـال صاحبـه « محمود الخـوارزمي » : « إن الفعل عنـد[3] حصول الداعي يترقى من حد التساوي ، ولكن لا ينتهي إلى حد الوجـوب ، بل يصـير أولى بالوقوع » .

والثاني : إن العلم بكون العبد موجداً لأفعال نفسه : علم ضروري[4] أو نظري ؟ فالجمهور من مشايخ المعتزلـة اتفقوا عـلى أنه علم نـظري . وأما « أبـو

(١) يقول القاضي عبد الجبار في المجموع : « إن الفعل إنما يقع من أحدنا ، لمكان الدواعي . ولولاها لم يقـع . فيجب أن يكون القـادر ، من يصح اختصـاص الـدواعي بـه » [ص ٢٦ المجمـوع في المحيط بالتكليف]

(٢) سقط (ل) .

(٣) في (م) .

(٤) نظري أو ضروري (ط) .

الحسين » فانه يزعم : أنه علم ضروري . وهو الذي اختاره « محمود. الخوارزمي » .

والثالث : إن الأقوال الثلاثة الأول مشتركة في القول بالجبر . لأن بتقدير صحة كل واحد من [تلك[1]] الأقوال الثلاثة ، لا يكون العبد مستقلاً بالإيجاد . فإن صدور الفعل عن العبد إذا كان[2] موقوفاً على إعانة الله ، أو كان موقوفاً على حصول القدرة مع الداعي ، أو كان بحال متى حصلت القدرة مع الداعية وجب الفعل . ومتى لم يحصلا ، أو لم يحصل واحد منهما امتنع وقوع الفعل فكان الجبر لازماً .

فهذا هو القول في تفصيل المذاهب الممكنة في هذه المسألة . واعلم[3] : أن ههنا أبحاثاً غامضة في تعيين محل النزاع ، لا بد من التنبيه[4] عليها . وهي من وجوه :

فالبحث الأول : إن [المعتزلي[5]] إما أن [يقول[6]] : إن حصول الفعل عقيب مجموع القدرة والداعي : واجب . أو يقول : إنه غير واجب . فإن قال : إنه واجب . فقد بطل الاعتزال بالكلية . لأن تلك الدواعي لا يمكن أن يستند كل واحد منها إلى داعية أخرى ، لامتناع التسلسل والدور . بل لا بد من انتهائها إلى داعية تحصل بفعل الله تعالى . وإذا كان كذلك ، فنقول : عند حصول القدرة والداعية ، لما كان الفعل واجباً ، وعند فقدانها أحدهما لما كان الفعل ممتنعاً : فحينئذ يلزم الجبر ، ولم يحصل للعبد استقلال ، لا بالفعل ولا بالترك في شيء . وأما إن قال المعتزلي : إن حصول الفعل عند حصول القدرة مع الداعي : غير واجب . فنقول : فعلى هذا

---

(١) سقط (م ، ل)

(٢) كان نفسه موقوفاً (م) .

(٣) والرابع : الأصل .

(٤) البينة (ط) .

(٥) المعتزلة (ل) .

(٦) يقولوا (ل) .

التقدير . عند حصول مجموع القدرة مع الداعي ، يمكن أن يحصل الفعل تارة ، وأن لا يحصل أخرى . لأن كل ما كان ممكناً ، لم يلزم من فرض وقوعه محال . فليفرض أن القدرة مع الداعي كان حاصلاً ، واستمرا . ثم تارة حصل الفعل ، وأخرى لم يحصل . فهذا الحصول ما كان من العبد البتة ، بل كان لمحض الاتفاق من غير سبب . لأن مجموع القدرة والداعي لما حصل بتمامه . عند عدم الفعل تارة . وعند حصوله أخرى ، ولم يتجدد أمر من الأمور عند حدوث الفعل ، حتى يقال : الفعل إنما حدث في ذلك الوقت لأجله . فعلى هذا التقدير يكون[1] حدوث الفعل في ذلك الوقت محض الاتفاق ، ولم يكن ذلك في وسعه ، ولا في اختياره . وهذا أيضاً : محض الجبر . لأنه لا سبيل له البتة إلى إيقاع الفعل ، بل إن اتفق وقوعه مع ذلك القدر من القدرة والداعي ، فقد وقع . وإن لم يتفق وقوعه لم يقع . ولم يكن البتة رجحان أحد الطرفين على الآخر ، بأمر من جهة العبد [البتة[2]] .

فثبت : أن المعتزلي . إن قال : إن وقوع الفعل عقيب القدرة والداعي : واجب [البتة[3]] فقد قال بالجبر ، من حيث لا يشعر به [وإن قال : إنه غير واجب . فقد قال أيضاً بالجبر ، من حيث لا يشعر به[4]] فيثبت : أنه لا يمكنه أن يعبر عن نفي الجبر بعبارة معلومة ، إلا وتلك العبارة مشتملة على الجبر . فإن قال قائل : إني أقول : إن عند حصول القدرة والداعي يقع الفعل ، ولا أقول : إن ذلك الوقوع واجب أو غير واجب . وهذا القدر يكفيني في التعبير[5] عن مذهبي . فنقول : هب أنك لا تذكر إلا الوقوع . إلا أنا نقول : ذلك الوقوع . إما أن يكون مع الوجوب ، أو لا مع الوجوب . وعلى كل من التقديرين : فالجبر لازم . فكان الجبر لازماً على كل التقديرات .

---

(١) يكون كل (م) .
(٢) من (ط ، ل) .
(٣) سقط (ط ، ل) .
(٤) من (ط) .
(٥) التعيين (ط) .

فهذا بحث شريف لا بد من الوقوف عليه في هذا الباب .

البحث الثاني : لقائل من المعتزلة أن يقول : الجبر لا يتأتى إلا مع القول بكون الباري موجباً بالذات لا فاعلاً بالاختيار . لأن حاصل كلام الجبرية هو : أن عند حصول القدرة والداعية الخالصة يجب الفعل ، وعند فقدان هذا المجموع يمتنع الفعل . وهذا هو القول بالجبر . إلا أن هذا الكلام بعينه وارد في فاعلية الله . لأن كل ما لا بد منه في فاعلية الله تعالى . إن كان حاصلاً في الأزل ، وجب حصول العالم معه ، وإن لم يكن أزلياً ، افتقر حدوثه إلى سبب آخر ، ولا يتسلسل بل ينتهي إلى الصفات الأزلية . وحينئذ يعود هذا السؤال .

قالوا : فثبت : أن دليلكم في إثبات الجبر ، إن تم وكمل فهو ، يوجب القول بالجبر شاهداً أو غائباً . وذلك يوجب القول بقدم العالم ، وبكونه تعالى موجباً بالذات ، لا فاعلاً بالاختيار . كما هو قول الفلاسفة .

وأما إن قلنا : إن صدور الفعل عن القادر لا يتوقف على الداعية ، وإن توقف عليها لكن صدور الفعل عند حصول الداعية غير واجب . فهذا قول المعتزلة . وبطل القول بالجبر في الشاهد [والغائب[1]] فثبت : أن الحق . إما القول بالجبر شاهداً وغائباً ، كما هو قول الفلاسفة . أو القول بنفيه شاهداً وغائباً ، كما هو قول المعتزلة . فأما القول بإثباته في الشاهد ، ونفيه في الغائب ، كما هو قولكم فكلام متناقض .

فهذا هو الكلام الأقوى من جانبهم .

واعلم : أن بتقدير أن يتوجه على القول بالجبر هذا الإلزام ، إلا أن القول بالقدر يتوجه عليه ، ما هو أقبح [منه[2]] وأفحش . وذلك لأنا بينا : أن القول بالقدر لا يتم إلا إذا قيل : إن رجحان الفاعلية على التاركية ، يحصل لا لمرجح . وعند هذا القول . إما أن يكون [الإمكان محوجاً إلى مؤثر ، أو لا

---

(١) من (ل)
(٢) من (ط) .

(١)
يكون[٣]] كذلك . فإن كان الإمكان محوجاً إلى المؤثر ، لزم احتياج كل ممكن إلى المرجح . وعلى هذا ، يكون رجحان الفاعلية على التاركية ، لا بد وأن يكون معللاً بعلة موجبة . وحينئذ يلزم الجبر . وأما إن كان الإمكان غير محوج إلى المرجح ، فعند ذلك لاخفاء أن يستدل بالإمكان على المؤثر . وحينئذ [يلزم[٢]] نفي الصانع بالكلية . سواء كان موجباً أو مختاراً . فثبت أن [القول[٣]] الحق : إما القول باحتياج جميع الممكنات إلى المؤثر ، وحينئذ يلزم الجبر . أو القول باستغناء جميع الممكنات عن المؤثر ، وحينئذ يلزم نفي المؤثرات أصلاً . فأما القول بأن الإمكان محوج إلى المؤثر في موضع دون موضع ، كما هو قول المعتزلة : فهو قول متناقض باطل . فثبت : أنه إن لزم على القول بالجبر : إثبات أن مؤثر العالم موجب بالذات ، لا فاعل بالاختيار ، لزم[٤] على القول بالقدر أن يكون رجحاناً وجود العالم على عدمه لا لمؤثر أصلاً - والأول - وإن كان قبيحاً - فلا شك أن هذا الأخير أقبح منه ، وأفحش بكثير على أنا سنذكر الفرق اليقيني بين الشاهد والغائب إن شاء الله تعالى .

البحث الثالث : إن كثيراً من المحققين قالوا : إن مسألة الجبر والقدر ، ليست [مسألة[٥]] مستقلة بنفسها ، بل هي بعينها مسألة إثبات الصانع . وذلك لأن العمدة في إثبات الصانع تعالى ، هو أن الإمكان محوج إلى المؤثر والمرجح . فنقول : إن صحت هذه القضية ، وجب الحكم بافتقار كل الممكنات إلى المؤثر والمرجح . وحينئذ نقول : القدرة على الفعل ، وإن لم تكن صالحة للترك ، فالجبر لازم . وإن كانت صالحة للترك ، وجب أن لا يحصل رجحان الفاعلية على التاركية ، إلا لمرجح . وذلك أيضاً يوجب الجبر . فيثبت : أنه[٦] لو صلح قولنا : الممكن لا بد له من مرجح ، فالقول بالجبر لازم . وإن فسدت

---

(١) من (ط ، ل) .
(٢) (م ، ط) .
(٣) من (م) .
(٤) ولزم (ط) .
(٥) سقط (ل) .
(٦) أنه إن صح (ط ، ل) .

هـذه المقدمـة ، فحينئذ يتعـذر علينا الاستـدلال بإمكـان الممكنـات عـلى إثبـات الصانع . فثبت : إما القول بالجبر ، وإما القول بنفي الصانع .

فأما الحكم بـأن الإمكان محـوج في بعض الصور إلى المرجح ، وفي صـور أخرى غير محوج إلى المؤثر - كما هو قول المعتزلة - فهو قـول فاسـد . ومثال هـذه المسـألة : سلسلة مـركبة من خلق متشـابهـة في الخلقـة ، والصـورة ، والقـوة ، والضعف . فإذا كان التقدير ما ذكرناه . وامتنع مـع هذا التقـدير أن يحكم عـلى بعض تلك الخلق بـالقوة ، وعـلى بعضها بـالضعف ، فكـذا ههنـا : مـا سـوى الواحد الأحد ، الحق ، الواجب لـذاته : لا بـد وأن يكون ممكنـاً لذاتـه . وكل الممكنـات مشاركـة في طبيعة الإمكـان . فإن كـان الإمكان محـوجاً إلى المؤثـر ، فليكن كذلك في كل الممكنات ، وإن لم يكن محوجاً إلى المؤثر ، فليكن كذلك في كل الممكنات . فأما الحكم على بعضها بـالاستغناء مـع اشتراك الكـل في ماهيـة الإمكان ، فإنه محض التحكم[1] الباطل . وبالله التوفيق .

فهذا تمام الكلام في هذه المقدمة .

واعلم : أنـه كان يجب [علينـا[2]] أن نبتدىء في الاستـدلال[3] بكتـاب [الله تعالى[4]] ثم بسنة رسوله ثم بالدلائل العقلية . تقـديماً للنص . إلا أنـا لما تـأملنا ، وجـدنا الاستـدلال بتلك النصوص لا يـظهر كـل الـظهـور ، إلا بعـد الإحـاطـة بتلك العقليـات . فلهـذا السبب قـدمنـا الـدلائـل العقليـة .

وبالله التوفيق

---

(1) التحكيم (م ، ط ، ل) .
(2) من (ط ، ل) .
(3) بالاستدلال (م ، ل) .
(4) من (ط ، ل) .

الباب الأول
في
تقرير الدلائل العقلية على أن أفعال العباد كلها بتقدير الله،
وأن العبد غير مستقل بالفعل والترك

أعلم : أن الـدلائل المـذكورة في هـذا الباب . إمـا عامـة في جميع أنـواع الأفعال ، وإما خاصة ببعض أنواع الأفعال .

أما العامة . ففيها : ما يدل على أن العبد لايستقـل بالفعـل والترك ، من غير بيان : أن قدرته . هل تؤثر أم لا ؟ وفيها : ما يدلا على أن قدرة العبد غـير مؤثرة . ولهذا السبب : رتبنا هذا الباب على فصول ثلاثة .

الفصل الأول
في
الدلائل الدالة على أن العبد
غير مستقل بنفسه بالفعل والترك

ولنا في هذه المسألة براهين :

البرهان الأول

أن نقول :

القادر على الفعل المخصوص . إما أن يصح منه الترك ، وإما أن لايصح . والقسم الثاني يقتضي أن تكون تلك القدرة مستلزمة لذلك الفعل . وعند حصول تلك القدرة يجب الفعل ، وعند فقدانها يمتنع الفعل . فكان القول بالجبر لازما[1]

(١) وأما أفعال الناس فهم فيها مختلفون .
مذهب أكثرهم جمهور الأشعرية ـ : أن عند تحريك هذا القلم . خلق الله اربعة أعراض ، ليس منها عرض سببا للآخر . بل هي متقارنة في الوجود لا غير . العرض الأول : إرادتي أن أحرك القلم . والعرض الثاني : قدرتي على تحريكه . والعرض الثالث : نفس الحركة الإنسانية ـ أعني حركة اليد ـ والعرض الرابع : تحرك القلم . لأنهم زعموا : أن الإنسان إذا أراد شيئا ففعله ـ بزعمه ـ فقد خلقت له الإرادة ، وخلقت له القدرة على فعل ما أراد ، وخلق له الفعل . لأنه يفعل بالقدرة المخلوقة فيه ، ولا أثر لها في الفعل .
أما المعتزلة : فقالوا إنه يفعل بالقدرة المخلوقة فيه . وبعض الأشعرية قال : « للقدرة المخلوقة في الفعل أثر ما ، ولها به تعلق » ولكن أكثرهم استشنعوا ذلك . وهذه الإرادة المخلوقة ـ على زعم ـ كلهم ـ والقدرة المخلوقة . وكذلك الفعل المخلوق عند بعضهم . كل ذلك أعراض لا بقاء =

وأما القسم الأول : فنقول : لما كانت تلك القدرة صالحة للفعل والترك ، كان رجحان أحد [الطرفين على الآخر . إما أن يتوقف على مرجح ، أو لا يتوقف .

والقسم الثاني : يقتضي رجحان أحد[1]]طرفي الممكن المتساوى على الآخر ، لا لمرجح . وذلك يلزم منه نفي الصانع . وأيضا : فعلى هذا التقدير يكون وقوع الفعل بدلا عن الترك : محض الاتفاق ، ولم يكن مستندا إلى العبد . فيكون الجبر لازما .

وأما القسم الأول : فنقول : ذلك المرجح . إما أن يكون من العبد ، أومن غيره ، أولا منه ولا من غيره . لا جائز أن يكون من العبد . وإلا عاد التقسيم الأول فيه ، ويلزم إما التسلسل وإما الجبر .

والقسم الثالث : فنقول : أيضا : باطل . لأنه يقتضي جواز حدوث الشيء ، لا لمحدث ، ولا لمؤثر . ويلزم منه نفي الصانع . ويلزم منه أيضا : القول الجبر - على ما بيناه - ولما بطل هذان القسمان ، ثبت : أن ذلك المرجح ، إنما حدث بإحداث الغير . فنقول : ذلك المرجح إنما يكون مرجحا ، إذا اقتضى رجحان جانب الفعل على جانب الترك ، وعند حصول هذا الرجحان يجب الفعل . وذلك لأن طرف الترك ، حال كونه مساويا لطرف الفعل ، كان ممتنع الرجحان . فحال حصوله مرجوحا ، أولى أن يصير ممتنع الرجحان . وإذا

= لما . وإنما الله يخلق في هذا القلم تحركا بعد تحرك . هكذا دائما طالما القلم متحركا . فإذا سكن . لم يسكن حتى خلق الله فيه أيضا سكونا ، ولا يبرح يخلق فيه سكونا بعد سكون ، طالما القلم ساكنا ففي كل آن من تلك الآنات - أعني الأزمنة المنفردة - يخلق الله عرضا في جميع أشخاص الموجودات . من ملك وفلك وغيرهما ، هكذا دائما في كل حين .
وقالوا : إن هذا هو الإيمان الحقيقي بأن الله فاعل . ومن لم يعتقد أن هكذا يفعل الله ، فقد جحد كون الله فاعلا - على رأيهم » [دلالة الحائرين ص ٢٠٨] .
ذكر هذا النص « موسى بن ميمون » وعلق عليه بقوله « في مثل هذه الاعتقادات يقال عندي وعند كل ذي عقل : « أم أنتم تخدعونه ، كما يخدع إنسان » ؟ [١٢ : ٩] إذ هذا هو عين الخدعة حقيقة »

(١) من (ط ، ل)

صار[1] المرجوح ممتنعا ، صار الراجح واجبا . ضرورة أنه لا خروج عن النقيضين فثبت : أن صدور الفعل عن العبد ، موقوف على أن يفعل غيره فيه هذا المرجح .

واعلم : أنه متى فعل ذلك الغير فيه ذلك المرجح ، وجب صدور الفعل عنه . فثبت : أن مجموع القدرة مع الداعي ، يوجب الفعل ، وأنه تعالى ، إن خلقهما : وجب الفعل . وإن لم يخلق مجموعهما : امتنع الفعل . فثبت : أن العبد غير مستقل بنفسه في الفعل وفي الترك . وهو مطلوب .

فإن قيل : هذا الاستدلال في مقابلة البديهيات ، فيكون مردودا .

بيان أنه في مقابلة البديهيات : إن على هذا التقدير ، متى حصل مجموع القدرة مع الداعي ، كان الفعل واجب الوقوع ، ولم يكن للعبد مكانة واختيار في الفعل . فعلى هذا التقدير ، يكون حال العبد دائرا بين أن يجب[2] صدور الفعل عنه ، وبين أن يمتنع صدور الفعل عنه . وعلى هذا التقدير : يلزم أن لايكون للعبد مكنة واختيار في الفعل والترك . وذلك باطل في بداته العقول . لأننا نجد من أنفسنا وجدانا ضروريا أنا إن شئنا الفعل فعلنا ، وإن شئنا الترك تركنا . فثبت : أن ما ذكرتموه من الدليل : واقع في مقابلة البديهيات . فوجب أن لا يستحق الجواب .

سلمنا : أن ما ذكرتم من الدليل غير واقع في مقابلة البديهيات ؛ إلا أننا نقول : هذا الدليل الذي ذكرتم ، مطرد بعينه في الغائب . وذلك لأن كل ما لا بد منه في كونه تعالى مؤثرا في العالم . إما أن يقال : إنه كان حاصلا في الأزل ، أو ما كان حاصلا في الأزل . فإن كان الاول ، فحينئذ يلزم أن يقال : إن مجموع الأمور التي لأجلها كان الباري مرجحا لوجود العالم على عدمه ، كان حاصلا في الأزل . وأنتم زعمتم : أنه متى حصل الرجحان ، فقد حصل الوجوب . وعلى هذا التقدير يلزم كونه تعالى : موجبا بالذات ، لا فاعلا بالاختيار . وإن كان الثاني : نقلنا الكلام في

---

(١) كان (م) (٢) يوجب (ط)

حدوث تلك الامور ، ولا يتسلسل . بل ينتهي إلى الصفات الأزلية . وحينئذ يعود الإلزام المذكور ، وهو كونه تعالى موجبا بالذات . ثم نقول : لم لايجوز أن يقال : القادر على الفعل وعلى الترك : يمكنه أن يرجح جانب الفعل ، على جانب الترك . وبالعكس من غير مرجح . ألا ترى : أن الهارب من السبع ، إذا ظهر له طريقان متساويان . فإنه يختار أحدهما على الآخر ، لا لمرجح . والعطشان إذا خير بين قدحين متساويين [فإنه يختار أحدهما على الآخر، لا لمرجح(١)] والجائع إذا خير بين أكل رغيفين . فإنه يختار أحدهما دون الثاني ، لا لمرجح . فثبت : أن القادر يمكنه ترجيح أحد الطرفين على الآخر لالمرجح(٢) .

سلمنا : أنه لا بد في الفعل من الداعي ، وأن حصول تلك الداعية بخلق الله تعالى . لكن لم قلتم : إن عند حصول تلك الداعية : يجب الفعل ؟ ولم لا يجوز أن يقال : إن عند حصول تلك الداعية ، يصير الفعل أولى بالوقوع ، مع أنه لا تنتهي تلك الأولوية إلى حد الوجوب ؟

بيانه : وهو القادر لما كانت نسبة قادريته إلى الضدين على السوية ، امتنع صدور أحدهما بدلا عن الثاني . لأن الاستواء يناقض الرجحان . أما إذا دعاه الداعي إلى فعل أحد الضدين، صار ذلك الضد أولى بالوقوع. لكن بشرط أن لاتنتهي تلك الأولوية إلى حد الوجوب . فلأجل أنه حصل الرجحان ، بسبب حصول تلك الداعية ، لايلزم رجحان أحد الطرفين المتساويين على الآخر ، لا لمرجح . ولأجل أن تلك الأولوية ، لما انتهت إلى حد الوجوب ، لم يلزم الجبر . وحصل الامتياز بين المؤثر الموجب بالذات ، وبين الفاعل بالاختيار . أما قوله : « إنه حال الاستواء ، لما كان ممتنع الوقوع ، كان حال المرجوحية أولى بالامتناع [وإذا امتنع(٣)] المرجوح ، وجب الراجح . ضرورة : أنه لا خروج عن النقيضين »

---

(١) زيادة

(٢) يقول القاضي عبد الجبار بعدم المرجح في حالة الإلجاء يقول : « إذا الجيء إلى الهرب من السبع ، وهناك طرق ينجو بكلها ، فإنه يقدر على سلوك كل واحد منها ، بدلاً من الآخر » [ص ٤٩ المجموع] .

(٣) من (ط ، ل)

لنقول : هذا مغالطة . وذلك لأن الفعل كان معدوما . وعدمه كان مستمرا من الأزل إلى الأبد . والعدم المستمر لا يحتاج إلى المقتضي . فنقول : عند حصول الداعية المرجحة لجانب الوجود . الأولى دخوله في الوجود . وإن كان لا يمتنع بقاؤه على ذلك العدم الأصلي المستمر . ولا نقول : إن هذه القدرة إنما تترجح بسبب الداعية المرجوحة ، وهي[1] داعية الترك . لأن بقاء المعدوم على عدمه الأصلي ، لايحتاج إلى مرجح ، بل يكون استمراره على ما كان عليه ، لنفسه . وعلى هذا التقدير ، فقد زال المحال الذي ذكرتموه .

والجواب عن السؤال الأول : إننا نسلم : أنا نجد من أنفسنا : أنا إن شئنا الفعل : فعلنا . وإن شئنا الترك : تركنا . ولكنا لانجد من أنفسنا : أنا إن شئنا [أن نشأ[2]] الفعل : حصلت لنا مشيئة الفعل . وإن شئنا أن نشأ الترك : حصلت لنا مشيئة الترك . وإلا لعاد الكلام في تلك المشيئة . ويلزم افتقارها إلى مشيئة ثالثة . ويلزم التسلسل . بل نجد قطعا ويقينا من أنفسنا : أنه قد يحصل في قلبنا مشيئة الفعل ، لا لأجل مشيئة أخرى سابقة عليها [وقد يحصل مرة أخرى مشيئة الترك ، لا لأجل مشيئة أخرى سابقة عليها[3]] ونجد أيضا : أنه إذا حصلت المشيئة الجازمة للفعل ، في[4] قلوبنا ، فإنه يحصل الفعل لامحالة . وإذا حصلت المشيئة الجازمة للترك في قلوبنا[5] حصل الترك . فإذا اعتبرنا هذه الأمور ، علمنا : أنه ليس حصول المشيئة فينا : بنا . وليس ترتب الفعل [الحصول[6]]مشيئة الفعل : بنا بل هذه أمور مترتب بعضها على البعض . والمبدأ[7] من خلق الله . فيكون الكل من الله . فثبت بما ذكرنا : أن هذا الاعتبار الذي نجده من أنفسنا : من أدل الدلائل على أن الكل من الله ، وأن الانسان مضطر في صورة مختار .

وأما السؤال الثاني : وهو طلب الفرق بين المؤثرات الطبيعية ، وبين

---

(١) وهذه (م)
(٢) من (ط)
(٣) من (ط ، ل)
(٤) حصلت في قلوبنا (م)
(٥) قلبنا (ط ، ل)
(٦) من (ط ، ل)
(٧) ومبدأ [الأصل]

المؤثرات الاختيارية . فنقول : هذا الفرق حاصل من وجهين :

الأول : إن المؤثـرات الطبيعيـة ، دائمة مستمـرة غير متغيـرة . فالمؤثـر في التسخين يبقى أبدا موصوفا بالوجه الـذي لأجله [كان[1]] مـوجبا للتسخـين ، ولا يتغير . وكذا القول فيما يؤثر بالتبـريد . بخـلاف الأفعال الأختيـارية . فـإن الموجب للحركـة يمنة : هـو مجموع القـدرة مع حصـول الداعي إلى الحـركة[2]] يسرة . وهذه الدواعي سريعة التبدل والتغير . فالقادر إذا حصلت في قلبه داعية الحركة يمنة ، صار ذلك المجموع موجبا للحركة يمنة . ثم إن تلك الداعية تزول سـريعا وتتبـدل [بحصول[3]] الـداعيـة إلى الحـركـة يسـرة . فيصـير الآن هـذا المجموع موجبا للحركة يسرة .

والحـاصل أن في الأمـور الطبيعيـة ما لأجله صـار الشيء موجبـا للتسخين يبقى ولا يتغـير . وأما في الأمـور الأختيارـيـة فتلك الأختيـارات سـريعـة التبـدل والتغير . فهذا [هو[4]] أحد الفريقين[5] .

والوجه الثاني في الفرق: إن المؤثرات الطبيعية لا شعور لها[6]] بآثارها، ولا علم ، ولا إدراك [وأما المؤثـرات الاختيـاريـة فهي إنمـا تؤثـر بـواسـطة العلم والشعور والإدراك[7]] فـإنه مـا لم يحصل تصـور كون ذلـك الفعل مفضيـا إلى حصـول اللذيذ ، أو النـافع لم يفعـل . وما لم يحصـل تصـور كـونـه مفضيـا إلى حصول المؤلم والضار لم يترك . ولهذا السبب : سمي هذا الفعل فعلا اختياريا ، وسمى هذا الفاعل مختارا . لإنه[8] إنما يفعل إذا تصور خيرا . فلإجل [أن[9]] هذا الفعل لا يحصل إلا عند تصور الخير ، سمي هذا الفعل اختيـاريا ، وسمي هذا الفاعل مختارا .

فظهر من هذين الوجهين : حصول الفرق بين المؤثرات الطبيعيـة ، وبين المؤثرات الاختيارية .

---

(١) سقط (م)
(٢) من (ط ، ل)
(٣) من (ط ، ل)
(٤) من (ط ، ل)
(٥) الفريقين (ط)
(٦) من (ط)
(٧) من (ط ، ل)
(٨) إلا أنه (ط)
(٩) زيادة

وأما السؤال الثالث : وهو قوله : إن الذي ذكرتم يقتضي كونه تعالى ، موجبا بالذات ، لا فاعلا بالاختيار »

فجوابه : إنا قد دللنا على أن الفعل يتوقف على حصول الداعية والإرادة المرجحة . ثم لما تأملنا أن كل ما للعبد من الدواعي والإرادات فهو محدث . فلا جرم افتقرت دواعي العباد وإرادتهم إلى مرجح آخر . فأما إرادة الله تعالى فإنها قديمة أزلية ، فلا جرم استغنت عن إرادة أخرى . فظهر الفرق بين البابين .

فإن قالوا : هب أنه ظهر الفرق من الوجه الذي ذكرتم . إلا أنا نلزمكم هذا الإلزام من وجه آخر . فنقول : إرادة الله [تعالى[1]] تعلقت بإحداث العالم في الوقت المعين . فهل كان يمكن أن تتعلق بإحداث العالم في وقت آخر ، بدلا عن التعلق الأول ، أو يمكن ؟ فإن كان الأول لزم افتقاره إلى مرجح ، وإن كان الثاني [لزم[2]] أن يكون موجبا [لا[3]] مختارا والجواب : إن هذا الإشكال الذي أوردتم علينا في الإرادة : وأورد عليكم في العلم . فإن لزم من هذا القدر كونه تعالى موجبا ، فهو أيضا وارد عليكم بسبب العلم .

وأما السؤال الرابع : وهو قوله : « القادر يمكنه أن يرجح أحد مقدوريه على الآخر لا لمرجح » فنقول : هذا محال . ويدل عليه وجوه :

الأول : إن نسبة القادر إلى الضدين . إما أن تكون على السوية ، أولا على السوية . فإن كان على السوية ، امتنع حصول الرجحان . وإلا فحينئذ يكون ذلك الرجحان حاصلا ، لا المؤثر . لأن الاستواء لا يوجب الرجحان البتة . وحصول الرجحان قول بحدوث الأثر ، لا لمؤثر . وذلك يوجب نفي الصانع وهو محال . وإن كانت نسبة القادر إلى أحد الضدين راجحة ، فهذا اعتراف بأن الرجحان لا لمرجح محال . وهو المطلوب .

الثاني : إنه لو حصل الرجحان لا لمرجح ، لكان حصول [ذلك

---

(1) من (م ، ل)
(2) من (ط ، ل)
(3) من (ل)

الرجحان[1]] على سبيل الاتفاق المحض . وقد دللنا على أن ذلك يوجب الجبر .

الثالث : إنا لما اختبرنا[2] أنفسنا ، علمنا : أن عند حصول تعارض الدواعي يتعذر الفعل . وذلك يدل على أن عند عدم الدواعي يمتنع صدور الفعل .

وأما السؤال الخامس : وهو الهارب من السبع ، إذا عنّ له طريقان .

فجوابه : من وجهين :

الأول : وهو أن الهارب من السبع ، ما لم يقصد الذهاب في أحد الطريقين ، فإنه لا يترجح ذهابه في أحد الطريقين ، على ذهابه في الآخر . وكذلك العطشان إذا خير بين شرب قدحين فإنه ما لم يقصد أخذ أحد القدحين فإنه لا تمتد يده إلى أحد القدحين دون الثاني [حتى[3]] إنه لو لم يحصل في قلب الهارب من السبع ، قصد إلى سلوك أحد الطريقين بعينه ، فإنه يبقى هناك ولا يتحرك . وكذلك العطشان إذا لم يخص أحد القدحين بمد اليد وأخذه ، فإنه لا يتحرك ذلك القدح ، ولا يرتفع إلى فمه ، ولا ينصب بنفسه إلى حلقه . فثبت : أن القادر ما لم يخص أحد الطريقين بالقصد إليه ، وما لم يخص أحد القدحين بمد اليد إليه ، فإنه لا يترجح وهو على غيره . وإذا كان الأمر كذلك فحينئذ يصير هذا الكلام حجة لنا في قولنا : « إن القادر لا يصدر عنه الفعل المعين ، إلا إذا دعاه الداعي إليه »

بقي أن يقال : فلم حصل في قلب هذا الهارب : القصد إلى هذا الطريق ، دون ذلك الطريق ؟ ولم حصل في قلب هذا العطشان : إرادة أخذ القدح ، دون ذلك القدح ، إلا أن [نقول[4]] هذا عين الدليل الذي تمسكنا به .

---

(١) من (ط ، ل)
(٢) جربنا (ط)
(٣) من (ط ، ل)
(٤) من (ط ، ل)

وذلك لأنا بينا : أن صدور الفعل عن القادر يتوقف على حصول الداعية المخصوصة في قلبه . وحصول تلك الداعية بعينها في قلبه ، ليس بداعية أخرى من قبل العبد وإلا لزم التسلسل . بل لا بد وأن يكون من الله ، وحينئذ يلزم أن [يكون[1]] العبد غير مستقل لا بالفعل ولا بالترك . فهذا الذي أوردتموه علينا ليس اعتراضا على كلامنا بل هو تأكيد ، وتقوية ، وتقرير له فظهر أن هذا السؤال الذي ذكروه : سؤال ساقط ، لا يصدر إلا عن قلة الفهم .

والوجه الثاني في الجواب : إنكم إما أن تقولوا : إن القادر على الضدين ، يترجح صدور أحد الضدين عنه من غير مرجح البتة . أو تقولوا : القادر يرجح أحد مقدوريه على الثاني من غير مرجح . والأول باطل . لأنا نجد من أنفسنا بالضرورة : أن الذي يمشي في السوق إلى موضع ، إذا وقع في قلبه : أن الرجوع عن ذلك الجانب إلى جانب آخر : مصلحة من وجه . فإنه متى تعادلت الداعيتان في قلبه ، ولم يترجح أحدهما على الآخر البتة ، فإن ذلك الإنسان يبقى في ذلك الموضع ، ولا يمكنه أن يتقدم أو يتأخر ويبقى[2] على تلك الحالة إلى أن يقع في قلبه : أن أحد الجانبين أكثر مصلحة . وعند ظهور هذا الرجحان يترجح الإذهاب إلى ذلك الجانب . فثبت : أن القول بأنه يصدر عنه أحد الضدين من غير أن يكون هو مرجحا لذلك [الضد[3]] كلام تدفعه بديهة العقل . وأيضا : فهل يقبل العقل أن يقال : العطشان إذا خير بين شرب قدحين ، ثم أنه لا يمد يده إلى أحدهما ، ولا يخص أحدهما بالأخذ والرفع . بل لمجرد كونه قادرا يرتفع أحد القدحين إلى فمه ، وينصب ذلك الماء في حلقه ؟ فهذا مما يعلم[4] بطلانه ببديهة العقل .

وأما إن [قيل : إن[5]] القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر لا

---

(١) من (م)
(٢) لم يبق (ط ، ل)
(٣) من (ط ، ل)
(٤) لا يعلم (م)
(٥) من (ط ، ل)

لمرجح . فنقول : هذا الكلام في نفسه متناقض . لأن هذا القائل سلم أن ذلك القادر ما لم يرجح أحد ذينك المقدورين على الآخر ، لم يحصل الرجحان وسلم أن ذلك الترجيح أمر زائد على مجرد كونه قادرا . فإذا كان لا يحصل الرجحان إلا عند حصول ذلك الترجيح ، وثبت أن ذلك الترجيح أمر زائد على مجرد كونه قادر ، فهذا اعتراف[1] بأن الرجحان لا يحصل إلا عند المرجح . فقوله : « القادر يرجح » مشعر بحصول المرجح الزائد . وقوله بعد ذلك : « إنه لا لمرجح » مشعر بنفي المرجح الزائد ، فكان قوله : « القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر لا لمرجح » جمع بين النقيضين . وهو كلام باطل .

وأما السؤال الخامس : وهو بقوله : « لا يجوز أن يقال : الفعل عند الداعي يصير أولى بالوقوع ، مع[2] أنه لا ينتهي إلى الوجوب » فنقول : هذا باطل ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : ما ذكرنا : أنه حال الاستواء كان [ممنوع[3]] الوقوع ، فحال المرجوحية أولى بالامتناع ، وإذا كان طرف المرجوح ممتنعا ، كان الراجح واجبا . لأنه لا خروج عن التقصير . قوله : « إن بقاءه على العدم ، لا يكون لأجل حصول الداعي إلى الترك ، بل لأجل أن الأصل في كل أمر بقاؤه على ما كان » قلنا : هذا محال . لأن الممكن هو الذي يكون [دائرا[4]] بين الوجود وبين العدم . فكما أن وجوده يتعلل بوجود ما يقتضي الوجود ، فعدمه[5] معلل بعدم ذلك المؤثر . فإما أن يقال إنه يستمر[6] عدمه لنفسه . فذلك محال . لأنه يقتضي ، إما إنقلاب الممكن واجبا ، وإما استغناء الممكن عن المؤثر . وكلاهما [محال[7]] .

الحجة الثانية في بطلان هذه الأولوية : أن نقول : لاشك أن عند حصول القدرة مع الداعية المرجحة ، قد حصل قدر من الرجحان . فنقول : عند

---

(١) الاعتراف (م)
(٢) من : (م)
(٣) ممتنع (ل)
(٤) من (ل)
(٥) بعدمه (ط)
(٦) استمر (ط ، ل)
(٧) من (ط ، ل)

حصول ذلك القدر من الرجحان . إن امتنع ، العـدم ، فقد حصل الوجـود . وذلك هو المطلوب . وإن لم يمتنع العدم ، فلنفرض ذلك واقعا . فإن كل ما كان ممكنا ، لم يلزم من فرض وقوعه محال . وعلى هذا التقدير يكون قـد حصل عنـد حصول ذلك القدر من الرجحان: الوجـود تارة، والعـدم أخرى، بـامتياز أحد الوقتين عن الآخر . بحصول الأثر في أحدهما ، وعدم حصوله في الثاني ، إن لم يتوقف على انضمام قيد إليه فقد يـرجح الممكن المتسـاوي لا عن مرجح . لأن نسبة ذلك القـدر من الرجحـان إلى الوقتـين ، لما كـان على السـوية ، ولم يختص أحد الوقتـين بمزيـة ، لأجله صار هـو أولى بالـوقوع ، فحينئـذ يكون تمييـز أحد الـوقتين عن الثـاني تميزا لأحـد طـرفي الممكن [المتسـاوي[1]] عن الآخـر ، لا لمرجح . وإمـا أن يتوقف عـلى انضمام قيـد إليه ، فحينئـذ يكون المـرجـح هـو المجموع الحاصل من الأمر الذي كان حاصلا ، مـع انضمام هـذا القيد إليـه . فيلزم أن يقال : إن مجرد الأمر الذي كان حاصلا [قبل[2]] ذلك ، ما كـان تمام المرجح . مـع أنا فـرضناه تمـام المرجـح . هذا خلف . وأيضـا : يتحقق بقيـد التقسيم عند حصول ذلك المجموع . فنقول : إن كان الفعـل [واجبا[3]] فهـو المقصود . وإن لم يكن واجبا ، عاد التقسيم فيه . ولزم التسلسل . وهو محال .

الحجـة الثالثـة : إن عند حصـول الداعيـة المرجحـة للوجود . إن امتنـع العـدم ، فقد حصـل الوجـوب وهو المقصـود . وإن لم يمتنع العـدم ، فليفـرض العدم حاصلاً مع حصـول ذلك القـدر من رجحان الـوجود . لأن كـل ما كـان ممكنـاً ، لم يكن من فرض وقـوعه محـال . لكن هذا الفـرض محـال ، لأن حـال حصول رجحان الوجود . لو حصل العدم يحصل في تلك الحـالة رجحـان العدم لأن عنـد حصول العـدم ، يكون العـدم راجحاً ، لا محـالة . وهـذا يـوجب أن يقال : إن عند حصول رجحان الوجود ، حصل رجحان العدم . وذلك يقتضي كون وجوده راجحاً على عدمه ، وعدمه راجحاً على عدمه ، وعدمه راجحـاً على وجوده ، باعتبار واحد ، في حال واحد وإنه محال .

---

(١) من (ط ، ل)

(٢) من (ط ، ل)

(٣) من (م ، ل)

الحجة الرابعة : إنه إذا حصل ترجيح الوجود ، ثم فرضنا أن بقاء هذا الترجيح حصل العدم فحينئذ يكون ذلك العدم حاصلا ، لا بترجيحه ولا بإبقائه ، فإن كان ذلك الترجيح لمرجح آخر ، فيكون هذا اعترافاً بأن ترجيح العبد لا أثر له في اقتضاء الرجحان ، وإنما المؤثر في الرجحان ترجيح غيره . فإن قلنا : بأن ذلك الترجيح وقع لا لمرجح أصلا ، كان هذا قولا بأن ذلك العدم إنما ترجح لمحض الاتفاق من غير مرجح أصلا . إلا أن القول بالاتفاق يوجب القول بالجبر على ما بيناه غير مرة . ويوجب نفي الصانع ، ونفي جميع الآثار والمؤثرات .

لايقال : لم لا يجوز أن يقال : إن العبد إذا رجح جانب الوجود فهذا الترجيح إن بقي بحيث لا يعارض ترجيح مرجح آخر ، وقع الفعل . وإن عارضه ترجيح مرجح آخر ، فحينئذ خرج عن مضاد(1) العقل ؟ لأنا نقول : إذا بقي ذلك الترجيح ، خاليا عن العوارض . فإن وجب ترتب الأثر عليه ، فذاك هو المقصود . وإن لم يجب ترتب الأثر عليه ، فحينئذ أمكن أن يبقى ذلك القدر من الترجيح ، مع انه لا يقع الوجود بل يقع العدم .

فحينئذ يلزم أن يكون ترتب الوجود عليه تارة ، وترتب العدم عليه أخرى ، لمحض الاتفاق . وذلك يوجب نفي التأثير والمؤثر . ويوجب القول أيضا بالجبر .

الحجة الخامسة : الترك ترك . وهذا يفيد أن العلم الضروري حاصل ، بأن القادر إذا شاء الفعل ، ولم يكن هناك مانع ، فإنه لابد وأن يفعل . وإذا شاء الترك ولم يكن هناك مانع ، فإنه لا بد وأن يترك . ولا نرى في الدنيا عاقلا يقول : إني إن شئت أن أفعل لم أفعل . وإن شئت أن لا أفعل فعلت . فثبت : أن هذا دليل قاطع على أن جميع العقلاء يعلمون بالضرورة : أن القادر متى أراد الفعل ، ولا مانع له عنه ، فإنه يفعله لا محالة . وإذا أراد الترك ، ولا مانع له عن الترك ، فإنه يترك . وثبت : أن القول بحصول الفعل عند إرادة الترك ،

---

(1) من امضاءات (م) .

ويحصول الترك عند إرادة الفعل إذا كان لا مانع له عن المراد . أمر لايجوزه عاقل أصلا .

فثبت بهذه الوجوه : أنه متى حصل الرجحان ، لزم القول بالوجوب . وذلك يبطل ماذكروه من الاحتمال .

وبالله التوفيق

البرهان الثاني على ما ذكرناه

أن نقول :

لاشك أن كل موجود . فهو إما أن يكون واجب الوجود لذاته ، أو لا يكون . والقسم الأول هو الله ـ سبحانه ـ والقسم الثاني هو كل ما سواه . وهذا القسم تكون حقيقته [قابلة للعدم ، وقابلة للوجود . أما كونها قابلة للعدم ، فلأن حقيقته[1]] إن لم تكن قابلة للعدم ، كان [واجب[2]] الوجود لذاته . وكنا قد فرضنا : أنه ليس كذلك . هذا خلف .

وأما كونها قابلة للوجود . فلأنا فرضناها موجودة .

ولو لم تكن تلك الحقائق قابلة للوجود ، ، لما كانت موجودة . فثبت : أن كل ما سوى الله سبحانه ، فإن حقيقته قابلة للعدم ، وقابلة للوجود . وكل ما كان كذلك ، فهو مفتقر إلى المؤثر . فكل ممكن ، فهو مفتقر إلى المؤثر . والشيء الذي يفتقر إليه كل الممكنات لايكون ممكنا . وإلا لكان ذلك الممكن مفتقرا إلى [نفسه[3]] فثبت : أن جميع الممكنات مستندة في سلسلة الحاجة والافتقار إلى واجب الوجود .

[ولاشك أن أفعال العباد ، قسم من أقسام الممكنات ، فوجب القطع

---

(١) من (ط ، ل) .
(٢) من (ط) .
(٣) من (ط ، ل) .

بانتهائها في سلسلة الحاجة إلى واجب الوجود[1]] لذاته . وهو المطلوب .

فإن قيل : عندنا : أن فعل العبد واقع بالقدرة القائمة بالعبد ، وبالداعية القائمة به . وتلك القدرة وتلك الداعية ، إنما حدثت بإيجاد واجب الوجود . فكان فعل العبد مستندا إلى واجب الوجود بهذا الطريق . إلا أن إسناده إلى واجب الوجود ، بهذا الطريق ، لايمنع من وقوعه بقدرة العبد . فثبت : أن الدليل الذي ذكرتم لا يفيد مقصودكم من هذه المسألة .

الجواب : نحن ندعي أن [عند[2]] فقدان القدرة والداعي ، يمتنع حصول الفعل . وعند حصولها يجب الفعل . ومتى كان الأمر كذلك ، لم يكن العبد مستقلا بالفعل . أما[3] أنه لا بد من القدرة ، فلأن العاجز عن الفعل ، لا يفعل . وأما أنه لا بد من الداعية ، فلما بينا في البرهان الأول : أن القادر إذا خلا عن الداعية ، امتنع صدور الفعل [عنه[4]] وأما عند مجموع القدرة والداعي ، يجب الفعل . فلأن عند حصول هذا المجموع ، يحصل رجحان جانب الفعل . ومتى حصل الرجحان ، فقد حصل الوجوب . للدلائل الجمة التي قررناها في البرهان الأول .

فثبت : أن عند فقدان مجموع القدرة مع الداعي ، يمتنع الفعل . وثبت : أن عند حصولها يجب الفعل . فإذا فعل الله ذلك المجموع ، وجب الفعل و إذا لم يفعل ذلك المجموع ، امتنع الفعل . فحينئذ لا يكون العبد مستقلا بالتكوين والإيجاد .

وبالله التوفيق

---

(١) سقط (ط) .
(٢) سقط (ط) .
(٣) إلا (م) .
(٤) من (ط ، ل) .

البرهان الثالث

على أن أفعال العباد بتقدير الله تعالى

اعلم أنا قبل الخوض في تقرير هذا البرهان ، نفتقر إلى تقديم مقدمات :

فالمقدمة الأولى : إنا نرى الناس مختلفين في العقائد . والاختلاف لا بد في البحث عن أسبابه .

فنقول : أسباب هذا الاختلاف : قد تكون من داخل ذات الإنسان ، وقد تكون من خارج ذاته .

والقسم الأول على ثلاثة أقسام :

أحدها : اختلاف ماهيات النفوس الناطقة ، وبيان حقائقها . فإن منها ما تكون زكية بالذات والجوهر . ومنها ما تكون بليدة . ومنها ما تكون رحيمة بالذات والجوهر . ومنها ما تكون قاسية . ومنها ما تكون [ميالة بالطبع إلى تحصيل اللذات الجسمانية ، نافرة[1] عن طلب السعادة الروحانية . ومنها ما تكون[2] بالعكس من ذلك . حتى أنه لو عرض الدنيا بحذافيرها [عليه[3]] لم يكن فرحه بها ، مثل فرحه باكتساب شيء من العلوم اليقينية ، والأخلاق الفاضلة . ومما يدل على ذلك : أنك قد ترى إنسانا يشق الشعرة[4] في التدقيق والتحقيق في مصالح الدنيا ، مع أنه يكون في غاية البلادة والبلاهة [في العلوم[5]] وقد يكون بالعكس من ذلك . وقد ترى إنسانين أحدهما في غاية الذكاء في هذا العلم ، والبلادة في علم آخر . والإنسان الآخر بالضد منه . حتى أنه قد يكون في غاية الذكاء والمنطق ، ويكون ناقص القوة في الرياضيات .

---

(١) نفورا .

(٢) من (ط ، ل) .

(٣) من (ط ، ل) .

(٤) الشعر (ط) .

(٥) من (م ل) .

وبالعكس . بل قد يكون قويا في الهندسة ، ضعيفا في الحساب ، مع قرب أحد العلمين من الآخر .

وإذا وقفت على ما ذكرناه ، أمكنك استقراء أحوال الخلق ، وتفاوت طبائعهم ، في كون كل واحد منهم مستعدا لصناعة ، وبعيدا عن صناعة أخرى . والاستقراء يدل أيضا : على أن ذلك التفاوت ذاتي غريزي جوهري ، لا يمكن زواله البتة . وإلى هذا المعنى أشار صلوات الله [وسلامه[1]] عليه بقوله : « الناس معادن . كمعادن الذهب والفضة » وقال أيضا : « الأرواح جنود مجندة » .

[والخطباء[2]] والشعراء يذمون ويمدحون بهذه المعاني فيقولون : فلان [له[3]] نفس كريمة سخية . وفلان له نفس لئيمة نذلة ضعيفة . بل لو اعتبرنا وتأملنا ، لعلمنا أن تفاوت الخلق في هذه المعاني ، قد يكون الأكثر[4] جبليا غريزيا . حتى أن النفس النذلة ، لو اجتمع العالمون في إزالة تلك النذالة عنها ، فإنها لا تزول . و[لا[5]] أعني بهذا : أفعال النذالة والخزية . فإن تلك الأفعال قد تتبدل بالتكلف . وإنما أعني به : الأخلاق النفسانية ، والملكات الغريزية .

والسبب الثاني من الأسباب الداخلية : اختلاف أحوال الأمزجة . فإن من كان حار المزاج . وخصوصا مزاج الدماغ . فإنه يكون شديد الغضب ، مشوش الفكر . ومن كان بارد الدماغ ، كان بليدا ، ناقص الفكر . ومن كان يابس الدماغ ، فإنه تضعف عليه الأفكار لأن دماغه بسبب ما فيه من اليبس ، لايقبل الصور النفسانية ، قبولا سهلا . ومن كان رطب الدماغ ، فإنه لا يكمل فكره . لأن الصور الدماغية ، تصير منحجبة عن الدماغ ، زائلة عنه ، بسبب ما فيه من الرطوبة .

والسبب الثالث من [الأسباب[6]] الداخلية : اختلاف أشكال

---

(١) من (ل) س
(٢) من (م ، ل) .
(٣) من (م ، ل) .
(٤) الأكبر (ط) .
(٥) من (ط ، ل) .
(٦) من (ط ، ل) .

الأعضاء . فإن كبر مقدم الرأس ، يفيد قوة التخيل . وكبر مؤخر الرأس ، يفيد قوة الحفظ . وجودة شكل الرأس ، يفيد جودة الفكر ، وانتظام الأحوال السياسية . وهذه أمور ، من اعتبرها وتتبع أحوالها ، عرف أن الأمر كما ذكرناه . وكتب الأخلاق والفراسة والطب ، ناطقة بصحة ما ذكرناه . دالة على تفاصيل أحوالها ، وتعيين أسبابها . فثبت [أن(١)] اختلاف مراتب هذه الامورالثلاثة ، يوجب اختلاف [أحوال(٢)] القوى المدركة ، واختلاف أحوال القوى المحركة . أعني اختلاف الأحوال في السخاوة والبخل ، والفظاظة والرقة ، والبلادة والذكاء . وأشباهها .

وأما الأسباب الخارجية من ذات الإنسان . فهي أيضا أمور ثلاثة : [أولها(٣)] الألف والعادة وذلك لأن النفس الناطقة خلقت في مبدأ الفطرة ، خالية من(٤)] العقائد والأخلاق . واستماع الكلام ممن يعظم الأعتقاد في صدقه : يوجب أن يجعل الاعتقاد في حسن ذلك الشيء . و يكون الموجب : موجبا [أن يجعل الاعتقاد(٥)] متأكد الأثر .

إذا عرفت هذا ، فنقول : الإنسان إذا سمع في أول عمره ، ومبدأ صباه : أن المذهب الفلاني : مذهب حق حسن صواب مرغوب فيه . وأن ضده باطل [غير مرغوب(٦)] فيه . فقد ثبت وجوب تلك التصورات في نفسه ، خالية عن التصورات المضادة لتلك التصورات التي ذكرناها . لأن نفوس الصبيان خالية عن جميع التصورات . وذلك الاستماع يوجب حصول ذلك الاعتقاد الفاعل . وإذا لقي العامل الخالي عن العائق ، حصل الأثر لا محالة .

---

(١) من (ط ، ل) .
(٢) من (ط ، ل) .
(٣) الأمور الثلاثة هي : الإلف ـ والعادة ـ واستماع الكلام عمن يعظم الاعتقاد في صدقه .
(٤) سقط (ط)
(٥) يوجب (م) .
(٦) من (ل) .

فإذا تكرر ذلك التحسين طول عمره ، فقد تكرر ذلك الموجب . [وتكرره[1]] يوجب أن يبلغ ذلك الاعتقاد في القوة ، إلى أقصى الغايات ، وأبلغ النهايات . فثبت : أن الإلف والعادة يوجبان تأكد العقائد والأخلاق .

السبب الثاني من الأسباب الخارجية : أن يكون تقرير ذلك المذهب مما يفيده رئاسة في الدنيا ، وتفوقا على الأقران . فهذا أيضا مما يوجب ميل قلبه إلى تلك العقائد والأخلاق . وذلك لأن النفوس مجبولة على حب الجاه والمال ، واللذة والسرور ، وعلى حب كل ما يكون وسيلة إلى حصول هذه الامور . فإذا كان تقرير مذهب من المذاهب يفيده ذلك [المطلوب[2]] مال [قلبه[3]] إلى تقرير ذلك المذهب . وقد عرفت : أن التكرير سبب للتأكيد . فثبت : أن هذا الذي ذكرناه من جملة الأسباب التي توجب تأكد الاعتقاد في المذهب المخصوص ، والفعل المخصوص .

السبب الثالث من الأسباب الخارجية: أن الإنسان إذا مارس صناعة النظر والاستدلال . فكل من كانت ممارسته لهذه الصناعة أكثر ، كان وقوفه على الحق أسهل . ثم[إن [4]] التفاوت يقع في هذا الباب بحسب الكم . فإن بعضهم يكون أكثر استحضارا للمقدمات . وأما بحسب الكيف[5] فبأن يكون انتقال بعضهم من المقدمات الحاضرة ، إلى النتائج المستحضرة : أسهل . ولما كان التفاوت في هذين البابين ، مما يختلف بالأشد والأضعف ، والأقل والأكثر ، اختلافا غير مضبوط . لا جرم كان اختلاف الناس في الاستعداد لقبول المعارف اليقينية ، والأخلاق الفاضلة ، اختلافا غير مضبوط . واعلم : أن هذا السبب يوجب اختلاف الناس في العقائد من وجه آخر . وذلك لأن صاحب النظر والاستدلال ، قد ينتج فكره[6] أن القول الفلاني حق صحيح . ولأجل أن ذلك

---

(١) زيادة . ويوجب : سقط (ط) .
(٢) من (م ، ل) .
(٣) من (ل) .
(٤) من (ط ، ل) .
(٥) الكم (ط ، ل) .
(٦) ذكره (م ، ط) .

كان [من[1]] مستنبطات خاطره ، ومن نتائج فكره[2] عظم حبه لذلك . وقد يبلغ ذلك الحب إلى حيث يمنعه عن التأمل في صحته وفساده . وقد تبلغ قوة تلك المحبة إلى أنه لو سمع حجة دالة على فساد تلك الحالة ، فإنه لا يفهمها ، ولا يقف على كيفيتها . كما قيل : « حبك الشيء يعمي ويصم » ولما كان تفاوت الناس في مراتب هذه المحبة ، غير مضبوطة . لا جرم كان تفاوت الناس في العقائد والأخلاق ، بناء على هذا السبب : تفاوتا غير مضبوط .

فثبت بما ذكرنا : أن كل واحد من هذه الأسباب الستة : جنس تحته أنواع غير محصورة . وإن اختلافها يوجب اختلاف الناس في العقائد ، وفي الأفعال .

والمقدمة[3] الثانية في بيان كيفية صدور الأفعال عن الحيوانات : اعلم أن كل حيوان يفعل فعلا . فهو إنما يفعل ذلك الفعل . إذا اعتقد أن فعله خير له من تركه . فإن لم يحصل هذا الاعتقاد ، امتنع إقدامه عليه . ولأجل هذا المعنى فإنه يسمى هذا المؤثر فاعلا . لأن المختار هو الذي يكون طالبا . ولا يكون خيرا إلا[4] بحسب اعتقاده وتخيله .

والمقدمة الثالثة : إن المطلوب بالذات لكل حيوان ، هو اللذة والسرور . والمهروب عنه بالذات هو الألم والغم . وكل ماسوى هذين القسمين ، فهو مطلوب بالغرض ، لا بالذات فالفعل الصادر عن الإنسان . إن كان هو تحصيل اللذة ، أو إزالة الألم . فهذا الشيء مطلوب . فتكون غايته وغرضه هو عين ذاته . وإن كان الفعل الصادر عن الإنسان يكون وسيلة إلى أحد هذين الأمرين ، كان مطلوبا بالغرض والتبع . وكان غرضه وغايته ، أمرا مغايرا له . فثبت بهذا : أنه لا يجوز أن يقال في كل فعل : إنه إنما فعله بشيء آخر . وإلا لزم إما التسلسل ، وإما الدور .

---

(١) زيادة .

(٢) ذكره (م) .

(٣) أما المقدمة (ط) .

(٤) لا يكون بخير بحسب [الأصل] .

والمقدمة الرابعة : وهي أن البنية السليمة ، والمزاج الصحيح ، هو الذي ، لو انضمت إليه داعية الفعل ، ولم يكن هناك مانع ، فإنه يحصل ذلك الفعل . ولو انضمت إليه داعية الترك ، ولم يكن هناك مانع ، فإنه يحصل الترك ، فتكون الأعضاء سليمة .

وهذا[1] التفسير هو المراد من كون الحي قادرا على الفعل .

وإذا عرفت هذه المقدمات . فنقول : إنا إذا تصورنا أمرا . فإن كان ذلك التصور نفعا ، ترتب على ذلك التصور طلب تحصيله . وإن كان ضررا ، ترتب عليه هرب ونفرة . ثم إذا صار ذلك الشيء مطلوب الحصول ، ترتب [عليه[2]] طلب جازم بأن المفضي إليه لابد من تحصيله وهذا هو الإجماع [الجازم[3]] والشوق [التام إلى تحصيل الفعل . ثم إذا حصل هذا الإجماع والشوق[4]] تحركت الأعضاء .

فههنا مراتب أربعة أقربها إلى الفعل : هو القوة المحركة للأعضاء . وهي التي سميناها بسلامة المزاج ، واعتدال البنية . ويتقدمها : الإجماع الجازم على الفعل . ويتقدمه : الميل اللذيذ أو على الترتيب الذي ذكرناه ، حتى يصدر الفعل عن الحيوان .

أما المرتبة الأولى : وهي القدرة وسلامة الأعضاء . فلا بد منها في حصول الفعل الاختياري . فإن الحس يشهد بإن المريض ، والزمن العاجز ، لايمكنه لا الفعل ولا الترك الاختياري .

وأما المرتبة الثانية : وهي الإجماع الجازم على حصول الفعل . فهذا أيضا لابد منه بدليل : أن البنية السليمة ، والمزاج المعتدل ، إذا لم يمل طبعه ، لا إلى

---

(١) بهذا (ط) .
(٢) من (ل) .
(٣) من (ط ، ل) .
(٤) من (ط ، ل) .

الحركة إلى هذا الجانب ، ولا إلى الحركة إلى جانب آخر ، فإنه البتة لا يصدر عنه . لا الحركة إلى هذا الجانب ، ولا الحركة [إلى[1]] جانب آخر . بل يبقى متوقفا إلى أن يظهر في قلبه ميل خالي عن المعارض .

فإن قالوا : المريض قد يميل طبعه إلى أكل طعام مخصوص ، ومع ذلك يتركه . فعلمنا : أن حصول الفعل عقيب هذا العزم غير واجب . فنقول : هذا سوء فهم قررناه . وذلك لأن المريض إذا دعته شهوته إلى أكل الطعام . فهو إنما يمتنع من أكله ، إذا اعتقد أن له في أكله ضررا ، يزيد على اللذة الحاصلة من أكله . فلولا أن تلك الداعية ، صارت متعارضة بهذه الداعية الثانية ، وإلا لحصل ذلك الفعل لا محالة . إلا أنه لما حصل هذا التعارض . فعند ذلك لا تبقى الداعية الأولى جازمة خالية عن الفتور . فلا جرم لم يترتب عليه الفعل والأثر .

وأما المرتبة الثالثة : وهي أنه لابد من حصول الميل إلى ما يعتقد فيه كونه نفعا ، وحصول النفرة عما يعتقد فيه كونه ضررا . فهذا أمر معلوم بالضرورة . فإنا نعلم بالضرورة : أن اللذة والسرور مطلوبان بالذات ، والألم والغم مهروب عنها بالذات .

وأما المرتبة الرابعة : وهي التصور . وهذا أيضا أمر لا بد منه . فإنه إذا لم يصر ذلك الشيء متصورا ، امتنع العلم بكونه [نافعا ، وكونه[2]] ضارا . وما لم يحصل هذا الإدراك ، لم يحصل الطلب والهرب . فثبت : أن هذه المقدمات [لازمة[2]] .

فلنرجع إلى تقرير البرهان على أن أفعال العباد واقعة على سبيل الاضطرار .

فنقول : قد بينا أنه إذا حصل التصور ، فإن كان التصور نافعا ، مال الطبع إليه . شاء الإنسان أم أبى . إلا أن يحصل هناك معارض . وهو أن

---

(١) سقط (ل) .

(٢) سقط (ط) .

يتصور تصورا آخر يوجب ضد مقتضى التصور الأول . إلا أن على هذا التقدير لايبقى التصورالأول [تصورا[1]] لكون ذلك الشيء نافعا . وأما إن كان ذلك التصور ضارا ، حصلت النفرة . شاء الإنسان ، أو أبى . إلا إذا حصل التعارض المذكور . وحينئذ لا يبقى اعتقاد كونه ضارا . و إن لم يحصل ، لا اعتقاد كونه نافعا ، و لا اعتقاد كونه ضارا . فحينئذ لا يحصل الطلب ولا الهرب .

ثم بينا : أنه إذا حصل الطلب الجازم ،والميل التام ، ترتب عليه إجماع جازم . على أن لابد من إيجاده . و إذا حصلت النفرة التامة ، ترتب عليه إجماع جازم . على أنه لا بد من تركه. وإذا حصل هذا الإجماع التام الجازم، حصل الفعل لا محالة . فثبت : أن ترتب كل واحد من هذه المراتب على ما قبله : ترتب ضروري .

وليس لأحد أن يقول : الواقع بقدرة العبد هو تحصيل التصور ، الذي هو المبدأ الأول . لأنا نقول : هذا باطل من وجهين :

الأول : إنا سنقيم الدلالة على أنه لا يمكن أن يقع شيء من المعلوم والتصورات بقدرة العبد .

[**الثاني**[2] :] إن ذلك التصور[3] الذي حصل بفعل العبد ، حصل في تكوينه تلك المراتب الأربعة [المذكورة[4]] فانتهت إلى تصور آخر . فإن كان ذلك أيضا بفعله ، لزم إما التسلسل وإما الدور . وهما باطلان . ولما بطل ذلك ، ثبت انتهاء هذه التصورات إلى تصور[5] أول ، هو المبدأ للأفعال الاختيارية ، لذلك الحيوان . وثبت : أن حصول ذلك التصور ليس باختيار العبد ، بل هو حاصل في قلبه ، على سبيل الاضطرار . ثم إذا حصل ذلك

(١) سقط (ط) .
(٢) من (ط ، ل) .
(٣) التصورات حصل . . . الخ (ط) .
(٤) من (ط ، ل) .
(٥) إلى من تصور (ط) .

التصور ، ترتيبت تلك المراتب بعضها على بعض ، بالغة ما بلغت ، ترتبا واجبا لازما اضطراريا . وعند هذا يظهر أن الإنسان مضطر في اختياره ، وأن جميع أفعال العباد : إما أفعال الله تعالى ، أو موجبات أفعال الله تعالى . وعلى التقديرين[1] فالمطلوب حاصل .

واعلم : أن كل من رجع نفسه ، واعتبر أحوال أفعاله وأعماله : علم - قطعا ويقينا - : أن الأمر كما ذكرناه . وذلك لأنه إنما تحرك إلى جهة كذا ، لأنه أراد تلك الحركة وإنما أراد الحركة إلى تلك الجهة لأنه اعتقد أن له في تلك الحركة منفعة . وإنما حصل ذلك الاعتقاد ، لأنه رأى شيئا ، فصارت تلك الرؤية سببا لتذكره : أن له في ذلك الفعل منفعة . وهلم جرا إلى جميع المراتب .

وبالجملة : فأفعال الجوارح مترتبة على أفعال القلوب [وأفعال القلوب[2]] يستند بعضها إلى بعض . والأخير[3] يستند إلى أمور خارجية اتفاقية . مثل : إن وقع بصره على شيء ، فتذكر شيئاً . أو سمع صوتاً فتذكر شيئاً مع العلم الضروري بأن تلك الاتفاقات الخارجية : خارجة عن وسعه وطاقته . ثم إنا قد ذكرنا تلك الأشياء الستة التي بسببها تختلف أحوال الإنسان في عقائده وفي أخلاقه . فإذا انضمت تلك الأسباب الخارجية الاتفاقية ، إلى هذه الأسباب الستة التي ذكرناها ، ظهر حينئذ أن القول بالجبر لازم . ومثاله : إذا اتفق أن نفس الإنسان وقعت في أصل خلقتها : نفسا شديدة الإستعداد للغضب . ثم اتفق ان كان مزاج بدنه : شديد الاستعداد للصفراء ثم اتفق أن كانت أعضاؤه : موانية للقهر والاستعلاء . ثم اتفق أن كان قد نشأ فيها بين أقوام يستحسنون إمضاء الغضب ، ويستحقون ترك تلك الأعمال . ثم اتفق أن صار بقاء دولته ورئاسته : معلقاً بإمضاء أعمال الغضب .

---

(١) التقدير (م) .
(٢) من (ط ، ل) .
(٣) وبالآخر (م ، ط ، ل) .

ثم [إن[1]] اتفق أن رأى شيئا ، لا يلائم طبعه . ثم اتفق أن حضر عنده أقوام يعينونه على إمضاء الغضب . ثم اتفق أن حضر عنده أقوام ، لو ترك إمضاء ذلك الغضب، لكانوا يذمونه ويلومونه عليه . فعند اجتماع هذه الأمور بأسرها ، صار ذلك الإنسان بحيث لايمكنه ترك تلك الأفعال الغضبية ،وأما إن اتفقت أسباب مضادة للأسباب التي ذكرناها ، فإنه يكون بحيث لا يمكنه الإتيان بالأفعال الغضبية[2] وإن اختلط البعض بالبعض ، وتعارضت وتقاومت فالعبرة بالطرف الراجح فثبت بما ذكرنا : أن الجبر لازم على جميع التقديرات .

فإن قالوا : الإنسان مع حصول جميع الأمورالتي ذكرتم ، يمكنه ترك الأفعال الغضبية فعلمنا : أن صدور تلك [الأفعال[3]] عنه على سبيل الاختيار ، لا على سبيل الاضطرار .

فنقول : هذا هو الغلط الأخير . وعند ظهور الجواب عنه ، لا يبقى البتة فيما ذكرناه إشكال . فنقول : ما الذي تعني بقولك : « إن الإنسان مع هذه الأمور ، يمكنه ترك الأفعال الغضبية ؟ » إن عنيت به أنه يمكن أن يعرض له في مقابلة تلك الخواطر : خاطر آخر . وهو أن الأولى ترك هذه الأفعال الغضبية . فنحن نسلم : أن[4] عند ظهور هذا الخاطر ، قد يترك تلك الأفعال الغضبية . إلا أن على هذا التقدير ، صارت تلك الدواعي التي ذكرناها ، معارضة بهذه الداعية . فصارت لتلك الدواعي التي ذكرناها ، عند حصول هذا المعارض : فائدة غير جازمة . ونحن بينا : أن الفعل إنما يجب عند حصول الداعية الجازمة . فأما عند فتور الداعية ، فالفعل ممتنع . فثبت : أن ما ذكرتموه يقوي كلامنا ، ولا يوجب ضعفه . وإن أردتم أن تلك الدواعي حال بقائها على قوتها وسلامتها عن المعارض ، يمكن أن لا توجد الفعل . فهذا ممنوع . وكيف يمكن

---

(1) من (م) .
(2) الغيبة (م) .
(3) من (ط ، ل) .
(4) ذلك (ط) .

أن يقال : الإنسان حال اجتماع تلك الأسباب الموجبة للأفعال الغضبية ، وبراءتها عن الدواعي المعارضة لها ، فإنه يمكن أن لا يأتي بتلك الأفعال ؟ .

فالحاصل : أنكم إن أردتم أن سلامة أعضائه[1] حال انضمام دواعي الترك إليها ، بدلا عن دواعي الفعل . لأمكنه ذلك . فهذا مسلم . ولا يقدح في قولنا . وإن أردتم بهأن سلامة أعضائه حال انضمام دواعي الفعل إليها ، وكانت تلك الدواعي خالية عن المعارض، فإن مع التقدير يمكنه الترك . فهذا ممنوع . والعلم بامتناعه ضروري . ولما عرفت الكلام في هذا المثال ، أمكنك اعتبارأحوال جميع الأحوال والأفعال . ولا فائدة في التطويل .

ولنختم هذا البرهان القاطع ، بفصل منقول عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ يقوي ما ذكرناه .

روي أنه رضي الله عنه خطب[2] فقال : وأعجب ما في الإنسان قلبه وفإن سنح له الرجاء، أذله الطمع . وإن هاج به الطمع، أهلكه الحرص . وإن ملكه اليأس ، قتله الأسف . . وإن عرض له الغضب ، اشتد به الغيظ . وإن أسعده الرضى [نسي[3]] التحفظ . وإن ناله الخوف ، شغله الحذر . . . وإن أصابته مصيبة قصمه الجزع . . . وإن وجد مالا ، أطغاه الغنى . وإن عضته الفاقة ، شغله البلاء . وإن جهده الجوع ، قعد به الضعف . . . فكل

---

(١) الأصل : أعضائه حال لو انضمت إليها دواعي الترك بدلا . . . الخ .

(٢) نص الخطبة من كتاب « نهج البلاغة » طبعة دار التعارف ببيروت سنة ١٤٠٢ هـ صفحة ٦٨١ :

لقد علق بنياط هذا الإنسان بضعة ، هي أعجب ما فيه . وذلك القلب . وله مواد من الحكمة وأضداد من خلافها . فإن سنح له الرجاء أذله الطمع وإن هاج به الطمع ، أهلكه الحرص . وإن ملكه اليأس ، قتله الأسف . وإن أعرض له الغضب ، اشتد به الغيظ . وإن أسعده الرضى ، نسي التحفظ . وإن ناله الخوف، شغله الحذر . وإن اتسع له الأمن، استلبته الغرة . وإن أفاد مالا ، أطغاه الغنى . وإن أصابته مصيبة ، فضحه رجزع . وإن عضته الفاقة شغله البلاء . وإن جهده الجوع ، قعد به الضعف . وإن أفرط به الشبع ، كظته البطنة . فكل تقصير به : مضر ، وكل إفراط له : « مفسد » اهـ .

(٣) سقط (م) .

تقصير به مضرّ ، وكل إفراط له مفسد »

قال المصنف : هذا الفصل تصريح منه ـ عليه الرحمة ـ بأن أفعال الجوارح مترتبة على أفعال القلوب [وأن أفعال القلوب[1]] مترتب بعضها على بعض ، ترتبا ضروريا . لا مجال للعبد في قطع بعضها عن بعض . وذلك يحقق ما قلنا .

وجاء في كتاب « الزبور » لداوود عليه السلام . ما يقرب معناه من هذا وهو : إن الذي خلق أمزجة العباد ، علم أحوال قلوبهم [ومن علم أحوال قلوبهم[2]] علم أفعالهم . ومن علم أفعالهم ، علم أحوال معادهم . وكل ذلك إشارة إلى ما ذكرناه ، من كون كل ما تأخر ، كالمعلول لما تقدم ، وإن تأدى ذلك المتقدم ، إلى ذلك المتأخر تأديا اضطراريا . ومتى كان الأمر كذلك ، كان من علم المتقدم ، فلا بد وأن يعلم المتأخر ، استدلالا بالعلة على المعلول .

وبالله التوفيق

البرهان الرابع

على أن العبد لا يمكنه أن يأتي إلا بما قدره الله تعالى .

وأن الذي ما قدره الله تعالى له ، فانه يمتنع صدوره عنه .

إن المعتزلة وافقونا على أنه تعالى : عالم بجميع الجزئيات التي ستقع وستوجد .

إذا عرفت هذا ، فنقول : تقريره من وجوه :

الأول : إنه تعالى لما علم [من الكافر[3]] أنه لا يؤمن ، كان صدور

---

(١) من (م ، ل) .
(٢) من (ط) .
(٣) زيادة .

الإيمـان منـه يستلزم انقـلاب علم الله جهـلاً . وهـذا محال . ومستلزم المحـال محال . فيلزم : أن يكون صدور الإيمان عنه محالاً .

الثاني : إن وجود الإيمان ، يستحيل أن يحصـل مع العلم بعـدم الإيمان . لأنه إنما يكون علماً ، لو كان مطابقاً للمعلوم . والعلم بعدم الإيمان ، إنما يكـون مطابقاً لو حصل عدم الإيمان . فلو وجد الإيمان مـع العلم بعدم الإيمـان ، يلزم أن يجتمع في الإيمان كونه موجوداً ومعدوماً معـاً . وهو محـال . أنه تعـالى لما علم منـه عدم الإيمـان [كـان وجـود الإيمـان[1]] منـه محـالاً . ولـو علم منـه وجـود الإيمان ، كان عدم الإيمان منه محالاً .

والثـالث : إنه تعـالى أخبر عن أقـوام معينين : أنهم لا يؤمنـون كقولـه : ﴿إن الـذين كفروا . سـواء عليهم أأنذرتهم ، أم لم تنـذرهم . لا يؤمنـون[2]﴾ وقـوله : ﴿ لقـد حق القول عـلى أكثرهم . فهم لا يؤمنـون[3] ﴾ فهؤلاء الـذين أخبر الله عنهم ، أنهم لا يؤمنون . لـو آمنـوا ، لانقلب خبـر الله ، الصـدق : كذباً ، وهذا محال [والمؤدي الى المحال محال . فـوجب أن يكون صـدور الإيمان منهم محالاً[4]] .

---

(١) من (م ، ل)

(٢) سورة البقرة ، آية : ٦ . وفي مجمع البيان في تفسير القرآن : « إن قال قائل : إذا علم الله تعـالى بأنهم لا يؤمنون ، وكانوا قادرين على الايمان ـ عندكم ـ فلم أنكرتم أن يكونوا قادرين على إبطال علم الله بـأنهم لا يؤمنون ؟ فـالجواب : إنـه لا يجب ذلك . كـما أنه لا يجب إذا كـانوا مـأمورين بالإيمان ، أن يكونوا مامورين بإبطال علم الله . كما لا يجب إذا كان الله تعـالى قادراً عـلى أن يقيم القيـامة الساعة ، أن يكـون قادراً عـلى إبطال علمـه بأنـه لا يقيمها السـاعة . والصحيـح : أن تقـول : إن العلم يتناول الشيء عـلى ما هـو به ، ولا يجعله عـلى ما هـو به ، فـلا يمتنع أن يعلم حصول شيء بعينه ، وإن كان غيره مقدوراً » أ هـ .

(٣) سورة يس ، آية : ٧ وفي مجمع البيان : « لقد حق القول » أن وجب الـوعيد واستحقـاق العقاب عليهم ﴿ فهم لا يؤمنون ﴾ ويموتـون على كفـرهم ، وقد سبق ذلـك في علم الله تعالى . وقيـل : تقديره لقد سبق القول على أكثرهم أنهم لا يؤمنون . ذلك أنـه ـ سبحانـه ـ أخبر مـلائكته أنهم لا يؤمنون ، فحق قوله عليهم » .

(٤) من (ط) .

الرابع : إنه تعالى كلف هؤلاء الذين أخبر عنهم بأنهم لا يؤمنون البتة : بالإيمان ، والإيمان يعتبر فيه تصديق الله في كل ما أخبر عنه . ومما أخبر عنهم : أنهم لا يؤمنون قط . فقد صاروا مكلفين بأن يؤمنوا بأنهم لا يؤمنون قط . وهذا تكليف بالجمع بين الضدين . وذلك لا يوجد البتة ، ويمتنع وجوده . فثبت : أن هؤلاء الذين أخبر الله عنهم أنهم لا يؤمنون : يستحيل صدور الإيمان عنهم ، والذين أخبر عنهم أنهم لا يؤمنون : يستحيل عدم الإيمان عنهم .

الخامس : إنه تعالى عاب الكفار على أنهم حاولوا فعل شيء على خلاف ما أخبر الله عنه . فقال : ﴿ يريدون أن يبدلوا كلام الله . قل : لن تتبعونا . كذلكم قال الله من قبل[1] ﴾ .

فثبت : أن القصد إلى تكوين ما أخبر الله عن عدم وقوعه : قصد إلى تبديل كلام الله . وذلك منهي عنه [فلما أخبر الله عنهم : أنهم لا يؤمنون ، كان القصد إلى تكوينه قصدا إلى تبديل كلامه . وذلك منهي عنه[2]] وكان ذلك حاصلاً ، سواء حاول تكوين الإيمان أو لم يحاول . فثبت : أن الذي علم الله أنه لا يقع ، وأخبر أنه لا يقع ، كان وقوعه ممتنع الحصول .

فإن قيل : علم الله لا يقلب الجائز ممتنعاً . ويدل عليه وجوه عقلية ووجوه سمعية .

أما الوجوه العقلية فعشرة :

الأول : لو كان كذلك ، لوجب أن لا يكون الله قادراً على شيء أصلاً . لأنه تعالى إن علم في الشيء أنه سيقع ، كان واجب الوقوع . وما كان واجب الوقوع لم يكن له في وقوعه حاجة إلى المؤثر ، فكان ينبغي أن يستغني وقوعه عن قدرة الله تعالى . فإن علم أنه لا يقع كان ممتنع الوقوع ، والممتنع لا قدرة

---

(١) سورة الفتح ، آية : ١٥ [انظر مجمع البيان ، ولاحظ رأي الجبائي] .
(٢) سقط (ط) .

عليه . فثبت : أن العلم لو اقتضى انقلاب الجائز واجباً أو ممتنعاً ، لزم نفي قدرة الله تعالى . وذلك محال .

الثاني : إن العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه . فإن كان ممكناً ، علمه [ممكناً[1]] وإن كان واجباً ، علمه واجباً . ولا شك أن الإيمان والكفر ، بالنظر إلى ذاته من باب الممكنات . ولو صار واجب الوجود ، لصار العلم مؤثراً في المعلوم . وقد بينا أنه محال .

الثالث : لو كان العلم والخبر مانعاً ، لما كان العبد قادراً على شيء أصلاً . لأن الذي علم الله وقوعه كان واجب الوقوع . والواجب لا قدرة عليه ، والذي علم عدمه كان ممتنع الوقوع ، والممتنع لا قدرة عليه . فوجب أن لا يكون العبد قادراً على شيء أصلاً ، فكانت حركاته وسكناته ، جارية مجرى حركات الجمادات ، ومجرى الحركات الاضطرارية للحيوانات . لكنا بالبديهة نعلم فساد ذلك . فإن [من[2]] رمى إنساناً بالآجرة حتى شجة ، فإنه يذم الرامي ، ولا تذم الآجرة ، ويدرك بالبديهة تفرقة بين ما إذا سقطت الآجرة عليه ، وبين ما إذا لكمه إنسان بالاختيار . ولذلك فإن العقلاء ببداءة عقولهم ، يدركون الفرق بين مدح المحسن وذم المسيء ، ويلتمسون ويأمرون ويعاتبون ، ويقولون : لم فعلت ؟ ولم تركت ؟ فدل ذلك على أن العلم والخبر غير مانعين من الفعل .

الرابع : لو كان العلم بالعدم ، مانعاً من الوجود . لكان أمر الله الكافر بالإيمان : أمراً له بإعدام علمه وبتجهيله وبتكذيبه . وكما أنه لا يليق بحكمته أن يأمر عباده بأن يعدموه ، فكذلك لا يليق بحكمته أن يأمرهم بأن يعدموا علمه . لأن إعدام ذات الله تعالى وصفاته ، ليس في طاقته . فكان الأمر سفهاً وعبثاً . وهو على الحكيم محال . فدل هذا : على أن العلم بالعدم لا يكون مانعاً من الوجود .

---

(1) من (ط ، ل) .
(2) من (ط ، ل) .

الخامس : إن الإيمان في نفسه من قبيل الممكنات ، نظراً إلى ذاته وعينه . فوجب أن يعلمه الله من الممكنات الجائزات . إذ لو لم يكن كذلك ، لكان ذلك العلم جهلاً ، وهو محال . وإذا [كان[1]] علم الله من الممكنات الجائزات ، التي لا يمتنع وجوده ولا عدمه - ولو صار بسبب العلم واجباً - لزم أن يجتمع على الشيء الواحد : كونه من الممكنات ، وكونه ليس من الممكنات . وهو محال .

السادس : إن الأمر بالمحال : عبث وسفه ، فلو جاز ورود الشرع به في بعض الصور ، لجاز وروده به في بقية الصور . فوجب أن لا يمتنع من الباري تعالى : أن يظهر المعجزات على أيدي الكاذبين ، وأن لا تمتنع أقوال الكتب المشتملة على الكذب والأضاليل . وعلى هذا التقدير لا يبقى وثوق بصحة نبوة الأنبياء عليهم السلام ، ولا بصحة القرآن . بل يجوز أن يكون كله كذباً . ولما بطل ذلك ، علمنا : أن العلم بعدم الإيمان ، والخبر عن عدم الإيمان ، لا يقتضي انقلاب الإيمان محالاً .

السابع : لو جاز ورود الأمر بالمحال في هذه الصورة ، لجاز ورود أمر الأعمى بنقط المصحف ، وورود أمر الزّمِن بالطيران في الهواء ، وأن يقال لمن قيد يداه ورجلاه ، وألقى من شاهق جبل : لم لم يطر إلى الفوق ؟ ولما لم يجز شيء من ذلك في العقول ، علمنا : أنه لا يجوز ورود الأمر بالمحال . ثم إنا أجمعنا على أن الله تعالى أمر من علم منه أنه لا يؤمن . فدل ذلك على أن العلم بالعدم ، لا يدل على الامتناع .

الثامن : لو جاز ورود الأمر بالمحال ، لجاز بعثة الأنبياء الى الجمادات ، وإنزال الكتب عليها ، وإنزال الملائكة عليها ، لتبليغ التكاليف إليها ، حالاً بعد حال . ومعلوم أن ذلك سخرية ، وتلاعب بالدين .

التاسع : إن العلم بوجود الشيء ، لو اقتضى وجوبه ، لأغنى هذا العلم عن الإرادة والقدرة ، فوجب أن لا تدل حدوث الأفعال على كونه تعالى قادرا مريداً . وذلك قول الفلاسفة القائلين بالموجب .

---

(1) من (م ، ل) .

العاشر : الآيات الدالة على أن تكليف ما لا يطاق لم توجد . قال الله تعالى : ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها[1] ﴾ - ﴿ وما جعل عليكم في الدين من حرج[2] ﴾ - ﴿ ويضع عنهم إصرهم ، والأغلال التي كانت عليهم[3] ﴾ - ﴿ ولا يريد بكم العسر[4] ﴾ ولو كان العلم بالعدم ، مانعاً من ذلك الفعل ، لكانت التكاليف بأسرها ; تكليفاً [بما لا يطاق[5]] فثبت بمجموع هذه الوجوه العقلية : أن العلم بالعدم ، لا يمنع من الفعل .

وأما الوجوه السمعية فستة :

الأول : إن القرآن مملوء من الآيات [الدالة[6]] على أنه لا مانع لأحد من الإيمان . قال تعالى : ﴿ وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى[7] ﴾ ؟ وهو إنكار بلفظ الاستفهام ومعلوم أنه لو كان علم الله بعدم الإيمان ، وإخباره عن عدم الإيمان : مانعاً . لصار قوله : ﴿ وما منع الناس أن يؤمنوا ﴾ : كذباً . وكذلك قوله : ﴿ وماذا عليهم لو آمنوا[8] ﴾ ؟ وقوله لإبليس : ﴿ ما منعك أن تسجد[9] ﴾ ؟ وقول موسى عليه السلام لأخيه : ﴿ ما منعك إذ رأيتهم

---

(١) سورة البقرة ، آية : ٢٨٦ وفي مجمع البيان : « أي لا يأمر ولا ينهي أحداً إلا ما هو له مستطيع » . وقيل : إن معنى قوله ﴿ إلا وسعها ﴾ ألا يسرها دون عسرها ، ولم يكلفها طاقتها . ولو كلفها طاقتها لبلغ المجهود منها . عن سفيان بن عيينة . وهذا قول حسن . وفي هذا دلالة على بطلان قول المجبرة في تجويز تكليف العبد ما لا يطيقه . لأن الوسع هو ما تتسع له قدرة الانسان ، وهو المجهود واستفراغ القدرة . وقال بعضهم : إن معناه : إلا ما يسعها ويحل لها . وهذا خطأ لأن نفس أمره إطلاق . فكأنه قال : لا أطلق لك ولا آمرك إلا بما أمرك .

(٢) سورة الحج ، آية : ٧٨ .

(٣) سورة الأعراف ، آية : ١٥٧ .

(٤) سورة البقرة ، آية : ١٨٥ .

(٥) زيادة .

(٦) من (م ، ل) .

(٧) سورة الإسراء ، آية : ٩٤ .

(٨) سورة النساء ، آية : ٣٩ .

(٩) سورة ص ، آية : ٧٥ .

ضلوا[1] ﴾ ؟ [وقوله : ﴿ فما لهم لا يؤمنون[2] ﴾] ؟ - ﴿ فما لهم عن التذكرة معرضين[3] ﴾ ؟ - ﴿ عفا الله عنك . لم أذنت لهم[4] ﴾ ؟ - ﴿ لم تحرم ما أحل الله لك[5] ﴾ ؟ وهذا باب فيه إطناب . والقدر الذي ذكرناه : كافي .

الثاني : إنه تعالى قال : ﴿ رسلاً مبشرين ومنذرين . لئلا يكون للناس على الله : حجة بعد الرسل[6] ﴾ وقال : ﴿ ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله . لقالوا : ربنا لولا أرسلت إلينا رسولاً . فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى[7] ﴾ بين تعالى أنه ما أبقى لهم عذراً ، إلا وقد أزاله عنهم . ولو كان علمه بكفرهم ، وخبره عن كفرهم : بياناً لهم عن الإيمان ، لكان ذلك من أعظم الأعذار ، وأقوى الوجوه الدافعة للعقاب عنهم . ولما لم يكن كذلك ، علمنا : أن العلم بعدم الإيمان ، لا يمنع من الإيمان .

الثالث : إنه تعالى حكى عن الكفار في « حم » السجدة أنهم قالوا : ﴿ قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه . وفي آذاننا وقر[8] ﴾ وإنما ذكر تعالى هذه الحكاية عنهم ، ذماً لهم على هذا القول . ولو كان العلم بعدم الإيمان ، مانعاً من الإيمان . لكانوا صادقين في هذا القول . فلم ذمهم عليه ؟

الرابع : إنه تعالى إنما أنزل قوله : ﴿ إن[9] الذين كفروا . سواء عليهم ﴾ إلى قوله : ﴿ لا يؤمنون ﴾ : ذماً لهم ، وزجراً لهم ، عن الكفر ، وتقبيحاً لفعلهم . فلو كانوا ممنوعين عن الإيمان ، غير قادرين عليه : ما استحقوا الذم البتة . بل كانوا معذورين فيه . كما يكون الأعمى معذوراً في أن لا يرى ، والزّمِن في أن لا يمشي .

الخامس : القرآن إنما أنزل ليكون حجة لله ولرسوله على الكفار ، لا أن يكون حجة للكفار على الله وعلى رسوله . ولو كان العلم والخبر مانعين عن

---

(1) سورة طه ، آية : ٩٢ .
(2) سورة الانشقاق ، آية : ٢٠ والآية من (م) .
(3) سورة المدثر ، آية : ٤٩ .
(4) سورة التوبة ، آية : ٤٣ .
(5) سورة التحريم ، آية : ١ .
(6) سورة النساء ، آية : ١٦٥ .
(7) سورة طه ، آية : ٢ .
(8) سورة فصلت ، آية : ٥ .
(9) سورة البقرة ، آية : ٦ .

الإيمان ، لكان لهم أن يقولوا : لما اعترفت[1] بأن الله علم الكفر منا ، وأخبر عن حصول الكفر فينا ـ وهذا من أعظم الموانع لنا عن الإيمان ـ فلم يطلب المحال منا ؟ ولم يأمرنا بالمحال ؟ ومعلوم : أن هذا مما لا جواب لله و [لا[2]] لرسوله عنه ، لو[3] ثبت : أن العلم والخبر يمنع عن الإيمان .

السادس : إنه تعالى قال : ﴿ فنعم المولى ونعم النصير[4] ﴾ ولو أنه أمر بالإيمان ، مع حصول المانع منه : لما كان « نعم المولى ونعم النصير » بل كان بئس المولى وبئس النصير . ومعلوم : أن ذلك : كفر .

فثبت بهذه الوجوه : أن علم الله بعدم الإيمان ، وخبره عن عدم الإيمان : لا يدل على كون ذلك الإيمان ممتنع الحصول .

وأما الجواب على سبيل التفصيل :

فاعلم : أن للمعتزلة فيه طريقين :

الأول : طريقة « أبي علي » و « أبي هاشم » و « القاضي عبد الجبار بن أحمد » وهي أن قالوا : إن قول القائل : لو وقع خلاف معلوم الله ، لانقلب علم الله جهلاً . قالوا : خطأ من يقول : إنه ينقلب علمه جهلاً . لأن هذا تعليق للمحال بالممكن . فإن انقلاب علم الله جهلاً محال . ووقوع علم الله أنه لا يقع ممكن . فقولنا : لو وقع ما علم الله أنه لا يقع تعليق المحال بالممكن . فكان خطأ . وخطأ أيضاً : قول من يقول : إنه لا ينقلب جهلاً . ولكن يجب الإمساك عن القولين .

الثاني : طريقة « الكعبي » واختيار « أبي الحسين البصري » وهو أن العلم تبع للمعلوم . فإذا فرضنا أن الصادر من العبد هو الإيمان ، كان الحاصل في أزل الله تعالى هو العلم بوجود الإيمان . وإذا فرضنا أن الواقع منه هو عدم

---

(١) اعترافنا (م ، ل) .
(٢) من (ط ، ل) .
(٣) ولو (ط) .
(٤) سورة الحج ، آية : ٧٨ .

الإيمان ، كان الحاصل في الأزل هو العلم بعدم الإيمان .

فهذا فرض علم بدلاً عن علم آخر ، لا[1] أنه ينقلب جهلاً .

فهذان الجوابان هما اللذان عليهما اعتماد المعتزلة . والله أعلم .

والجواب : أما الوجوه التي استدلوا بها على أن علم الله بعدم الإيمان ، وإخباره عن عدم الإيمان : لا يمنع من وجود الإيمان .

فالجواب عنها من وجهين :

الأول : إن الدليل الذي ذكرناه في كونه مانعاً منه وهو دليل تلك المقدمات : صحيح . أما التركيب فكيف يقدح ما ذكرتموه في صحته ؟ وبيانه : وهو أنا قلنا : إن العلم بعدم الإيمان ، لا يحصل إلا عند عدم الإيمان . فهذه مقدمة بديهية . لأن شرط العلم : أن يكون مطابقاً للمعلوم . فالعلم بعدم الإيمان ، لا يكون علماً ، إلا إذا كان مطابقاً . ولا[3] يكون إلا إذا حصل عدم الإيمان . فثبت : أن العلم بعدم الإيمان ، لا يحصل إلا عند عدم الإيمان . ثم نقول : لو حصل وجود الإيمان مع العلم بعدم الإيمان ، لزم اجتماع النقيضين ، وهذا كلام ، لا مجال للعقل في أن يتشكك فيه . وإذا كان الأمر كما ذكرنا ، لم تكن الوجوه التي ذكروها قادحة في صحة هذا الكلام البتة .

والوجه الثاني : أن نجيب عن كل واحد من تلك الوجوه ، على التفصيل :

أما السؤال الأول : وهو قوله : « يلزم أن لا يقدر الله تعالى على شيء أصلاً » قلنا : لا نسلم . وذلك لأن الله تعالى إنما يعلم وقوع ذلك الممكن ، لو كان هو في نفسه واقعاً . لأن العلم يتبع المعلوم ، ووقوع ذلك الممكن . لا بد

---

(١) لأنه [الأصل] .

(٢) الذي (ط) .

(٣) وأن (م ، ل) .

(٤) الأمر كذلك كما ذكرنا (م) .

وأن يكون لأجل مؤثر يؤثر فيه ، وهو القدرة والإرادة . فالعلم إنما تعلق بوقوعه ، لأنه علم أنه واقع باتباع القدرة والإرادة . وإذا كان الأمر كذلك ، فكيف يعقل أن يقال : إن هذا العلم يغنيه عن القدرة والإرادة ؟ ومثاله : أن علمه[1] تعالى ، لما تعلق بأن الجسم إنما تحرك لقيام معنى ، به يوجب المتحركية ، لم يكن هذا مغنياً لتلك المتحركية عن علتها . فكذا [ههنا[2]] .

وأما السؤال الثاني : وهو قوله : « العلم يتعلق به ، كما هو في نفسه . وهو في نفسه من الممكنات » فجوابه : إن هذا مسلم . فإن العلم يتعلق به : أنه من حيث هو هو من الممكنات ، وأنه صار واجب الوقوع . لأن قدرة الله وإرادته تعلقتا بإيقاعه في الوقت الفلاني . وكون الشيء ممكناً بذاته ، لا ينافي كونه واجباً بغيره [فالعلم تعلق بأنه ممكن لذاته ، واجب لغيره[3]] .

وأما السؤال الثالث : وهو قوله : « ولو كان ذلك المعلوم ، واجب الوقوع ، لوجب أن لا يبقى للعبد قدرة على الفعل أصلاً » .

فجوابه : ما تقدم في البرهان الأول : أن ذلك الفعل [ما[4]] صار واجب الوقوع بسبب العلم بل لأن القادر المختار ، خلق في العبد ما يوجب حصول ذلك الفعل وهو مجموع القدرة مع الداعي . فالمؤثر في وجوب ذلك الفعل : هو هذا المعنى . أما تعلق علم الله فهو يكشف عن حصول هذا الوجوب . لا[5] أنه هو الموجب .

وأما السؤال الرابع : [وهو[6]] قوله : « ولو كان الأمر كما قلتم ، لكان أمر الكافر بالإيمان : أمراً بتجهيل الله تعالى وبتكذيبه » قلنا : إن عنيتم به : إن أمر الكافر بالإيمان ، لا يتأتى إلا مع تجهيل [الله[7]] ومع تكذيبه . فهذا ممنوع . وإن عنيتم أن حصول المأمور به ، لا يمكن إلا مع تجهيل [الله[8]]

---

(1) علم الله تعالى (ط ، ل) .
(2) من (ط ، ل) .
(3) من (ط) .
(4) سقط (ط) .
(5) إلا (م ، ل) .
(6) من (ط ، ل) .
(7) من (ط ، ل) .
(8) من (ط ، ل) .

وتكـذيبه . فهـذا هو الـذي قلناه . وزعمنـا : أن هذا الأمـر في الحقيقـة : أمـر بالمحال ، الذي لا يمكن إيقاعه .

وأما السؤال الخامس : وهو قوله : « الإيمان في نفسه من الجائزات[1] فلو صار محالاً بسبب العلم : يكون[2] الشيء الواحد : ممكناً محـالاً » فجوابـه : إنه لا امتناع في كون الشيء الواحد : جائزاً لذاته ، ممتنعاً لسبب منفصل . ألا ترى أن الممكن : ممكن لـذاته ، واجب عنـد حضور علة وجـوده ، ممتنع عنـد عـدم سبب وجوده . فكذا ههنا .

وأما بقية الـوجوه : فهي شبهـات[3] يذكـرونها في أن الأمر بـالمحال ، لا يجوز . لكنا بينـا : أن هذا المعنى واقـع . لأنه يخلق الـدواعي إلى الكفر في حق الكافر ، ثم يأمره بالإيمان . وما ذاك إلا تكليف ما لا يطاق .

وأما الوجوه السمعية التي عولوا عليها : فهي قابلة للتأويل . وما ذكرنـاه من الدلائل لا يقبل التأويل . فكان الترجيح من جانبنا .

قلنا : جوابهم الأول . وهو قولهم : « خطأ قول من يقول : إن وقوع ما علم الله أنه لا يقع : يدل على انقلاب علم الله جهلاً ، وخطأ قول من يقـول : إنـه لا يدل » : فضعيف . وذلـك لأنهم إن أرادوا أن كـلا النقيضـين بـاطـل في نفس الأمر . فهذا لا يقـوله عـاقل . وإن أرادوا بـه أن أحدهمـا حق ، ولكن لا ينـطقون بـه [ولا يتلفظون بـه[4]] فهذا مسلم . إلا أن إلـزامنا غـير مبني على نطقهم ، ولا على لفظهم وعبارتهم . فإنا لما بينا أنه تعالى إذا علم أنه لا يؤمن . فلو آمن ذلك الشخص . فإن على هذا التقدير ، لم يكن علمه مطابقاً للمعلوم . ولا معنى للجهل إلا هذا . فثبت منـه : أنه يلزم انقـلاب علم الله جهلاً . ولـما كان هذا محالاً ، وجب أن يكون ذلك محالاً لأن المؤدي إلى المحال محال

(١) الجائز (م) .
(٢) كون (ط) .
(٣) شهادة (م) .
(٤) سقط (ط) .

وأما جوابهم الثاني : فضعيف أيضاً : لأن قولنا : لو كان الداخل في الوجود هو إيمان « زيد » لعلم الله في الأزل أنه يؤمن . ولو كان الداخل عدم إيمانه ، لعلم الله في الأزل أنه لا يؤمن . فهذا قضية شرطية . لأن قولنا : لو كان كذا ، لكان كذا : لا شك أنه قضية شرطية . لكنا نقول : إنه لا بد مع حصول هذه القضية الشرطية ، أنه تعالى [كان[1]] عالماً في الأزل بأنه [يؤمن ، أو كان عالماً بأنه[2]] لا يؤمن .

فثبت : أن أحد هذين العلمين حاصل . وإذا كان ذلك حاصلاً ، امتنع أن يقع نقيض ذلك المعلوم ، وإلا لزم أن يصير علمه جهلاً وهذا محال . وأيضاً : إن ذلك العلم ، لما كان علماً في الأزل ثم قدرنا أن المعلوم لم يقع في الأزل ، فحينئذ ينقلب ذلك العلم جهلاً في الأزل . وهذا مفضي إلى وقوع التبديل فيما حصل في الزمان الماضي ، وكل ذلك محال . فثبت بما ذكرنا : أن هذه الأجوبة في غاية الضعف ، وأن البرهان الذي عولنا عليه ، مما لا يمكن دفعه بوجه من الوجوه .

وبالله التوفيق

البرهان الخامس

لو لم يكن الله تعالى موجداً لأفعال العباد ، ولا موجداً لما يكون موجباً لها ، لامتنع كونه تعالى عالماً بها قبل وقوعها . إلا أن خصومنا يوافقونا على أنه عالم بها قبل وقوعها . فيلزم القطع بأنه تعالى موجداً لها ، أو موجداً لما يكون موجباً لها . وهو المطلوب .

أما بيان أنه تعالى عالم بأفعال العباد قبل وقوعها : فقد ذكرنا أنه متفق عليه بيننا وبين خصومنا . إنما الشأن في تقرير المقدمة الثانية . وهو قولنا : لو لم يكن موجداً لها ، ولا موجداً لما يكون موجباً لها ، لامتنع كونه تعالى عالماً بها قبل وقوعها .

---

(١) من (ط ، ل) .
(٢) من (ط ، ل) .

والـذي يدل عـلى صحة هـذه المقدمـة : إن ماهيـات أفعال العبـاد قـابلة للمعـدوم ، وقابلة للمـوجود ، قبـولاً على التسـاوي ، من غـير رجحـان أصـلاً البتة[1] . فلو فرضنا أنه لا يرجح أطراف وجود هذه الأفعال على طرف عدمها ، إلا قدرة العبد . ثم إن قدرة العبد غير موجبـة لذلـك ، بل هي صـالحة للفعـل والترك [ولم يكن[2]] أيضاً هذا الرجحان . لا ابتداء ولا بواسطة . لأن التقدير أنـه لم يوجـد في الأزل ما يـوجب تلك الأفعال . لا ابتـداء ولا بـواسـطة . وإلاّ فـالجبر لازم . وإذا كـان الأمر كـذلك ، كـانت أفعـال العبـاد في أنفسهـا قـابلة للعـدم ، وقابلة للوجـود على السـوية . ولم يكن هنـاك البتة مـا يقتضي رجحان وجودها على عدمها . فلو اعتقد معتقد فيها : كونها راجحة الوجود على العدم ، كان ذلك الاعتقاد : اعتقاداً غير مطابق . فكان جهلاً . والجهل على الله محال . فثبت : أنه تعالى لو لم تتعلق قدرتـه في الأزل بإيقـاع تلك الأفعال في لا يـزال ، ولم يتعلق أيضاً بإيقاع ما يوجب وقوع تلك الأفعال في لا يزال ، كـان اعتقاد أنها ستقـع في لا يزال ، اعتقـاداً غير مـطابق للمعتقد ، وإنـه جهل . وهـو على الله محال . وإذا كان الأمـر كذلـك ، وجب أن يقال : إن قـدرته تعـالى في الأزل ، تعلقت بإيقاع هذه الأفعال في لا يزال ، أو بإيقاع ما يـوجب هذه الأفعـال في لا يزال ، حتى يكون علمه بأنها ستقع في لا يزال : علماً ، ولا يكون جهلاً .

فإنه قيل : إنه تعـالى يعلم في الأزل أن فعل العبـد سيترجـح وجوده عـلى عدمه ، في الوقت الفلاني ، وفي ذلك الوقت يكون المقتضي لترجح وجوده عـلى عدمه حاصلاً . فأما لما فرضنـا أن المقتضي لذلـك الترجـح ، هو قـدرة العبد . وفـرضنا أن قـدرة العبد حـاصلة في ذلك الـوقت . فعلى هـذا التقـديـر ، كـان المقتضي لترجحه حاصلاً في ذلك الوقت .

والجـواب : إن هذا سـوء فهم ، لما ذكـرناه . وذلـك لأنه تعـالى يعلم في الأزل أن وجـود الفلاني سيـترجح عـلى عدمـه في الـوقت الفـلاني في لا يـزال .

---

(١) والبتة (م ، ط) .
(٢) سقط (ط) .

ووقـوع الترجيـح ، وإن كان لا يحصـل إلا في ذلك الـوقت ، إلا أن المفهوم من قولنا : سيترجح : كـان حاصـلاً في الأزل . [فهذا المفهـوم لما كـان حاصـلا في الأزل[1]] وجب أن يحصـل له مـا يقتضي حصولـه . لكن المقتضي لحصولـه ، ليس هـو ذاتـه ، وإلا لكـان واجب الحصـول لـذاتـه . ولا قـدرة العبـد ، ولا إرادتـه ، لأن كـل ذلـك معـدوم . فـوجب أن يكـون المقتضي لـه : هـو قـدرة [الله[2]] وإرادتـه . وذلـك يقتضي أن يكـون وقـوع أفعـال العبـاد بقـدرة الله وإرادته . فإن لم تكن قدرة الله وإرادته ، يقتضيان ما هـو المفهوم من قـولنا : إن الفعل الفلاني سيترجح في الوقت الفلاني ، وليس لـه نقيض آخر . وجب أن لا يحصـل هذا المفهـوم . وإذا لم يحصل هـذا المفهوم ، كـان [اعتقاد[3]] حصـوله جهـلاً . فثبت : أن[4] على هـذا التقدير أنه تعـالى لو لم يكن مـوجـداً لأفعـال [العباد[5]] ولا لما يكون موجباً لأفعال العباد ، لامتنع كونه تعالى عالماً بوقـوعها في الأزل . ولما كان هـذا باطـلاً ، ثبت أن الحق ما ذكـرناه . واعلم : أن هـذه النكتة إنما استنبطناها من مسألة حكمية . وهي : أن الجزم بوقـوع الممكن ، لا يمكن إلا بواسطة العلم بعلته وموجبه .

وبالله التـوفيـق

البـرهــان السـادس

اعلم : أن هذا البرهان لا يمكن تقريره ، إلا بعد تقديم مقدمـة في حقيقة المتناقضين .

فنقول :

إنها القضيتان اللتان يجب لـذاتها أن تكـون إحداهمـا صادقـة ، والأخرى

---

(١) من (ط ، ل) .
(٢) من (ط ، ل) .
(٣) سقط (ط) .
(٤) ان أحد التقدير (ط) .
(٥) من (ط ، ل) .

كاذبة . بعينه ، أو بغير عينه . وتقريره : إنا إذا عينا الموضوع أمراً واحداً في نفسه ، وعينا المحمول أمراً واحداً في نفسه ، وعينا الوقت [وقتاً[1]] واحداً في نفسه . فإذا قلنا : ذلك المحمول ، ثبت لذلك الموضوع ، في ذلك الوقت . ثم قلنا : ذلك المحمول ، ما ثبت لذلك الموضوع ، في ذلك الوقت . والعقل قاطع بأنه لا بد في هذا الايجاب ، وهذا السلب ، أن يكون أحدهما صادقاً ، والآخر كاذباً . ثم قالوا : الصادق والكاذب معنيان في الواجب وفي الممتنع وفي الممكن الماضي والحاضر . أما في الواجب فكل ما هو في جانب الثبوت ، فهو الصادق . وكل ما هو في جانب السلب ، فهو الكاذب . وأما في الممتنع ، فبالضد . وأما في الممكن الماضي والحاضر ، فالذي لم يقع هو الكذب في نفسه . والذي وقع في نفسه ، فهو الصادق . وأما الممكن المستقبل . فقال بعضهم : الصادق والكاذب غير متعينين ، بل أحدهما صادق ، والآخر كاذب على التعيين . وعندي : أنه يجب أن يكون الصادق متعيناً ، والكاذب متعيناً في نفس الأمر ، في الممكن المستقبل . والدليل عليه : أن الصدقية والكذبية صفتان حقيقيتان حاصلتان في نفس الأمر . فلا بد لكل واحد منهما من محل موجود في الخارج . وكل موجود في الخارج فهو في نفسه معين لأن[2] كل ما كان موجوداً في نفسه ، فهو معين في نفسه ، والإبهام لا يحصل [إلا[3]] في الأذهان . بمعنى [أنه[4]] لا يعلم أن الموصوف بالصدقية . أهو هذه القضية ، أم تلك الأخرى ؟ فأما أن يكون الذي هو الموجود[5] في الأعيان بينهما في نفسه غير معين بحسب وجوده[6] فهو محال . ولما ثبت أن الصدقية والكذبية صفتان موجودتان ، وثبت أن الصفة الموجودة [ليست[7]] محلاً معيناً في نفس الأمر ، يثبت أن

---

(١) من (ط)

(٢) من (ط ، ل) .

(٣) من (ط ، ل) .

(٤) من (ط ، ل) .

(٥) أن يكون هو موجود (م ، ل) .

(٦) نفسه (ل) .

(٧) تستدعي (ل) .

إحدى هاتين القضيتين هي الموصوفة بالصدقية في نفس الأمر ، والأخرى هي الموصوفة بالكذبية في نفس الأمر بل نحن لا نعرف أن الموصوف بالصدقية أي الطرفين ؟ والموصوف بالكذبية أيها ؟ فأما في نفس الأمر ، فإنه يجب أن يكون أحدهما بعينه موصوفاً بالصدقية ، والأخرى بالكذبية . إذا ثبت هذا ، فنقول : إن هذا يقتضي أن تكون جميع الحوادث المستقبلة : مقدرة على وجه ، يمتنع تطرق الزيادة والنقصان والتغيير إليها . على ما هو مذهبنا في مسألة القضاء والقدر .

والدليل عليه : أن الجانب الذي صدق عليه أنه سيقع في الوقت الفلاني . إما أن يكون أن لا يقع في ذلك الوقت ، أو لا عكس . والأول باطل . لأن كل ما كان [ممكناً[1]] فإنه لا يلزم من فرض وقوعه محال . فليفرض غير واقع . وإذا لم يقع ، صار قولنا : إنه سيقع : كذباً من أول وقت دخول هذا الخبر في الوجود . وكنا قد فرضنا : أنه كان موصوفاً بالصدقية . فإذا لم يحصل ذلك الفعل ، في ذلك الوقت ، لزم من عدم وقوعه في ذلك الوقت ، ارتفاع الصدقية من ذلك الخبر ، من أول دخوله في الوجود . فيلزم أن يكون عدم وقوع ذلك الفعل في ذلك الوقت ، موجباً زوال صفة الصدقية عنه في الزمان الماضي ، فيفضي هذا إلى إيقاع التصرف في الزمان الماضي . وإنه محال . فثبت : أن عدم وقوع ذلك الفعل في ذلك الوقت ، يلزم منه محال . والممكن هو الذي لا يلزم من فرض وقوعه محال . فثبت : أن عدم وقوعه في ذلك الوقت محال . فكان وقوعه فيه واجباً وهو المطلوب .

فإن قيل : مدار كلامكم على أن كون الخبر صدقاً وكذباً : صفة حقيقية . تستدعي موصوفاً موجوداً ، وكل موجود فهو في نفسه معين . فنقول : لا نسلم أن كون الخبر صدقاً أو كذباً : صفة وجودية . ولم لا يجوز أن يكونا أمرين اعتباريين ، لا حصول لها في الأعيان ؟ .

---

(١) من (ط ، ل) .

واجواب من وجوه :

الأول : إن الصدقية والكذبية متقابلان بالسلب والإيجاب . لأن الصـدق هو الخبر المطابق ، والكذب هو الخبر الذي لا يطابق . ولما كان هذان الوصفـان متقابلين بالسلب والإيجاب ، كان أحدهما لا محالة صفة ثابتة موجودة . وإذا كان كذلك ، وجب أن يحصل له موصوف معين . وحينئذ يحصل المطلوب .

ولا ينـافي مذهبنـا أن الصدقيـة والكذبيـة وصفان سلبيـان ، لأن الوصف السلبي لا بـد له أيضـاً من محل معـين . لأن هذا السلب عبـارة عن عدم شيء [عن شيء[1]] من شأنه أن يكون حاصلاً [له[2]] فما لم يحصل إمكان حصول ذلك الوصف لذلك الموصوف ، امتنع أن يحكم الذهن بزواله عنه . فثبت : أنه وإن كان سلبياً إلا أنه لا بد له من محل معين .

[الثـاني[3]] : وهو إنـه إذا كان هـذا الطرف بعينـه خاليـاً عن الصدقيـة والكذبية ، كان مجرد قولنا : « زيد غدا يمشي » : خالياً عن كونه كاذباً ، وخالياً عن كونه صادقاً . فتكون هذه القضية بعينها خـالية عن النقيضـين معاً . وذلـك محـال ، وكذا القـول في الطرف الآخر . لا يقال : إنـه وإن خلا عن الصـدقية بعينها ، والكذبية بعينها ، لكنه ما خلا عن كونه . إما صـدقاً وإمـا كذبـا . لأنا نقول : هذا الإبهام إنما يقع في الأذهان . أما في الأعيان . فالحاصـل إما وصف الصدقية ، وإمـا وصف الكذبيـة . فإذا كـانت القضية خـالية عنهـا معاً ، لـزم خلوهما عن النقيضين . وهو محال .

واعلم : أن هذا البرهان قد دل على أن جميع الحوادث المستقبلة ، مترتبـة في أنفسها ترتباً ، يمتنع على المتقدم أن يصـير متأخـراً ، أو على المتـأخر أن يصـير متقـدماً . وذلـك يبطل الاعتـزال بالكليـة . ثم إنـا إذا أردنـا أن نبـين أن ذلـك الوجوب إنما حصل بإيجاب الله تعالى وبتقديره . قلنا : إن ذلك الموجب يمتنع أن

---

(١) من (ط) .
(٢) من (ط) .
(٣) الثالث (ل) .

يكون بالذات . لما ثبت : أن الممكن لذاته ، لا يكون واجباً لـذاته . بـل لا بد وأن يكون واجباً بالغير . وذلك الغير ليس هو العبد . لأن هذا الوجوب حاصل قبـل قصد العبـد إلى إيجاده ، بـل حاصـل قبل وجـود العبـد . وكيف . وهـذا الـوجوب الـذي قررنـاه كان حـاصلاً من الأزل إلى الأبـد . ولا بـد وأن يكـون [المقتضى[1]] لـذلك الـوجوب أمـراً كان مستمـراً من الأزل ، وما ذاك إلا الله سبحـانه . فثبت : أن هـذا الوجـوب إنما حصـل في هـذه الحـوادث المستقبلة ، بتقدير الله وبإيجاده[2] إما ابتداء وإما بواسطة . وذلك هو المطلوب .

وهذا برهان شريف ، لا بد من التأمل فيه ، ليحصل الوقـوف عليه ، كما ينبغي .

وبالله التـوفيـق

البـرهـــان الســابـع

أفعال العباد معلومة الوقوع لله تعالى . أو معلومة اللا وقوع . وكل ما هو معلوم الوقوع ، كان واجب الوقوع . وكل ما هو معلوم اللا وقوع ، كان واجب اللا وقوع . وكل ذلك قد تقدم تقريره .

فنقـول : ومتى كـان الأمـر كـذلـك ، وجب أن يكـون ذلـك الـوجـوب [إما[3]] بسبب : أن الله رجح وجـودها عـلى عدمهـا [وإما[4]] بسبب أن الله تعالى خلق ما يوجب وقوعها ، إما بـواسطة ، أو بغـير واسطة . وعـلى كل هـذه التقديرات ، فمقصودنا حاصل .

والذي يدل على [صحة[5]] هذه المقدمة : أن فعل العبد لما كـان واجب

---

(١) من (ط ، ل) .
(٢) وبإيجاده وإيجابه (ل) .
(٣) زيادة .
(٤) زيادة .
(٥) سقط (ط) .

الوقوع في ذلك الوقت المعين . فإما أن يكون وجوبه لذاته . وهو محال . لأن الممكن لذاته ، لا يكون واجباً لذاته . وإما أن يكون وجوبه لغيره وذلك الغير . إما العبد ، وإما الله . والأول باطل . لأن الفعل الذي علم الله ، وقوعه في الوقت الفلاني [محكوم عليه في الأزل بأنه واجب أن يقع في الوقت الفلاني[1]] في لا يزال . فالوجوب بهذا التفسير حاصل في الأزل ، بما لا يكون حاصلاً في الأزل : محال . ولما بطل هذا ، ثبت : أن المؤثر في حصول الوجوب بالتفسير الذي ذكرناه : صفة من صفات الله تعالى .

وتلك الصفة . إما العلم ، وإما غيره . والأول باطل . لأن العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه ، وهو يتبع المعلوم ولا يستتبعه . فيمتنع أن يكون المقتضي لهذا الوجوب هو علم الله . فثبت : أن المقتضي لهذا الوجوب : صفة من صفات الله ، باشرها في ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر ، وتلك الصفة ليست إلا القدرة أو الإرادة .

فثبت : أن المؤثر في وقوع أفعال العباد ، ليس إلا قدرة [الله[3]] إما إبتداء أو بواسطة . وذلك هو المطلوب .

وهذا أيضاً [برهان[4]] شريف المطلوب . إلا أن البرهان المبني على اعتبار أحوال المتناقضين أشرف من هذا البرهان . وذلك لأنا في هذا البرهان نفتقر لإقامة الدلالة على كونه تعالى عالم بجميع المعلومات . حتى يثبت لنا عند ذلك : أنه تعالى كان عالماً بأفعال العباد قبل وقوعها . وهذه المقدمة إن أخذناها على سبيل أن الخصم شاهد عليها ، كان هذا الكلام إلزاما برهانياً . فإن حاولنا إثباتها بالدليل ، تعذر ذلك علينا . لأن المعتمد في إثبات أنه تعالى عالم بأفعال العباد قبل وقوعها : هو أنه تعالى مقدر لها وخالق لها . فوجب أن يكون عالماً بها . فنحن إنما أثبتنا كونه تعالى عالماً بها قبل وقوعها ، لأنه ثبت كونه تعالى

---

(1) من (ط) .
(2) من (ط ، ل) .
(3) من (ط ، ل) .
(4) من (ط ، ل) .

خالقاً لها . فلو أثبتنا كونه تعالى خالقاً لها ، بناء على كونه عالماً بها قبل وقوعها ، لزم الدور .

وأما البرهان المبني على اعتبار أحوال النقيضين في الصدق والكذب . فهو مبني على أن النقيضين المختلفين بالسلب والإيجاب ، فإنه يجب أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة . وهي مقدمة معلومة بالبديهة . فلا جرم كان هذا البرهان أقرب إلى التقرير ، وأبعد عن الشكوك والشبهات .

وبالله التوفيق

البرهان الثامن

لو حدث بقدرة العبد شيء ، لامتنع أن يقال : إنه إنما صدر عنه هذا الفعل ، لأنه صدر عنه فعل آخر . وإلا لزم التسلسل وهو محال . بل لا بد وأن تنتهي أفعال العبد(١) إلى فعل(٢) أول صدر عنه ذلك الفعل ، لا بواسطة فعل آخر منه ، فنقول : صدور ذلك الفعل عنه ، لا بد وأن يكون لأجل اتصاف ذاته بصفات حصلت بتخليق الله [تعالى(٣)] فنقول : [ذاته(٤)] مع مجموع تلك الأمور المعتبرة في كونه موجداً لذلك . إما أن يكون كافياً في صدور ذلك الأثر عنه ، أو لا يكون . فإن كان كافياً ، كان الفعل مع ذلك المجموع واجباً . إذ لو لم يجب ، لجاز أن يتخلف . ولو جاز أن يتخلف ، لكان صدور الأثر عن ذلك المجموع ممكناً ، لا واجباً . فكان يفتقر إلى زائد آخر . ولو كان كذلك ، لما كان الحاصل قبل ذلك كافياً في صدور الأثر عنه . وكنا قد فرضناه كذلك . هذا خلف . فثبت : أن حصول الأثر عند ذلك المجموع ، يكون واجباً . وهو الجبر .

وأيضاً : إذا كان حصول الأثر عند حصول ذلك المجموع غير واجب .

---

(١) العباد (م) .
(٢) أول فعل (ط ، ل) .
(٣) من (ط) .

بل يجوز أن يحصل الفعل تارة ، وأن لا يحصل أخرى ، ولم يكن تميز حصول الفعل[1] عن لا حصوله ، بأمر آخر يضمه العبد إلى المجموع ، الذي كان حاصلاً . فحينئذ يكون حصول الفعل محض الاتفاق . وهذا أيضاً محض الجبر .

وأما القسم الثاني : وهو أن يقال : ذات العبد [مع مجموع العبد[2]] مع مجموع تلك الأمور : غير كاف في كونها مصدراً لذلك الفعل . فحينئذ لا بد من ضم شيء آخر إليه ، وذلك [الأمر[3]] الآخر ، إن كان فعلاً له ، فهو محال . وإلا لزم أن يحصل فعل ، قبل حصول أول الأفعال . وذلك محال . وإن لم يكن فعلاً له ، بل كان فعلاً لله تعالى ، فعند[4] حصوله قد تم كل ما لا بد منه في كونه مصدراً لأفعاله . فإما أن يكون صدور أفعاله عنه واجباً ، أو لا يكون وحينئذ يعود التقسيم المذكور بعينه . فثبت : أن حصول الفعل عند حصول كل ما لا بد منه في المؤثرية : واجب . وثبت : أن عند فقدان كل تلك الأمور ، وعند فقدان بعضها ، يكون صدور الفعل عن العبد[5] ممتنعاً . وعلى هذا التقدير ، فإنه يكون القول بالجبر لازماً .

وبالله التوفيق

البرهان التاسع

نقول للمعتزلة : إذا جوزتم كون العبد موجداً . فما الأمان من أن يكون محدث المعجزات واحداً من الشياطين والأبالسة . وعلى هذا التقدير فإنه يخرج المعجز من أن يدل على الصدق ؟ .

(1) لا عن (م) .
(2) سقط (ل) .
(3) سقط (ط) .
(4) قصد (ط) .
(5) الفعل (م) .

قالوا : الدليل دل على أن غير الله لا يقدر على خلق الجسم والحياة . وتقرير ذلك الدليل ، أن نقول : لو قدر أحد من الخلق على ذلك ، لكان ذلك القدر . إما أن يكون قادراً لذاته ، وإما أن يكون قادراً بالقدرة . والقسمان باطلان ، فبطل القول بكون أحد من الخلق قادراً على خلق الجسم ، وعلى خلق الحياة ، وإنما قلنا : إنه لا يجوز أن يكون قادراً لذاته ، لأن ذلك القادر لا بد وأن يكون جسماً - والأجسام متماثلة - فلو كان الجسم[1] قادراً لذاته، لكان كل جسم كذلك . ضرورة أن حكم الشيء حكم مثله . ولما بطل هذا ، علمنا : أنه لا يجوز أن يكون قادراً لذاته .

وإنما قلنا : إنه لا يجوز أن يكون قادراً بالقدرة . لأن القدرة لا تصلح بفعل الجسم . ويدل عليه وجهان :

الأول : إن القدرة التي لنا ، لا تصلح لفعل الأجسام ، فهذا الامتناع حكم مشترك فيه بين القدرة التي لنا. والحكم المشترك لا بد من تعليله بوصف مشترك فيه . وما ذاك إلا كونها قدراً . فثبت : أن كون القدرة قدرة : مانعة من صلاحية إيجاد الجسم . فوجب أن تكون كل قدرة كذلك .

الثاني : إن كل قدرة نفرضها . فهي إما أن تكون مثلاً لهذه القدرة الحاصلة لنا ، أو مخالفاً لها . فإن كانت مثلاً لهذه القدرة ، وجب أن لا تكون صالحة للإيجاد . كما أن هذه القدرة غير صالحة للإيجاد . ضرورة أن حكم الشيء [حكم[2]] مثله . وإن كانت مخالفة لهذه القدر ، لم تكن مخالفتها لهذه القدرة أشد من مخالفة بعض هذه القدر لبعض . فلما كانت هذه القدر مع كون بعضها مخالفاً للبعض ، لا يصلح للإيجاد . فكذلك تلك القدرة المفروضة ، وجب أن لا تصلح للإيجاد .

هذا حاصل ما لخصه القوم ، وعولوا عليه ، في أن فاعل المعجزات هو الله تعالى . وهو كلام في غاية الرخاوة والسقوط . فنقول : لم لا يجوز أن يكون

---

(١) في الأصل (جسم) والتصحيح ص (م) .
(٢) زيادة .

ذلك الفاعل قادراً [لذاته[1]] لكان كل جسم كذلك . ضرورة أن الأجسام متماثلة ، لكنا لا نسلم أن ذلك الفاعل يجب أن يكون جسماً . وذلك لأن الفلاسفة يثبتون موجودات ليست متحيزة [ولا حالة في المتحيز[2]] كالعقول والنفوس الفلكية ، والنفوس الناطقة . فما لم تقيموا الدلالة على فساد هذا التقسيم ، لا ندرك الجزم بأن ذلك الفاعل ، يجب أن يكون جسماً .

والمتكلمون ما ذكروا في ابطال هذا القسم كلاماً يصلح أن يلتفت إليه بل تقول : [لم[3]] لا يجوز أن تكون النفس الناطقة التي لهذا الشيء ، هي التي أحدثت هذا المعجز . وما كانت نفسه مخالفة لسائر النفوس في الماهية ، لم يلزم من قدرته على تلك الأفعال قدرة غيره عليها ؟ .

وبالجملة : فهذا الاحتمال لا يندفع إلا باقامة الدلالة على أن كل ما سوى الله تعالى ، فهو إما متحيز ، أو حال فيه .

سلمنا : أن ذلك الفاعل يجب أن يكون جسماً . فلم قلتم : إن الأجسام كلها متماثلة ؟ وما الدلالة على ذلك ؟ وتقريره : إن المعلوم : هو أن الأجسام متساوية في وجوب الحصول في الحيز ، وفي كونها بحيث يمنع غيرها عن أن يحصل بحيث هو ، وفي كونها قابلة للأعراض . إلا أن ذلك إشارة إلى الأحكام واللوازم . وقد ثبت : أن الأشياء المختلفة في الماهيات ، لا يمتنع اشتراكها في لازم واحد . فلم قلتم : إن جميع الأجسام [بأسرها[4]] متساوية في ماهياتها . حتى يتم لكم ما ذكرتم ؟ سلمنا : أن الأجسام بأسرها متساوية في تمام الماهية . لكن لم قلتم : « إن الأفراد المتساوية في تمام الماهية ، يجب أن يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر ؟ » بيانه : وهو أن تلك الأفراد ، وإن كانت متساوية في الماهية ، لكنها مختلفة في التشخص والتعين . وإلا لكان كل واحد عين الآخر . وحينئذ لا يبقى التعدد . وإذا كان كذلك ، فلم لا يجوز أن يكون

---

(١) من (م ، ل) .
(٢) من (ل) .
(٣) سقط (ط) .
(٤) سقط (ل) .

ذلك التعين شرطاً لحصول ذلك الحكم ، في أحد الطرفين ، أو مانعاً منه في الطرف الآخر ؟ .

سلمنا : أن التعين ساقط الاعتبار ، لكن قولكم : « يصح على الشيء ما يصح على مثله » : منقوض بصور كثيرة :

الأول : إن أفراد النوع الأخير متساوية في تمام الماهية . مع[1] أن تعين هذا يمنع حصوله لذاك ، وتعين [ذاك[2]] يمتنع حصوله لهذا . وإلا لصار هذا عين ذاك ، وذاك عين هذا . وكل ذلك محال [فمحال أن يكون[3]] مقدور العبد مثل المقدور لله تعالى . ثم [لم[4]] يلزم منه أن يكون مقدور العبد بحيث صح أن يكون مقدوراً لله تعالى ـ على مذهب المعتزلة ـ لأن عندهم مقدور واحد بين قادرين : محال .

الثالث : إن مشايخ المعتزلة : مذهبهم : أن الذوات متساوية في كونها ذوات . وإنما يخالف بعضها بعضاً لأجل اختصاص كل واحد منها بصفته الخاصة . فعلى هذا : ذات الله تعالى مساوية لسائر الذوات في الذاتية . ثم لم يلزم منه أن يصح على كل واحد من الذوات [كل[5]] ما يصح على سائر الذوات . وإلا لزم أن يصح على ذات الله : الحدوث والإمكان ، والحاجة إلى المحل ، وأن يصح على ذوات المحدثات كونها قديمة ، واجبة الوجود . وكل ذلك محال .

الرابع : إن صفة الوجود ـ عندهم ـ صفة واحدة . فيكون الوجود الحاصل في السواد والبياض : مساوياً للوجود الحاصل في ذات الله . ولم يلزم الاستواء في جميع الأحكام .

---

(١) ثم (ط) .
(٢) من (ط ، ل) .
(٣) سقط (ط) .
(٤) من (ط ، ل) .
(٥) من (ط ، ل) .

الخامس : عندهم العرض القائم بمحل يمنع حلوله في المحل الثاني ، مع أن [مثل[1]] ذلك العرض ، قد يكون قائماً بالمحل الثاني . فهنا المتماثلات في تمام الماهية ، قد اختلفت في اللوازم .

السادس : إن الإرادتين المعلقتين بالمراد الواحد ، على الوجه الواحد : مثلان . [ثم[2]] إن إحداهما قد تكون في محل ، والأخرى لا في محل ، والإرادة التي حصلت في المحل يمتنع حصولها لا في محل وبالعكس .

السابع : العَرَض الذي لا يبقى : يختص حدوثه بوقت معين . بمعنى أنه يمتنع حدوثه إلا في الوقت الذي حدث فيه . ثم إن تلك الأعراض متماثلة . كما[3] أن الأصوات متماثلة في تمام الماهية [فههنا المساواة في تمام الماهية[4]] حاصلة ، ولم يلزم منه المساواة في كل الأحكام .

الثامن : عندهم العبد إذا فعل فعلاً ، ثم فني . فإنه لا يقدر على إعادته بعد العدم ، وقد يقدر على إيجاد مثله . فهنا المتماثلات في تمام الماهية ، لم تكن متساوية في كل الأحكام .

التاسع : الوجود صفة واحدة عندهم . وأيضاً : فعندهم تأثير القادر ليس إلا في تحصيل الوجود . فإن الماهيات ـ عند مشايخهم ـ ثابتة في العدم ، فيمتنع أن يكون للقادر فيها تأثير . ثم مع هذا ، العبد يقدر على تحصيل الوجود لبعض الماهيات دون البعض .

العاشر : الجوهر حال حدوثه مفتقر إلى الفاعل ، وحال بقائه يمتنع إسناده إلى الفاعل . والتفاوت بين الذات الواحدة : بحسب وقتين من التفاوت ، بين ذاتين متفاوتين . فإذا جاز أن يختلف في الشخص[5] الواحد بحسب وقتين ، في

---

(١) سقط (ط) .
(٢) من (ط ، ل) .
(٣) فإن الأصوات (ط) .
(٤) من (ط ، ل) .
(٥) يختلف جاز الشخص (ط) .

الأحكام اللازمة ، فلم لا يجوز مثله في الذاتين المتفاوتين ؟

والحاصل : إن دليلهم على أن غير الله ، يمتنع أن يكون قادراً لذاته : مبني على ثلاث مقدمات :

أولها : إن ذلك المغاير يجب أن يكون جسماً .

وثانيها : إن الأجسام متماثلة .

وثالثها : إن المتماثلات في تمام الماهية ، يجب تساويها في جميع اللوازم .

وقد ظهر : أن تنافي هذه المقدمات ، لم يتقرر البتة .

المقام الثاني : لم لا يجوز أن يكون قادراً بالقدرة ؟

أما قوله : « القدرة الحاصلة ، عندما لا يصلح شيء منها ، لإيجاد الجسم . فهذا الامتناع حكم مشترك ، فلا بد من علة مشتركة[1] ولا مشترك إلا كونها قدراً » قلنا : هذا الكلام أيضاً مبني على أربع مقدمات :

أولها : قوله : « هذا الامتناع لا بد له من علة » وهذا باطل لأن الامتناع عدم محض ، والعدم لا علة له .

وثانيها : قوله : « الحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة » وهذا أيضاً باطل . بدليل : أن القبح عند المعتزلة ، وصف مشترك فيه بين الظلم والجهل ، والكذب والعبث . ثم إن قبح الظلم عندهم معلل بخصوص كونه ظلماً ، وقبح الجهل معلل بخصوص كونه جهلاً . فهذا حكم مشترك فيه . وهو غير معلل بعلة مشترك فيها .

وثالثها : قوله : « لا شركة إلا كونها قدراً » وهذا أيضاً ممنوع . فلم لا يجوز أن يقال القدر على قسمين : قسم لا يصلح لخلق الجسم ، وقسم يصلح لذلك . والقسم الذي لا يصلح لخلق الجسم : مشترك في وصف واحد ، ولأجل ذلك الوصف يتعذر فعل الجسم بها . وذلك الوصف غير حاصل في القسم الثاني ؟ وأقصى ما في الباب : أنا لا نعرف ذلك . لكن عدم العلم

---

(1) اشتراكه (م ، ل) .

بالشيء ، لا يدل على العلم بعدم الشيء .

ورابعها : إن كون القـدرة قدرة ، لما كانت عـلى هذا الحكم ، وجب أن تكون كل قـدرة مانعـة من هذا الحكم . وهـذا بناء عـلى أن حكم الشيء حكم مثله . وقد بينا ما في هذه المقدمة .

وأمـا قولـه ثانيـاً : « تلك القدرة إذا كـانت مخالفـة لهذه القـدر ، لم تكن مخالفتها لهذه القدر التي عنـدنا أشـد من مخالفـة بعض هذه القـدر لبعض . وإذا كانت هذه القدر ، مع مخالفة بعضها لبعض ، لا تصلح لخلق الجسم ، فكذلك تلك القدرة وجب أن لا تصلح لخلق الجسم » .

فنقول : هذا أيضاً في غاية السقوط . وبيانه من وجوه :

الأول : لا نسلم أن مخالفة تلك القدرة المفروضـة ، لهذه القـدر ، ليست أشد من مخالفة بعضها لبعض . فإن من الجائـز أن يقال : إن هـذه القدر - وإن كان بعضها يخالف بعضها - إلا أنها متشاركة في أنها لا تصلح لخلق الجسم ، أما تلك القدرة المفروضة فهي مخالفـة لجملة هذه القـدر . من حيث إن تلك القدرة صـالحـة لخلق الجسم ، وجملة هـذه القـدر ، لا تصلح لخلق الجسم . وكـانت مخالفة هذه القدرة لجملة هذه القدر ، أشد من مخالفة بعض هذه القدر لبعض . فإن ادعيتم أن الأمر ليس كذلك ، فهو عين محل النزاع .

الثاني : [سلمنا[1]] أن مخالفة تلك القدرة لهذه القـدر ، ليست أشد من مخالفة بعض هذه القدر لبعض . إلا أن هذه القدر ، لهـا ماهيـات مخصوصـة ، ولهـا أيضاً : أن بعضهـا مخالف لبعض . فعـلى هذا : الامتنـاع ليس [هـو[2]] كون بعضها مخالفاً للبعض ، حتى يطرد هذا الحكم في جميع القدر ، التي يخـالف بعضها بعضاً . بل علة هذا الامتناع : تلك الماهية المخصوصة . ولما كانت تلك الماهية المخصوصية ، غير حاصلة في سائر القدر : سقط ما ذكرتم .

---

(١) من (م ، ل) .
(٢) من (ط) .

الثالث : إن هذا الكلام يلزم عليه أن يصح على ذات الله تعالى ، كل ما يصح على كل الحوادث . فإنه يقال : ذات الله تعالى . إما أن تكون مساوية لهذه الذوات ، أو تكون مخالفة لها . فإن كان الأول ، وجب أن يصح عليه تعالى كل ما يصح على هذه الحوادث . وإن كان الثاني لم تكن مخالفة ذاته لهذه الذوات ، إلا كمخالفة بعض هذه الحوادث . وإن كان الثاني لم تكن مخالفة ذاته لهذه الذوات ، إلا كمخالفة بعض هذه الذوات لبعض . فكما أن هذه الذوات مع مخالفة بعضها لبعض ، متشاركة في الحدوث والإمكان والتغير ، وجب أن تصح كل هذه الأمور على ذات الله تعالى . ولما كان هذا الكلام باطلاً ، فكذا ما ذكرتم .

وبالله التوفيق

فهذا حكاية عمدة المعتزلة . في أن غير الله ، لا يقدر على فعل الجسم ، وعلى فعل الحياة . وقد ظهر ضعفه وسقوطه . فثبت : أنهم [لما[1]] جوزوا كون العبد موجداً لبعض الحوادث ، لزمهم تجويز كونه موجداً لكلها ، ومتى جوزوا ذلك [خرج[2]] المعجز عن كونه دليلاً على الصدق .

وبالله التوفيق

البرهان العاشر

إن[3] كل فاعلين ، يكون فعل أحدهما أشرف من فعل الثاني ، كان فاعل الأشرف [أشرف[4]] من فاعل الفعل الأخس .

ودليل صحة هذه المقدمة : الاستقراء التام في جميع الأفعال ، وجميع

(١) من (ط ، ل) .
(٢) سقط (م) .
(٣) العاشر : سقط (م) .
(٤) من (ط) .

الفاعلين . ولا شك أن أشرف المخلوقات الإيمان بالله تعالى . ولو كان هذا واقعاً بتخليق العبد ، لزم أن يكون مخلوق العبد أشرف من جميع مخلوقات الله تعالى . وذلك يقتضي أن يكون العبد أشرف من الله . ولما كان باطلاً بالإجماع ، علمنا : أن إيمان العبد ليس خلق للعبد ، بل هو خلق لله تعالى . وهو المطلوب .

وبالله التوفيق

الفصل الثاني
في
تقرير الدلائل الدالة
على أن قدرة العبد غير مؤثرة
في خروج شيء من العدم الى الوجود

البـرهـان الأول

فعل العبد : ممكن . وكـل ممكن فهو واقـع بقدرة الله تعـالى . ينتج : أن فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى .

أما أن فعل العبد ممكن : فلا نزاع فيه . وأما أن كل ممكن فإنه لا يقع إلا بقدرة الله تعالى . فالدليل عليه :

أن الإمكـان من حيث إنه هـو إمكان : مفهـوم واحد في كـل الممكنات . والإمكـان محوج إلى السبب . فـإما أن يحـوج إلى سبب بعينـه ، أو إلى سبب لا بعينه . بـل يحـوج إلى سبب مـا مبهم ، أيّ سبب [كـان[1]] . وهـذا الثـاني باطل . لأن المبهم في نفسه لا وجود له البتة في الأعيان . لأن كل ما له حصـول وثبوت في الأعيان ، فله في نفسـه تعين وتميـز ، يمتاز بـه عما سـواه . فثبت : أن كـل ما كـان موجـوداً في الأعيان ، فهـو في نفسه معـين . فما لا يكـون في نفسه معيناً ، امتنع كونه موجوداً في الأعيان ، وما لا يكون موجوداً في الأعيان ، امتنع أن يكون سبباً لوجود غيره في الأعيان . فثبت : أن الإمكان سبب للاحتيـاج إلى سبب ، وثبت : أنه يستحيل أن يكون سبباً لـلاحتياج إلى سبب مبهم ، فـوجب

(١) من (ط).

أن يكون سبباً للاحتياج إلى سبب معين . فإذا كان الإمكان أمراً واحداً في جميع الممكنات ، لزم القطع بافتقار جميع الممكنات إلى ذلك الشيء الواحد بعينه ، وما احتاج إليه كل الممكنات ، لم يكن من الممكنات ، وإلا لزم افتقار الشيء إلى نفسه . فوجب أن يكون واجباً لذاته . فثبت : أن جميع الممكنات لا يوجد شيء منها إلا بإيجاد الواجب لذاته .

وذلك هو المطلوب .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : الإمكان سبب للحاجة إلى السبب ، من حيث هو سبب . ولا شك أن السبب من حيث إنه سبب : أمر متعين في نفسه وذاته .

والجواب : إن كونه تعالى موجباً أو مؤثراً[1] إما أن يكون هو نفس ذاته المخصوصة ، وإما أن يكون [أمراً[2]] زائداً عليها . فإن كان الأول فقد حصل المقصود . لأنه لما كان ذاته المخصوصة ، وكون [تلك[3]] الذات المخصوصة سبباً ومؤثراً في الغير : أمراً واحداً ، والإمكان علة للانتساب إليه ، من حيث إنه مؤثر . فوجب أن يكون الامكان علة للانتساب إلى ذاته المخصوصة . فوجب أن لا يقع شيء من الممكنات ، إلا بتلك الذات المخصوصة . وذلك هو المطلوب .

وإن كان الثاني . لزم أن تكون المؤثرية والسببية : وصفا زائداً على الذات المخصوصة ، والوصف مفتقر إلى الموصوف . فهذه السببية مفتقرة لذاتها ولعينها إلى موصوف . فإما أن يفتقر إلى موصوف [مبهم[4]] أو إلى موصوف معين . وحينئذ يعود التقسيم المذكور ههنا . ويلزم التسلسل . ولما كان ذلك باطلاً ،

---

(١) تعيين وتبين ويمتاز عما سواه (م) .
(٢) مؤثراً له (ط) .
(٣) زيادة .
(٤) من (ل) .

ثبت : أنه لا مؤثر إلاّ الواحد [الأحد[1]] الحق .

البرهان الثاني

مقدور العبد مقدور لله تعالى . ومقدور الله تعالى لا يحصل إلا بقدرة الله تعالى . ينتج : أن مقدور العبد لا يحصل إلا بقدرة الله تعالى . وهو المطلوب .

أما المقدمة الأولى : وهي قولنا : إن مقدور العبد مقدور لله تعالى . فيدل عليه وجوه :

الأول : إن مقدور العبد شيء ، وكل شيء فإنه مقدور لله . لقوله تعالى : ﴿ إن الله على كل شيء قدير[2] ﴾ ينتج : أن مقدور العبد مقدور لله تعالى .

الثاني : إن مثل مقدور العبد مقدور لله تعالى . ومتى كان الأمر كذلك ، وجب أن يكون مقدور العبد مقدور الله تعالى . أما الأول . فلأن العبد إذا حرك إصبعه . فمعناه : أنه حصل ذلك الجسم في ذلك الحيز . ولا شك أنه تعالى قادر على تحصيل ذلك الجسم في ذلك الحيز . فثبت : أن مثل مقدور العبد مقدور لله تعالى . وأما الثاني : فلأن المثلين متشاركان في تمام الماهية ، والمتشاركان في تمام الماهية يجب اشتراكهما في جميع اللوازم . لأن تلك اللوازم لما كانت صفات لا تستقل بأنفسها وجب كونها مفتقرة . والمؤثر فيها إما الماهية وإما[3] أمراً وراء الماهية . فإن كان الموجب هو الماهية ، لزم حصول تلك الماهية بتمامها في كل تلك الأفراد ، وحصول ما هو الموجب التام لذلك الحكم[4] فيجب حصول ذلك الحكم . وإن كان الموجب أمراً وراء الماهية . فالذي [هو[5]] وراء الماهية ، هو التعين . لكن التعين قيد عدمي . إذ لو كان ثابتاً ،

(١) سقط من (ط) .
(٢) سورة البقرة ، آية : ٢٠ .
(٣) وإما مرور الماهية (م ، ط ، ل) .
(٤) لذلك التام (م) .
(٥) سقط (م) .

لافتقر إلى معين آخر . ولزم التسلسل ، وهو محال . والقيد العدمي لا دخل له في التأثير . ولما سقط التعين ، لم يبق إلا أصل الماهية . وحينئذ يحصل التقريب .

وأما النقوض العشرة التي أوردناها في هذه المقدمة على المعتزلة . فهي لازمة على مذاهبهم . وأما نحن إذ كنا لا نقول بتلك المذاهب ، لم يلزم علينا تلك النقوض . فثبت : أن مثل مقدور العبد مقدور لله تعالى ، وثبت : أن ما صح على الشيء ، صح على مثله ، فوجب القطع بأن مقدور العبد ، يصح أن يكون [مقدوراً[1]] لله تعالى وإذا حصلت هذه الصلاحية ، وجب تعلق قدرة الله تعالى به . إذ لو لم تتعلق قدرة الله تعالى به ، مع أنه يصح [تعلق[2]] قدرته به ، لكان تعلق قدرته ببعض المقدورات دون البعض : ترجيحاً لأحد طرفي الجائز على الآخر . وذلك لا يحصل إلا لمخصص قادر . فيلزم : أن لا يصير الله تعالى قادراً على مقدوراته ، إلا لأجل أن شيئاً آخر قدر عليه . ولما كان ذلك في حق الله تعالى محالاً ، علمنا : أنه قادر على جميع المقدورات ، فوجب القطع بكونه تعالى قادرا على مقدور العبد .

الحجة الثالثة على أنه تعالى قادر على مقدورات العباد : وهي : إنه لا شك أن الله تعالى قادر على بعض الممكنات . فكون ذلك البعض ، بحيث يصح أن يكون مقدوراً لله تعالى ، وجب أن يكون معللاً بإمكانه . لأنا لو رفعنا الإمكان ، بقي . إما الامتناع ، وإما الوجوب . وهما يحيلان المقدورية . وما كان مانعا من الشيء ، لا يكون علة لحصوله . ولما خرج الوجوب والامتناع عن أن يكونا علة لصحة المقدورية ، بقي الإمكان مانعاً لهذه العلية . فثبت : أن الذي لأجله يصح في بعض الممكنات أن يكون مقدوراً لله تعالى ، حاصل في جميع الممكنات ، فوجب القطع بأن جميع الممكنات يصح عليها أن تكون مقدورة لله تعالى . ولما ثبت عموم هذه الصحة فلو تعلقت قدرة الله ببعضها دون

(١) سقط (ط) .
(٢) سقط (ط) .

بعض[1] لزم الافتقار إلى المخصص ، وهو محال . فثبت : أنه تعالى قادر على جميع الممكنات .

الحجة الرابعة : لا شك أنه تعالى قادر على نقل ذلك الجسم ، من ذلك الحيز إلى الحيز الثاني . وأيضاً[2] : العبد قادر عليه . فلو لم يكن مقدور العبد مقدوراً لله تعالى ، لكان ذلك الانتقال ، الذي حصل بقدرة العبد : مميزاً عن ذلك الانتقال الذي حصل بفعل الله تعالى ، قبل دخولها في الوجود . لأنه قبل دخولها في الوجود ، صدق على أحدهما أنه يجب أن يكون مقدوراً لله تعالى ، ويمتنع أن يكون مقدوراً للعبد ، وصدق على الثاني أنه يجب أن يكون مقدوراً للعبد ، ويمتنع أن يكون مقدوراً لله تعالى . والتباين باللوازم والصفات ، موقوف على التباين بالحقائق والماهيات . فثبت : أنه لو لم يكن مقدور العبد ، مقدوراً لله تعالى ، لوجب أن يكون الانتقال الذي هو مقدور للعبد ، مميزاً عن الانتقال الذي هو مقدور لله تعالى ، قبل الدخول في الوجود . إلا أن هذا محال لوجهين :

الأول : إنه يلزم منه كون المعدوم شيئاً ، وهو محال .

والثاني : حصول الجسم في الحيز لا حقيقة له ، ولا ماهية [له[3]] إلا هذا الحصول ، وتحقق هذا الحصول حال كون الجسم معدوماً : محال . إلا أن يقال : الجسم حال عدمه حاصل في الحيز ، ومنتقل من حيز إلى حيز آخر . إلا أن هذا لا يقوله عاقل . ولو جاز ذلك ، فكيف الأمان[4] من كون هذه المتحركات والساكنات معدومة ؟ ومعلوم أن من جوز ذلك ، فهو [قد[5]] فارق العقل بالكلية .

الحجة الخامسة : إن الحركة التي هي مقدورة للعبد ، والحركة التي هي

(١) البعض (م ، ل) .
(٢) والعبد أيضاً (ط) .
(٣) زيادة .
(٤) الآن ما من كون (ط ، ل) .
(٥) من (م ، ل) .

مقدورة لله تعالى . إما أن يكون لها تحقق وتعين قبل الدخول في الوجود ، أو لا يكون . والأول محال . لأنه لا معنى للمقدور إلا الذي يكون تحققه وتكونه يقع بتأثير القادر . وما كان كذلك ، كان تحققه متأخراً عن تأثير قدرة القادر ، والمتأخر عن تأثير القادر يمتنع أن يكون هو بعينه مقدماً على تأثير القادر . فثبت : أن الذي هو مقدور للعبد ، والذي هو مقدور لله تعالى : لا تحقق له ، ولا تعين له ، قبل الدخول في الوجود . وما كان كذلك ، امتنع أن يقع فيه [الامتياز ، وكل ما لا امتياز فيه[1]] امتنع أن يقال : إن شيئاً منه مقدور للعبد ولا لله ، وشيء آخر منه مقدور لله ولا للعبد . فثبت : أن القول بأن مقدور العبد غير مقدور الله : يفضي إلى هذين القسمين الباطلين ، فيكون باطلاً بهذا الطريق .

ومعنى قول من يقول : « إن تلك المقدورات أشياء وأمور حاصلة في العدم » أنا نقول : إن بتقدير أن يتحقق في العدم [شيء[2]] أمور متميزة . إلا أن على هذا التقدير ، يمتنع كونها مقدورة . لأن المقدور هو الذي يكون تحققه ووقوعه ، لأجل تأثير القادر [فيه[3]] وما كان متحققاً في العدم ، يمتنع أن يقال : إن تحققه وتعينه لأجل تأثير القادر فيه . فثبت : أن ما كان مقدوراً ، يمتنع كونه متحققاً في العدم . وهذا كلام معتقد متين في تقرير هذا المطلوب .

الحجة السادسة : إنه تعالى هو الذي أقدر العبد على الفعل . ومن أقدر غيره على شيء ، وجب أن يكون هو قادراً عليه . لأن العاجز عن الشيء ، يمتنع أن يجعل غيره قادراً عليه ، كما أن الجاهل بالشيء يمتنع أن يجعل غيره عالماً بذلك الشيء .

ولما توافقنا على أن الله تعالى هو الذي أقدر العبد على الفعل[4] وثبت : أن من أقدر غيره على فعل ، وجب أن يكون قادراً عليه : لزم القطع بكون الله تعالى قادراً على مقدور العبد .

---

(١) من (ط ، ل) .
(٢) من (ل) .
(٣) من (ط ، ل) .
(٤) العبد (م ، ط) .

الحجة السابعة : قادرية [الله[1]] تعالى ، أكمل من قادرية العبد ، فإذا لم يمتنع [تعلق قادرية العبد بذلك المقدور ، مع كون تلك القادرية ناقصة ، فبأن لا يمتنع[2]] ذلك في قادرية الله تعالى ، مع كونها كاملة ، كان أولى .

الحجة الثامنة : لو لم يكن مقدور العبد ، مقدوراً لله تعالى . لزم تناهي مقدورات الله تعالى . لأن جملة مقدورات الله تعالى ، بدون مقدورات العباد : أقل من مجموع مقدورات الله تعالى مع مقدورات العباد . وكل ما كان أقل من غيره كان متناهياً . فلو لم تكن مقدورات العباد ، مقدورة لله تعالى . لزم أن يقال : مقدورات الله تعالى متناهية . ولما كان اللازم باطلاً ، كان الملزوم أيضاً باطلاً .

وهذه الوجوه الثلاثة الأخيرة فيها إيجاب .

وأما المقدمة الثانية : فهي في بيان أن كل ما كان مقدوراً لله تعالى ، فعند وقوعه يجب أن يكون وقوعه بقدرة الله تعالى .

وتقريره من وجهين :

الأول : إن العبد إذا قصد إلى إيجاد مقدوره ، والله تعالى أيضاً قصد إلى إيجاده في ذلك الوقت . فإما أن يقع ذلك الفعل أو لا يقع . والقسمان باطلان ، فما أدى إليه يكون باطلاً . إنما قلنا : إنه يمتنع وقوعه . لأنه لو وقع . لوقع إما بإحدى القدرتين ، وإما بكل واحدة منهما . لا يجوز أن يقع بإحدى القدرتين ، لأن كل واحدة من هاتين القدرتين ، لما فرضنا كونها مستقلة بالإيجاد ، لم يكن وقوع هذا الفعل بإحدى هاتين القدرتين أولى من وقوعه بالثانية . لا يقال : لم لا يجوز أن يقال : إن قدرة الله تعالى ، أقوى من قدرة العبد . فكان وقوع ذلك المقدور بقدرة الله تعالى أولى ؟ لأنا نقول : حصول الجوهر الواحد ، في الحيز الواحد ، في الزمان الواحد ، لا يقبل الأشد

---

(١) من (ط ، ل) .

(٢) من (ط ، ل) .

والأضعف ، والأقل والأكثر . وإذا لم يكن ذلك الفعل قابلاً للتفاوت ، امتنع أن يكون التأثير في إيجاده قابلاً للتفاوت . وإذا كان التأثير فيه غير قابل للتفاوت ، امتنع أن يقال : إن قدرة الله أولى بالتأثير من قدرة العبد . نعم قدرة العبد لا تتعلق إلا بهذا المقدور ، وقدرة الله تعالى متعلقة بها وبسائر المقدورات . إلا أن التفاوت بين قدرة الله وبين قدرة العبد ، إذا ظهر بالنسبة إلى هذا المقدور الواحد . فإنه لا يقبل التفاوت . فثبت بما ذكرنا : أنه يمتنع أن يقال : إن ذلك المقدور يقع بإحدى القدرتين دون الثانية . وأما القول بأن ذلك المقدور يحصل بكل واحدة من هاتين القدرتين . فهذا أيضاً محال . لأن الأثر مع المؤثر المستقل التام ، يكون واجب الحصول ، وكونه واجب الحصول ، يمنعه من الاستناد إلى الغير [والافتقار إلى الغير[1]] فلو اجتمع على هذا المقدور الواحد : قادران مستقلان بالتأثير ، كان ذلك المقدور لكونه مع هذا القادر : واجب الحصول . ووجوب حصوله به ، يمنعه من الاستناد إلى القادر الثاني ، وكونه مع القادر الثاني ، يمنعه من الانتساب إلى القادر الأول . لعين ما ذكرناه . وعلى هذا التقدير : يلزم أن يستغني بكل واحد من هذين القادرين ، لكل واحد منهما ، فيلزم كونه منتسباً إليهما ، حال كونه منقطعاً عنهما . وذلك محال .

وأما القسم الثاني : وهو أن يقال : إن ذلك المقدور لا يقع بواحد من هذين القادرين . فنقول : هذا أيضاً محال . لأن كونه قادراً مستقلاً بالإيجاد يقتضي حصول الأثر ، وعند تمام المقتضي لا يتعذر الأثر ، إلا لقيام المانع من وقوع الفعل ، بقدرة هذا القادر ـ ليس نفس قدرة القادر الثاني ـ بل المانع من ذلك هو وقوعه بقدرة القادر الثاني ، وعند قيام المقتضي ما لم يحصل المانع ، لا يتحقق الامتناع . فعلى هذا ، لا يمتنع وقوع الفعل بقدرة هذا القادر ، إلا إذا وقع ذلك الفعل بقدرة القادر الثاني . ولا يمتنع وقوعه بقدرة القادر الثاني ، إلا إذا وقع ذلك الفعل بقدرة القادر الأول . فيلزم : أن يقال : إنه لا يمنع وقوع الفعل ، وقوع ذلك الفعل بهما معاً ، إلا إذا كان ذلك الفعل واقعاً بهما .

---

(١) من (ط ، ل) .

فيلزم : أن يجتمع النفي والإثبات على الشيء الواحد . وهو محال . فثبت بما ذكرنا : أن وقوع مقدور الله بقدرة غير الله : يفضي إلى هذه الأقسام الباطلة ، فيكون القول به باطلاً .

الوجه الثاني : وهو أن مقدور الله تعالى لو وقع بقدرة العبد ، فعند وقوعه بقدرة العبد لا يبقى لله تعالى قدرة على إيقاعه ، لأن إيجاد الموجود محال . فيلزم أن يقال : إن العبد منع الله من الفعل وأعجزه عنه ، بعد أن كان [الله[1]] قادراً عليه . ومعلوم : أن ذلك محال . لا يقال : إنه تعالى إذا علق مقدور نفسه . فبعد دخول ذلك المقدور في الوجود ، لا يبقى الله تعالى على إيجاده قادراً . فيلزمكم أن تقولوا : إنه تعالى أعجز نفسه . لأنا نقول : هذا غير وارد . لأن معنى كونه[2] تعالى قادراً على ذلك الفعل : انه[3] يمكنه إيجاده وتكوينه . فإذا [وقع[4]] هذا المعنى لم يكن ذلك قادحاً في كونه تعالى قادراً على الفعل . بل يكون ذلك مقدوراً لهذا المعنى . أما إذا قاومه غيره ، ودفعه عنه ، ومنعه منه ، بعد أن كان قادراً عليه ، كان هذا تعجيزاً . فظهر الفرق .

وبالله التوفيق

البرهان الثالث

لو كان العبد موجداً لأفعال نفسه ، لكنا إذا فرضنا أنه إذا حاول تحريك جسم ، وفرضنا : أن الله تعالى حاول تسكينه . فإما أن يقع المرادان ، أو لا يقع واحد منهما ، أو يقع أحدهما دون الثاني . والأقسام الثلاثة باطلة ، فالقول بأن العبد موجد باطل . إنما قلنا : إنه يمتنع حصول المرادين ، لأنه يلزم أن يصير الجسم الواحد ، في الوقت الواحد ، متحركاً وساكناً معاً . وهو محال .

---

(١) من (ط) .
(٢) لكونه (ط) .
(٣) إلا أنه (ط) .
(٤) سقط (م) .

وإنما قلنا : إنه يقع[1] المرادان معاً . وذلك لأن قدرة كل واحد من القادرين صالحة للإيجاد . فعند حصول المقتضى ، لا يصير الأثر مقيداً ، إلا لقيام المانع . والمانع لكل منهما : غير مراد . وهو حصول مراد الثاني . فلو امتنع المرادان معاً ، لوجب أن يحصلا معاً ، حتى يصير حصول مراد كل واحد منهما ، مانعاً للآخر عن حصول مراده . فثبت : أنه لو امتنع المرادان معاً ، فيعود هذا القسم إلى القسم الأول ، وإنه باطل . وإنما قلنا : إنه يمتنع حصول أحد المرادين دون الثاني ، لأن كل واحد من هذين القادرين مستقل بالإيجاد . وقد دللنا على أنه يمكن أن يقال : إن إحدى القدرتين أقوى من الأخرى . لأنا بينا : أن ذلك المقدور شيء واحد ، لا يقبل التجزؤ والتبعض . ولا يقبل الأشد والأضعف . وإذا كان المقدور غير قابل للتفاوت ، امتنع أن يكون الاقتدار عليه قابلاً للتفاوت . فثبت : أن كل واحدة من هاتين القدرتين ، مساوية للأخرى في القوة والشدة . وإذا ثبت هذا فنقول : لو كان مقدور إحدى القدرتين أولى بالوقوع ، لكان هذا رجحاناً لأحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح . وهو محال . فثبت : أن القول بإثبات موجد[2] ما سوى الله تعالى ، يفضي إلى هذه الأقسام الباطلة ، فكان القول به باطلاً .

واعلم : أن هذا الدليل ، هو الدليل المشهور ، المذكور في إثبات أن إله العالم واحد .

وبالله التوفيق

البرهان الرابع

لو كان العبد موجداً لأفعال نفسه ، لكان عالماً بتفاصيل أفعال نفسه . وهو غير عالم بتفاصيل أفعال نفسه ، فوجب أن لا يكون موجداً لأفعال نفسه . فنفتقر ههنا إلى إثبات مقدمتين :

---

(١) يقدر [الأصل] .

(٢) موجد سوى (م ، ل) .

أما المقدمة الأولى : وهي قولنا : لو كان موجداً لأفعال نفسه ، لكان عالماً بتفاصيل نفسه [وهو غير عالم بتفاصيل نفسه ، فوجب أن لا يكون موجداً لأفعال نفسه[1]] فيدل عليه القرآن والبرهان .

أما القرآن : فهو قوله : ﴿ ألا يعلم من خلق[2] ﴾ ؟ استنكر أن يكون الخالق للشيء ، غير عالم به .

وأما البرهان : فهو إن العبد يمكنه أن يأتي بالأزيد مما أتى به ، وبالأنقص عما أتى به ، وبفعل آخر مغاير لما أتى به . فلما كان قادراً على الكل ، كان رجحان بعض هذه الممكنات على البعض ، لا بد أن يكون لأجل أن القادر المختار : خصص ذلك النوع ، وذلك المقدار بالوقوع . دون المغاير ، ودون الأزيد والأنقص . لكن القصد إلى إيقاع الشيء بقدر خاص ، وكيفية خاص، مشروط بالعلم بذلك القدر . لأن القصد إلى الشيء ، بدون الشعور بماهيته : محال . فثبت : أن خالق الشيء لا بد وأن يكون قاصداً إليه ، وثبت : أن القاصد إلى الشيء عالم بماهية ذلك الشيء ، الذي قصد إليه . وذلك يدل : على أن خالق الشيء ، لا بد وأن يكون عالماً به .

وأما المقدمة الثانية : وهي قولنا : إن العبد غير عالم بتفاصيل أفعال نفسه . فيدل عليه وجوه :

الأول: إن النائم والساهي قد يصدر عنهم كثير من الأفعال الاختيارية، مع أنه لا شعور لهم بتفاصيل تلك الأفعال [لا[3]] بكميتها ولا بكيفيتها .

الثاني : إن الإنسان إذا حرك بدنه وجثته ، فلا شك أن[4] بدنه مؤلف

---

(١) من (ط) .

(٢) سورة الملك ، آية :١٤ . وفي مجمع البيان في تفسير القرآن : « قيل في معناه وجوه : أحدها : ألا يعلم ما في الصدور : من خلق الصدور ؟ وثانيها : ألا يعلم سر العبد من خلقه ؟ . أي من خلق العبد ـ فعلى الوجهين يكون « من خلق » بمعنى الخالق . وثالثها : أن يكون « من خلق » بمعنى المخلوق . والمعنى : ألا يعلم الله مخلوقه ؟ » .

(٣) من (ط ، ل) .

(٤) أنه مؤلف (ط) .

من أجزاء كثيرة موجودة بالفعل .

أما عند من يثبت الجوهر الفرد ، فلا شك فيه . وأما عند من ينكره ، فلا شك أنه معترف بأن مجموع البدن ، مؤلف من الأعضاء البسيطة ـ أعني العظام والغضاريف والأعصاب والعضلات والرباطات ، إلى [غير[1]] ذلك من الأعضاء البسيطة ـ فإذا حرك الانسان بدنه ، فلا معنى لهذا التحريك إلا أنه حرك مجموع تلك الأجزاء ، لكنا نعلم بالضرورة [أنه[2]] البتة غير عالم بأعداد تلك الأعضاء . وأيضاً : فلا شك أنه لما حرك بدنه ، فقد نقل تلك الجثة من حيز إلى حيز ، ومر بما بين الطرفين ، مع أنه غير عالم بأعداد تلك الأحياز فلا يمكنه [أن يعلم[3]] ما بين مبدأ تلك الحركة إلى منتهاها . وأيضاً : فلا شك أن تلك الحركة وقعت في مقدار معين من الزمان ، وذلك القدر المعين من الزمان ، مركب من آنات متتالية متعاقبة . وهو البتة لا يعلم مقدار الزمان ، ولا عدد الآنات ، التي منها تركب [ذلك[4]] الزمان . فثبت بما ذكرنا : أن من انتقل من مكان إلى مكان ، فهو لم [يعلم[5]] أن الأجزاء التي حركها . كم هي ؟ والأحياز التي منها تألفت تلك المسافة التي فيها وقعت الحركة . كم هي ؟ والآنات التي منها تألف الزمان ، الذي هو طرف لتلك الحركة . كم هي ؟ فثبت : أن العبد غير عالم بتفاصيل أفعاله البتة .

الثالث : إن الإنسان إذا تحرك . فلا شك أن حركته أبطأ من حركة الفلك . وللناس في هذا البطء مذهبان :

أحدهما : مذهب المتكلمين : وهو أن الحركة البطيئة [نشأت[6]] عن كونه متحركاً في بعض الأحياز ، وساكنا في بعضها ، فامتزجت تلك الحركات ،

---

(١) سقط (ل) .
(٢) من (ط ، ل) .
(٣) زيادة .
(٤) (ط ، ل) .
(٥) من (م ، ل) .
(٦) زيادة .

بتلك السكنات ، فشاهد تلك الحركات المخلوطة ، بتلك السكنات : حركة بطيئة . إذا ثبت هذا ، فنقول : إذا كانت هذه الحركة فعلاً اختيارياً ، وجب القطع بأن الإنسان باختياره يتحرك في بعض الأحياز ، وباختياره يسكن في بعضها . لكن تخصيص بعض الأحياز بالحركة ، والبعض بالسكون ، تخصيصاً بالقصد ، لا يمكن إلا بعد الشعور والعلم . لكنا نعلم بالضرورة : أن الإنسان إذا تحرك فإنه لم يخطر بباله أنه يتحرك في بعض الأحياز ، ويسكن في بعضها . وكيف يقال : إنه باختياره فعل في بعض الأحياز حركة ، وفي بعضها سكوناً ؟ .

والمذهب الثاني : مذهب الفلاسفة : وهو أن الحركة البطيئة : حركة من أول المسافة إلى آخرها ، ولم يختلط بها شيء من السكونات . والبطء : كيفية قائمة بالحركة .

وعلى [هذا[1]] المذهب ، فالإشكال لازم [من[2]] وجه آخر . وذلك أن مراتب البطء والسرعة في الحركات كثيرة متفاوتة . فإنه لا بطء ، إلا ويوجد ما هو أبطأ منه ، أو ما هو أسرع منه . فوقوع هذه المرتبة المعينة من البطء والسرعة ، دون سائر المراتب ، لا بد وأن يكون بالقصد . لأن القصد إلى إيقاع هذه المرتبة دون سائر المراتب : مشروط بالعلم بامتياز[3] هذه المرتبة عن سائر المراتب . ومعلوم : أن النملة إذا تحركت ، فإنه لم يخطر ببالها امتياز تلك المرتبة من السرعة والبطء ، عن المرتبة التي تزداد عليها وتنتقص عنها ، فقدر تلك المرتبة من السرعة والبطء ، عن المرتبة التي تزداد عليها وتنتقص منها قدر قليل لا يحس الإنسان به . فإن الذي لا يقدر الإنسان على الإحساس به ، كيف تقدر النملة والدودة على الإحساس به ؟

وأيضاً : فعلى هذا المذهب لا بد وأن يكون البطء عرضاً قائماً بتلك الحركة . ففاعل تلك الحركة البطيئة فاعل لنوعين من الفعل .

---

(١) من (ل) .
(٢) من (م ، ل) .
(٣) بالامتياز (م) .

أحدهما : أصل الحركة . والثاني : البطء الذي [هو[1]] يوجده في تلك الحركة . ومعلوم : أن هذا المعنى لا يخطر ببال أكثر العلماء ، فضلاً عن العوام ، والصبيان ، والمجانين . فضلاً عن البهائم والحشرات .

الرابع : إن مذهب مشايخ المعتزلة : أن قدرة العبد لا يكون لها تأثير في حصول الجسم في الحيز . وإنما تأثيرها في المعنى الذي يقتضي حصول الجسم في الحيز .

إذا ثبت هذا فنقول : إن البهائم والنائمين والغافلين حين ما يتحركون ويسكنون ، لا يخطر ببالهم إلا نفس حصول الجسم في الحيز . فأما إثبات معنى يقتضي حصول الجسم[2] في الحيز . فذلك [مما[3]] لا يخطر ببال أفضل الفقهاء والنحاة ، فضلاً عن العوام ، فضلاً عن الصبيان والمجانين ، فضلاً عن البهائم والحشرات . وعلى هذا فنقول : الذي تصوره العقلاء وعرفوه ـ وهو حصول الجسم في الحيز ـ قد أخرجوه عن كونه مقدوراً للعبد . والذي جعلوه مقدوراً للعبد ، فهو شيء لا يتصوره أحد ، ولا يدركه البتة ، لا بالقليل ولا بالكثير . ومتى كان الأمر كذلك ، فكيف يعقل أن يقال : إن الفاعل المختار أبداً ، يقصد إيجاده وتكوينه .

واعلم : أن هذا الإلزام إنما يتوجه على المشايخ . أما على « أبي الحسين » فلا . لأنه لا يثبت هذا المعنى .

الخامس : إن الصبي إذا تكلم . فلا شك أنه يعقل هذه الحروف المخصوصة . وذلك لأن الكلام عبارة عن الحروف المتوالية المتعاقبة . فلو لم يكن قادراً على الإتيان بالحروف ، لم يكن قادراً على الإتيان بالكلام . لكن الإتيان بكل واحد من هذه الحروف المخصوصة ، إنما يكون بآلة مخصوصة ، على كيفية مخصوصة ، ووضع تلك الآلات على وجه مخصوص ، وهي : الحلق

---

(١) من (ط ، ل) .
(٢) معنى (م ، ل) .
(٣) من (م ، ل) .

واللسان والشفتان [والأسنان[1]] وتركيب [بعض[2]] هذه الأعضاء مع بعض . وجعل كل واحد منها على شكل خاص ، وهيئة خاصة ، حتى يقدر الإنسان بواسطتها على الإتيان بهذه الحروف المخصوصة . لكنا نعلم أن جمهور الخلائق يتكلمون بهذه الحروف المخصوصة ، مع أنه لا يخطر ببالهم كيفية أحوال هذه الأعضاء ، اللواتي هي الآلات في إيجاد الحروف المخصوصة ، ولا يخطر ببالهم كيفية تلك الأوضاع التي باعتبارها يتمكنون من التلفظ بهذه الحروف [فثبت[3]] بمجموع ما تقدم : أن العبد لو كان موجداً لأفعال نفسه ، لكان عالماً بتفاصيل تلك الأفعال ، وثبت أنه غير عالم بتلك التفاصيل ، فوجب أن لا يكون موجداً لها .

وبالله التوفيق

البرهان الخامس

اعلم : أنا نبين أن العبد غافل عن أحوال فعل نفسه ، وعن أحوال فاعليته لها ، من وجوه كثيرة . ثم نبين : أنه متى كان الأمر كذلك ، امتنع كونه موجداً لتلك الأفعال . وهذا البرهان [هو عين[4]] ما تقدم . إلا أن الوجوه المذكورة[5] ههنا ، مغايرة للوجوه المذكورة في تقرير البرهان المتقدم .

فنقول : الذي يدل على كون العبد غافلاً عن أحوال فعله ، وعن أحوال فاعليته ، وجوه :

الأول : إن الناس تحيروا في أن القادر على الإيجاد ، أيقدر عليه حال وجود الأثر ، أو قبله ؟ فقال بعضهم : إنما يقدر عليه حال وجوده . لأنه قبل

---

(١) من (ل) .
(٢) سقط (ل) .
(٣) من (ط ، ل) .
(٤) من (ط ، ل) .
(٥) الكثيرة (م ، ل) .

وجوده مستمر على عدمه الأصلي ، فلم يكن لقدرته فيه أثر ، فيمتنع كونه قادرا عليه . لأنه لما كان في إحدى الحالتين قادراً عليه ، وفي الحالة الثانية لا قدرة له عليه ، والتخيير بين الحال التي فيها يقدر على الفعل ، وبين الحال التي لا يقدر فيها على الفعل ، يجب أن يكون مدركاً . لأن التمييز بين حال الاقتدار ، وبين حال عدم الاقتدار : تمييز معلوم بالضرورة . فكان يجب أن لا يحصل هذا الالتباس . وحيث حصل : علمنا . أن العبد لا قدرة له على الايجاد .

وثانيها : إن الناس تحيروا في أن من أوجد شيئاً . فتأثير إيجاده . أيحصل في نفس الماهية ، أو في الوجود ، أو فيهما ؟ ولو كان هذا الإيجاد واقعاً به ، لعلم بالضرورة : أن الذي أوجده وأوقعه : ماذا ؟ .

وثالثها : إن الناس تحيروا في أن المؤثرية . هل هي نفس الأثر ؟ منهم من قال : غيرها . لأن المؤثر موصوف بالمؤثرية ، وغير موصوف بالأثر . فأحدهما مغاير للآخر . ومنهم من قال : بل المؤثرية نفس الأثر . إذا لو كان مغايراً له ، لكان[1] اقتضاء ذات المؤثر لتلك [المؤثرية[2]] زائداً عليه . ولزم التسلسل .

ورابعها : إن الناس تحيروا في أن محل العلم . أهو القلب ، أو الدماغ ، أو شيء آخر سواهما ـ هو النفس الناطقة ؟ ـ وبتقدير أن كون محل العلم هو القلب أو الدماغ . فهو جميع أجزائها ، أو بعض أجزائها . ولو كان موجد العلم هو العبد ، لوجب أن يعلم أنه في أي موضع أوجده ؟ وفي أي محل أحدثه ؟ ولو كان الأمر كذلك ، لما بقي ذلك الاشتباه . وحيث بقي ، علمنا : أن حصول هذه العلوم ليس بإيجاده . فظهر : أن اختلاف الناس في هذه المطالب ، يدل على أن عقول أكثر الخلق قاصرة عن حضور ماهية الإيجاد والتكوين . وإذا كان كذلك ، فكيف يدعى أن جميع الحيوانات ، حتى البهائم والحشرات تقصد إلى الإيجاد والتكوين [والإنشاء[3]] مع أن حقيقة الإيجاد والتكوين غير متصورة

(١) لكان تلك اقتضاء (ل) .
(٢) من (ط ، ل) .
(٣) (م ، ل) .

البتة عندهم ، فإن من المعلوم بالضرورة : أن القصد إلى تحصيل الشيء ، لا يمكن إلا عند حصول تصوره في الذهن .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : إن حقيقة الإيجاد والتكوين متصورة من بعض الوجوه ، عند البهائم والحشرات . وإن كان كمال تصور هذه الماهية غير حاصل عندهم . وإذا كان كذلك ، كفى ذلك القدر من التصور ، في إمكان قصد هذه الحيوانات ، إلى الإيجاد والتكوين ؟ .

والجواب : إن ماهية الإيجاد والتكوين غير متصورة عند الأكثرين من البشر ، والأكثرين من البهائم والحشرات . وإذا كانت هذه الماهية غير متصورة عندها ، استحال منها أن تقصد إليها وإلى تحصيلها . لأن القصد إلى تحصيل الشيء مشروط بتصوره وحصول[1] الشعور بماهيته .

وبالله التوفيق

البرهان السادس

أن نقول : العبد لو صح منه إيجاد بعض الممكنات ، لصح منه إيجاد كلها . واللازم محال ، فالملزوم محال .

وبيان الملازمة من وجوه :

الأول : إن العبد لو قدر على إيجاد بعض الممكنات ، لكان [كون[2]] ذلك البعض مقدوراً . إنما كان : لكونه ممكن الوجود . فإنا لو رفعنا الإمكان ، بقي إما الوجوب ، وإما الامتناع . وهما يحيلان المقدورية ، وما يحيل المقدورية لم يفد صحة المقدورية . ولما ثبت أنه لا مدخل لهما في هذا الباب ، لم يبق إلا الإمكان . والإمكان قضية مشتركة بين كل الممكنات ، فلزم من هذا كون جميع الممكنات مقدورة للعبد .

---

(١) وعند حصول (م) .
(٢) من (ط) .

الثاني : إنه لو قدر العبد على إيجاد بعض الممكنات ، لما كان لقدرته تأثير ، إلا في إعطاء الوجود . لأنا بينا في سائر كتبنا بالدلائل الكثيرة : أن وجود الممكنات زائد على ماهياتها . ولا يمكن أن يكون تأثير القادرّ في تكوين الماهيات . فإن الشيء ما لم يكن ممكن الوجود ، لم يتصور أن يكون للقادر فيه تأثير . فتأثير القادر فيه ، مسبوق بكونه في نفسه ممكن الوجود ، وكونه في نفسه ممكن الوجود[1] يقرر ماهيته المخصوصة . لأن إمكانه صفة له ، وصفة الشيء متأخرة بالرتبة عن الموصوف . فثبت : أن تأثير القادر فيه : متأخر عن تقرر ماهيته بمرتبتين . ولو كان تأثير القادر في ماهيته ، لكان تقرر ماهيته متأخراً عن تأثير القادر فيه ، وحينئذ يلزم أن يكون المتقدم على الشيء بمرتبتين ، متأخراً عنه . وذلك محال . فثبت بهذا الوجه : أن تأثير القادر ، تبين في جعل الماهية ماهية ، بل ذلك التأثير في جعلها موجودة . فثبت : أن العبد لو كان قادراً على الإيجاد ، لما كان لقدرته تأثير إلا في إعطاء الوجود .

واعلم : أن هذا كلام حسن قوي . إلا أنه يشم منه رائحة : أن المعدوم شيء . فثبت : أن العبد لو كان قادراً على إيجاد بعض الممكنات ، لما كان لقدرته تأثير إلا في إعطاء الوجود . فنقول : لو كان الأمر كذلك ، لوجب أن يقدر على كل الممكنات . وذلك لأنه [لما[2]] كان لا تأثير للموجد ، إلا في إعطاء الوجود ، وثبت : أن الوجود قضية واحدة في جميع الممكنات ، ولا تفاوت بينها البتة في هذا المفهوم : لزم أن يكون القادر على إيجاد[3] بعض الممكنات ، قادر على إيجاد كلها . ضرورة أن القادر على الشيء قادر على مثله .

الوجه الثالث في بيان أن العبد لو قدر على إيجاد بعض الممكنات ، لقدر على إيجاد كلها : أن نقول : مذهب مشايخ المعتزلة : أن المعدوم شيء ، وأن القادر لا تأثير له إلا في إعطاء الوجود . وثبت : أن الوجود مفهوم داخل في الكل ، وثبت : أن القادر على الشيء قادر على مثله : لزم أن يكون القادر على

---

(١) لا وجود (ط) .
(٢) من (ط ، ل) .
(٣) الإيجاد (ط) .

إيجاد بعض الممكنات [قادراً[1]] على إيجاد كلها .

وأما بيان أنه يمتنع كون العبد قادراً على إيجاد كل الممكنات . فمن وجوه :

الأول : إن الخصم مساعد عليه .

والثاني : وهو إنا نعلم بالضرورة : أنا الآن عاجزون عن خلق الأجسام . فلو قدرنا على إيجاد بعض الممكنات لوجب أن نقدر على إيجاد الأجسام . لأن القدرة على الشيء ، مع العجز عن إيجاد مثله : محال .

والثالث : وهو أنه يلزم أن نقدر على خلق القدرة والحياة لأنفسنا . وذلك محال . لأن الخلق لا يصدر إلا عن الحي القادر . ولما كان حياً ، كان قادراً ، فامتنع خلق الحياة والقدرة فيه مرة أخرى ، لامتناع اجتماع المثلين . فثبت بما ذكرنا : أن العبد لو قدر على إيجاد بعض الممكنات ، لقدر على إيجاد كلها ، وثبت : أنه لا يقدر على إيجاد كلها . فثبت : أنه لا يقدر على إيجاد شيء منها .

وهــو المطلــوب

البرهــان الســابع

الخصوم وافقونا على أن العبد لا يقدر على إيجاد أفعاله بعد عدمها . فنقول : لو كان قادراً على الإيجاد ، لكان قادراً على الإعادة . لأن الحاصل عند الإعادة : عين ما كان حاصلاً عند الابتداء . وماهية الشيء لا تختلف باختلاف الأوقات . فلو كانت قدرة العبد صالحة لتكوين ذلك الشيء وقت الابتداء ، لكانت صالحة لتكوينه في وقت الإعادة . لكنا توافقنا على أن قدرة العبد غير صالحة للإعادة ، فوجب أن لا تكون صالحة للابتداء .

فإن قيل : لا نسلم أن إعادة المعدوم جائزة في الجملة . سواء كان ذلك

---

(١) من (ط ، ل) .

في حق الله تعالى ، أو في حق العبد . وبيانه : أن الذي عدم فقد فني ولم يبق منه لا ذاته ولا حكم من أحكامه . فإذا حصل بعد ذلك شيء آخر ، فهو مغاير للأول ، وامتنع أن يكون عين ذلك الذي عدم . سلمنا : أن الإعادة في الجملة جائزة . لكن لم قلتم : إن القادر على الابتداء ، يجب أن يكون قادراً على الإعادة ؟ وتقريره : إن الابتداء يمتاز عن الإعادة بأمر من الأمور . فلم لا يجوز أن يقال : إن ما به حصل الامتياز يكون شرطاً في أحد الطرفين أو مانعا في الطرف الآخر ؟ ثم نقول : الفرق بين الإعادة وبين الابتداء . هو أنه لو صحت الإعادة من العبد ، لكان إما أن يقدر على إعادته بتلك القدرة ، التي بها أوجد ذلك الفعل في الابتداء ، أو بغير تلك القدرة . والقسمان باطلان . أما أنه يمتنع [إعادة[1]] ذلك الفعل بعين القدرة التي بها أوجده في الابتداء . فذلك لأن القدرة لا بد وأن تتعلق في كل وقت بإيجاد فرد من أفراد ذلك النوع . فلو تعلقت أيضا في وقت من الأوقات بإعادة ما عدم ، لكان قد تعلقت في الوقت الواحد ، في المحل الواحد [من الجنس الواحد[2]] بأكثر من مقدور واحد . ولو جاز [ذلك[3]] لما كان عدد أولى من عدد . فيلزم جواز[4] تعلقها بما لا نهاية له . وذلك محال . لأنه يلزم أن لا يبقى التفاوت بين القادر وبين الأقدر . فثبت : أن إعادة الفعل بعين القدرة التي حصل بها الإيجاد في الابتداء : محال . وأما أنه لا يمكن إعادته بقدرة أخرى . لأنه لو جاز أن تتعلق قدرتان بإيجاد مقدور واحد ، لجاز قيام كل واحد منها بقادر آخر . وذلك يفضي إلى حصول مقدور ، بين قادرين . وهو محال . فثبت : أن العبد لو قدر على إعادة فعل نفسه ، لقدر عليه . إما بعين تلك القدرة وإما بقدرة أخرى وثبت أن كل واحد منها محال فلزم القول : بأن العبد لا يقدر على الاعادة . وهذا العذر غير موجود في القدرة على إيجاد الفعل ابتداء . فثبت : أنه لا يلزم من قدرة العبد على الإيجاد ابتداء ، قدرته على إعادة ذلك الفعل . فهذا هو تقرير هذا الفرق .

---

(١) سقط (م) .
(٢) من (طا ، ل) .
(٣) من (طا ، ل) .
(٤) وجوازه (س) .

[ثم نقول : هذا الذي ذكرتم قياس فاسد . لأن الفرق الذي ذكرناه . إن صح ، فقد بطل الجمع . وإن فسد ، منعنا الحكم في الأصل ، وقلنا : العبد يقدر على الإعادة . فهذا القياس دائر بين ظهور الفارق بين الأصل والفرع . وبين منع الحكم في الأصل[1]] ثم نقول : إنكم بنيتم هذه الحجة على أنا سلمنا أن العبد لا يقدر على إعادة فعل نفسه . ولو منعنا ذلك ، وحكمنا بأنه يجوز منه إعادة فعله ، فحينئذ لا يبقى دليلكم البتة .

والجواب : أما بيان أن الإعادة جائزة فهو أن جواز الوجود من لوازم الماهية ، فلما ثبت جواز إيجاده في بعض الأحوال ، وجب أن يدوم ذلك [في[2]] كل الأحوال . قوله : « إنه نفي محض ، فكيف يمكن الحكم عليه بهذا الحكم المخصوص » ؟ قلنا : قولكم : بأنه لا يصح الحكم عليه : حكم عليه بامتناع الحكم عليه . ولما كان عدمه غير مانع من هذا الحكم ، فلم لا يجوز أن لا يمنع أيضاً من الحكم الذي ذكرناه ؟ قوله : « الإعادة ممتازة عن الابتداء، بأمر مّا فلم لا يجوز أن يكون ما به الامتياز ، شرطاً في أحد الطرفين ، وإلا لكان ذلك الوصف أيضاً مبتدءاً ، ويلزم التسلسل . وإذا كان ذلك الوصف عدماً محضاً ، امتنع دخوله في المقتضي .

وأما الفرق الذي ذكروه فهو بناء على أصولهم الفاسدة في أنه يمتنع حصول مقدور واحد ، بين قادرين . وفي أن القدرة الواحدة في الوقت الواحد ، في المحل الواحد ، من الجنس الواحد ، لا تتعلق إلا بمقدور واحد . وكل هذه الأصول عندنا فاسدة . قوله : « لو ثبت فساد هذا الفرق ، منعنا الحكم ، وقلنا : العبد يقدر على الإعادة » قلنا : هذا لا سبيل إليه لأن الأمة مجمعة على أن العبد لا يقدر على إعادة فعل نفسه ، فالقول بأنه يقدر على هذه الإعادة يكون خرقاً للإجماع .

وبالله التوفيق

---

(١) سقط (س) .
(٢) سقط (م) .

البرهان الثامن

لو كان العبد موجداً لفعله . لكان إما أن يقصد إيجاده فقط ، أو يقصد إيجاده في الوقت المعين . والأول باطل . لأنه لو قصد مطلق الإيجاد من غير أن يقيد ذلك الإيجاد بوقت معين ، لم يكن وقوع ذلك الفعل في بعض الأوقات ، أولى من وقوعه في الوقت الآخر . فيفضي إلى أن يحصل حدوثه في كل الأوقات ، أو إلى أن لا يقع حدوثه في شيء من الأوقات . والكل محال .

وأما الثاني : وهو أن يقال : إنه قصد [إلى[1]] إيقاع الفعل في الوقت المعين . فهذا أيضاً باطل . لأن الحركة من أول المسافة إلى آخرها ، عبارة عن حصولات متوالية في أحياز متعاقبة . وكل واحد من تلك الحصولات غير منقسم . فإذا كان لا ماهية للحركة إلا حصولات غير منقسمة ، متوالية في أحياز متلاصقة ، غير منقسمة ، كان القصد إلى إيجاد تلك الحركة : قصداً إلى إيجاد تلك الحصولات الغير منقسمة في تلك الأحياز الغير منقسمة . والقصد إلى الشيء بدون العلم بماهية [المقصود[2]] إليه : محال . فوجب أن يكون القاصد[3] إلى تكوين الحركة عالماً بالضرورة بأنه يحدث ويدخل في الوجود حصولات متعاقبة غير منقسمة [في أحياز متلاصقة غير منقسمة[4]] ومعلوم أن هذا العلم : مفقود في حق الأكثرين .

فثبت : أن موجد الحركة ومكونها ، ليس هو العبد .

وذلك هو المطلوب

البرهان التاسع

لو أثرت قدرة العبد في حدوث الفعل . لكان أثرها في حدوث ذلك الفعل ، إما أن يكون بتركه من محل تلك القدرة ، أو لا بتركه من محلها .

(١) من (م) .
(٢) من (ط ، ل) .
(٣) الفاصل (ط) .
(٤) من (ط) .

والقسمان باطلان ، فالقول بأن قدرة العبد مؤثرة في حدوث الفعل : محال . إنما قلنا ؛ إنه يمتنع أن يحصل ذلك التأثير بشركه من ذلك المحل [لأن ذلك المحل[1]] ليس له إلا كونه قابلاً للصفات .

أعني : أنه لا يمتنع حصول هذه الصفات فيه ، ولا يمتنع لا حصولها أيضاً فيه . فلو جعلنا المحل جزءاً من المؤثر ، لكنا قد جعلنا القابل جزءاً من الموجد . وذلك محال . لأن هذه القابلية طبيعتها طبيعة الإمكان الخاص . والموجدية طبيعتها طبيعة الوجوب . والإمكان الخاص ينافي الوجوب . وكون المنافي جزء من المنافي الآخر محال في العقول . وإنما قلنا : إنه يمتنع أن يكون تأثير القدرة في حدوث ذلك الفعل ، لا شركة من ذلك المحل . وذلك لأن وجود الشيء جزء من كونه موجداً لغيره فلو كانت هذه القدرة غنية في مؤثريتها عن ذلك المحل ، لكانت غنية أيضاً في وجودها عن ذلك المحل. لأنه متى كان المركب غنياً عن شيء ، كان كل واحد من بسيطته [أيضاً[2]] غنياً عنه . فثبت : أن هذه القدرة لو كانت في مؤثريتها في الفعل غنية عن ذلك المحل ، لكانت في وجودها أيضاً غنية عن ذلك المحل . وذلك محال . فثبت بما ذكرنا : أن القدرة لو كانت مؤثرة في وجود الفعل ، لكان ذلك التأثير إما أن يكون بشركة من ذلك المحل ، أو لا بشركة من ذلك المحل ، وثبت كون كل واحد من هذين القسمين باطلاً . فثبت : أن القدرة غير مؤثرة في حدوث الفعل .

وهذا هو دليل الحكماء على أن القوى الجسمانية غير مؤثرة في الوجود أصلاً .

وبالله التوفيق

البرهان العاشر

لو كان فعل العبد يحدث بإيجاد العبد ، لوجب أن لا يجد إلا ما أراده العبد . واللازم باطل ، فالملزوم مثله .

---

(1) من (م ، ل)

(2) من (ط) .

بيان الشرطية : أن العبد لما كان قادراً على الأفعال المختلفة ، كان رجحان البعض على الباقي لا يكون إلا بقصده ، فوجب أن لا يقع ، وان لا يحدث إلا ما قصده وأراده . وبيان أنه ليس كذلك : أن العبد يقصد تحصيل العلم الحق ، والاعتقاد الصواب ، فلا يحصل له ذلك ، بل يحصل له الجهل والباطل . ويقصد الإيمان ، فيحصل له الكفر . بل نقول : الإنسان إذا كتب سطراً ، فلو أتى بجميع حيل الدنيا ، حتى يكتب سطرا آخر ، يشابه الأول ، في جميع الكيفيات المحسوسة . لعجز عن ذلك . فثبت بما ذكرنا : أنه لو كان فعله بإيجاده ، لما وقع إلا ما قصد إيقاعه . وثبت : أنه ليس كذلك ، فوجب أن لا يكون فعله بإيجاده . وهذه الدلالة أخذتها من قول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه : « عرفت ربي بنقض العزائم ، وفسخ الهمم » .

فإن قيل : إنه إنما حصل له هذا الاعتقاد المخصوص ، لأنه ظن أن هذا الاعتقاد علم وحق وصواب . فلهذا السبب اختاره وحصله ورضي به .

فالحاصل : أنه إن علم كونه جهلاً ، لما رضي به ، ولكنه لما اعتقد فيه أنه هو العلم . لا جرم رضي به واختاره .

والجواب : إن هذا باطل من وجهين :

الأول : إنه إنما قصد تحصيل هذا الاعتقاد . لأنه كان قد اعتقد أن هذا الاعتقاد : علم . فلولا تقدم ذلك الجهل ، وإلا لما رضي بهذا الجهل الثاني . فنقول : ذلك الجهل الأول ، كيف حصل ؟ فإن كان [ذلك[1]] لتقدم جهل آخر ، لزم التسلسل . وإن [كان[2]] ذلك لأنه اختار الجهل وارتضاه لنفسه ابتداء . فهذا محال . فلم يبق إلا أن يقال : الجهالات تترقى إلى جهل أول ، خلقه الله تعالى في العبد ابتداء . وذلك هو المطلوب .

الوجه الثاني : أن من أنصف : علم أنه لا اختيار للعبد البتة في حصول

---

(١) من (ط ، ل) .

(٢) من (ل) .

الجهل [له[1]] وذلك لأنه ما لم يترتب في ذهنه مقدمات موجبة لهذا الجهـل ، لم يحصل في قلبه هذا الجهل . ثم الكلام في تلك المقدمـات كما في هـذه النتيجة . فتلك الجهالات لا بد أن تترقى إلى جهل أول وقع في قلبه . لا بسعي منه ، ولا بـطلب لحصـول ذلـك الجهـل الأول في قلبـه ، وتـأدى ذلـك الجهـل إلى سـائـر الجهـالات اللازمـة منه : ليس أيضـاً بسعيـه ولا بـاختيـاره . فثبت : أن جميع الجهالات إنما تحصل في العبد على سبيل الاضطرار ، ولا على سبيل الاختيار .

وبالله التوفيق

---

(1) من (ط ، ل) .

الفصل الثالث
في
الدلائل الدالة
على أن حصول الإيمان والكفر في قلوب
العباد لا يمكن أن يكون إلا بتخليق الله تعالى

البـرهـــان الأول

إنــه لا يمكن أن يكـون كــل علم مكتسبـاً من علم آخــر قبله وإلا لـزم [إمـا[1]] التسلسل ، وإمـا الدور . بـل لا بد وأن تنتهي هـذه المكتسبـات إلى علوم حاصلة في العقل ، لا على سبيل الاكتساب ، وهي البديهيات .

إذا عرفت هذا فنقول : كل ما لا بد منه في كون تلك البديهيات مستلزمة لهـذه الكسبيات . إمـا أن يكون حـاصلاً ، وإمـا أن لا يكون . فـإن كان الأول وجب كون هذه المكتسبات حاصلة عند حصول تلك البـديهيات . لأن المؤثـر ، إذا كان مستجمعاً لجميـع الجهات المعتبـرة في المؤثرية ، فإنـه يمتنع تخلف الأثـر (عنه[2]) فإذا كانت تلك البديهيات غير مقـدورة البتة ، وكـان استلزامها لهـذه النظريات استلزاماً ضرورياً ، غير داخل تحت الاختيار . وجب القطع بأن هـذه النتائج غير داخلة تحت القدرة والاختيار . وأما إن قلنا : إن تلك البديهيات غير مستجمعة لجميع الجهات المعتبرة في استلزام هذه النظريات ، فحينئذ لا بـد من ضم أمور أخرى إليهـا . وتلك الأمور . إمـا أن تكون من العلوم البـديهية ، أو

---

(١) من (ط ، ل) .
(٢) من (ط ، ل) .

من العلوم الكسبية . والأول باطل لأنا فرضنا حصول جميع العلوم البديهية . والثاني أيضاً باطل . لأن كلامنا في كفية استلزام البديهيات لأول المكتسبات . وعلى هذا التقدير ، يلزم أن يحصل قبل أول المكتسبات : مكتسب آخر . وذلك محال . لأن الذي يكون موصوفاً بأنه أول المكتسبات ، يمتنع أن يحصل قبله مكتسب آخر . فثبت بما ذكرنا : أن البديهيات غير داخلة تحت[1] القدرة . وثبت : أن استلزامها للمكتسب الأول غير داخل تحت الوسع . واستلزام المكتسب الأول للمكتسب الثاني ، غير داخل أيضاً تحت القدرة . وهلم جرا . في جميع المراتب . بالغة ما بلغت . فثبت : أن شيئاً من العلوم والمعارف غير واقع بقدرة [العبد[2]] واختياره .

وهو المطلوب

البرهان الثاني على هذا المطلوب

إن العلم إما تصور ، وإما تصديق .

وذلك لأنا إذا أدركنا أمراً من الأمور ، فإما أن نحكم عليه بحكم [وإما أن لا نحكم عليه بحكم[3]] فإن لم نحكم عليه بحكم ، فذاك هو التصور ، وإن حكمنا عليه بحكم ، فذاك هو التصديق . إذا عرفت هذا الحصر . فنقول : إنه لا يمكن اكتساب شيء من التصورات . ويدل عليه وجوه :

الأول : إنا إذا حاولنا اكتساب شيء [آخر[4]] من التصورات فحال ما نحاول ذلك الاكتساب . إما أن يكون لنا شعور بماهية ذلك المطلوب ، أو لا يكون لنا ، به شعور [فإن كان لنا به شعور[5]] فحينئذ يكون تصوره حاضراً

---

(١) في (م) .
(٢) سقط (م) .
(٣) زيادة .
(٤) من (م ، ل) .
(٥) من (ل) .

عنـدنا . والحـاصل لا يمكن تحصيله . وإن لم يكن لنـا به شعـور ، كان الـذهن غافلاً عنه . والغافل عن الشيء يمتنع [أن يكون(1)] طالباً له .

فإن قالـوا : لم لا يجوز أن يكـون ذلك الأمـر ، مشعوراً بـه من وجه دون وجه ، فلأجل أنه مشعـور به من بعض الـوجوه ، يمكن طلبـه . ومن حيث إنه غـير مشعور بـه من سائـر الوجـوه ، فـإن العقـل يحـاول تكميـل ذلـك الشعـور وإتمامه ، فلا جرم صح طلبه ؟ .

والجواب : إن أحد الوجهين لما كان محكوماً عليه بأنه مشعور به ، والوجه الثاني محكوم عليه بأنه غير مشعور به . كان أحد الوجهين مغـايراً لـلآخر ، وإلا يصدق على الشيء الواحد ، أنـه مشعور بـه ، غير مشعـور به . وذلـك محال . وإذا ثبت هذا فنقول : الوجه الذي هو مشعـور به يمتنـع [كونـه(2)] مطلوبـاً . لأنه يقتضي تحصيل الحاصل . والوجه الذي هو غير مشعور بـه ، يمتنع طلبـه . لأن ما كان الذهن غافلاً [عنه(3)] يمتنع طلبه . والحاصل : أن التقسيم الـذي ذكرناه أولاً ، يفيد في هذين الوجهين .

الثاني : إنا إذا حاولنا تعرف ماهيته . فإما أن نتعرفهـا من نفسها ، أو من الأمور الخارجة عنها ، أو ممـا يتركب من هـذه الأقسام . والكـل باطـل ، فبطل القـول بإمكـان تعرف شيء من المـاهيات . إنمـا قلنا : إنـه لا يمكن تعرفهـا من نفسها ، لأن الوسيلة معلومة قبل المتوسل إليه . فلو كانت الوسيلة والمتوسل إليه واحداً ، لكان الشيء الواحد معلوماً قبل كونه معلوماً . وهو محال . وإنما قلنا : إنه لا يمكن تعرفها من الأمور الداخلة [فيها(4)] لأنـا إما أن نتعـرفها من بعض أجـزائها ، أو من مجمـوع أجزائهـا . والأول بـاطـل . لأن العلم ببعض أجـزاء الشيء ، لا يكون علماً بتمام ذلـك الشيء . إلا إذا قيل : إن العلم بهـذا الجزء

---

(1) من (م ، ل) .
(2) من (م ، ل) .
(3) من (ط ، ل) .
(4) من (ط ، ل) .

[بوجه[1]] يوجب العلم بالجزء الثاني ، ثم العلم بمجموع الأجزاء ، يفيد العلم بتمام تلك الماهية . إلا أن هذا محال من وجهين :

الأول :[2] إن على هذا التقدير ، يكون العلم بأحد الجزءين ، موجباً للعلم بالجزء الثاني . وهذا إنما يتم إذا كان العلم بالشيء يستفاد من المعلوم بالأمر الخارج عنه . وهذا هو القسم الثالث . فيكون الدليل الدال على إبطال هذا القسم ، يوجب فساد هذا الاحتمال .

والثاني : إن هذا الكلام إنما يتم إذا قلنا : إن العلم بمجموع الأجزاء ، يوجب العلم بتمام الماهية . إلا أن الدليل [الدال[3]] على فساد هذا القسم ، يوجب فساد هذا الاحتمال . وأما إذا قلنا : إنا نتعرف العلم بتلك الماهية من العلم بمجموع أجزائها . فهذا أيضاً : محال . لأن مجموع أجزائها ، هو تمام ماهية تلك الماهية . فالقول بأنا نتعرف مجموع تلك الماهية ، من معرفة مجموع أجزائها : يعود إلى القسم الأول . وهو تعريف الشيء [بنفسه[4]] وهو محال .

وأما القسم الثالث : وهو أنا نتعرف تصور تلك الماهية من أمور خارجة عنها . فنقول : إن صريح العقل لا يستبعد حصول ذلك الوصف في غير تلك الماهية . لما ثبت : أن الماهيات المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد . فعلى هذا التقدير ما لم يعرف أن ذلك الوصف مختص بتلك الماهية ، وغير حاصل في غيرها ، فإنه لا يمكننا أن نتوسل بمعرفة ذلك الوصف إلى معرفة تلك الماهية [لكن[5]] علمنا بأن ذلك الوصف مختص بتلك الماهية ، مسبوق بتصور تلك الماهية . لأن العلم بالنسبة ، مسبوق بالعلم بكل الماهية الفلانية هيّ التي يلزمها اللازم الفلاني . فهذا لا يفيد العلم بخصوصية تلك الماهية . فإن بهذا القدر لا نعرف أن تلك الماهية أمراً ما ، مجهول الحقيقة . إلا أنه عرف منها ، أنه يلزمها

---

(١) من (م) .
(٢) من (ط ، ل) .
(٣) من (ط ، ل) .
(٤) من (ط ، ل) .
(٥) من (ط ، ل) .

اللازم الفلاني . ومن راجع نفسه ، علم أن الأمر كما ذكرناه .

وأما القسم الرابع : وهو أنا نتعرف الماهية لمجموع هذه الأقسام . فهذا أيضاً باطل . لأنا لما بينا أنه يمتنع أن يكون الواحد من هذه الأقسام داخل في التأثير ، امتنع أن يكون المجموع المركب منها في هذا الباب . فهذان البرهانان قاطعان في أنه لا يمكن اكتساب شيء من التصورات ، بل إن حصل شيء منها في الذهن ، فقد حصل ، وإلا فلا سبيل إلى اكتسابه .

الوجه الثالث في بيان أن الأمر كما ذكرناه : هو أنا إذا رجعنا إلى أنفسنا ، علمنا أنه لا يمكننا أن نتصور أمراً من الأمور ، إلا التصورات ، التي أدركناها بأحد الحواس الخمس ، أو التصورات التي وجدناها من أنفسنا . كعلمنا بالألم واللذة ، والفرح والغم ، وأشباهها . أو ما يركبه العقل أو الخيال من أحد هذه الأمور . فأما أن نتصور أمراً وراء هذه الأقسام . فلا سبيل لنا البتة إليه . وهذا المعنى معلوم بالبديهة عند اعتبار أحوال النفس .

فثبت بهذه الوجوه الثلاثة : أن شيئاً من التصورات غير مكتسب .

وأما أن شيئاً من التصديقات غير مكتسب . فيدل عليه أيضاً وجوه :

الأول : إن كل تصديق ، فلا بد فيه من تصورين .

أحدهما : تصور الموضوع . والآخر : تصور المحمول . إذا عرفت هذا فنقول : إما أن يكون مجرد حضور هذين التصورين في الذهن ، مستقلاً بإيجاب أن يحكم الذهن بذلك التصديق ، أو لا يكون . والأول : هو البديهيات . والثاني : هو النظريات . مثال الأول : إنا إذا [تصورنا[1]] أن الواحد ما هو ؟ وتصورنا أن نصف الاثنين ما هو ؟ فمجرد حضور هذين التصورين في الذهن ، يوجب جزم الذهن بأن الواحد نصف الاثنين . فهذا هو البديهي . ومثال [الثاني[2]] إنا إذا تصورنا : أن العالم ما هو ؟ وأن الحادث ما هو ؟ لم يكن مجرد

---

(١) نظرنا (ل) .
(٢) من (ط) .

حضـور هذين التصـورين ، موجبـاً جزم الـذهن بـأن العـالم حـادث ، أو ليس بحادث .

إذا عـرفت هذا فنقـول : أمـا التصـديقـات البـديهيـة ، فشيء منهـا غـير مكتسب . لأن ذينك التصورين . إن حضرا ، كانـا موجبين لذلـك التصديق ـ والإنسان لا قدرة له في تحصيل[1] ذينك التصورين ـ وعند حضورهما فلا قدرة له في استلزامهما[2] لذلك التصديق . بل إن حضرا لكـان عند [حضـور[3]] ذلك التصديق واجباً . وإن لم يحضر[4] إلا واحداً منهما ، كان حضور ذلك التصـديق ممتنعاً . فثبت : أن الإنسان لا قـدرة له البتـة على التصديقات البـديهية . وأمـا التصديقات النظرية . فلا قدرة له أيضاً على شيء منها . لأن تلك البـديهيات ، إن كانت مستجمعة لـلأمور المعتبـرة في استلزام تلك النظريـات ، كان حصـول تلك النظريات عقيب تلك البديهيات واجباً . فلم يكن للإنسـان قدرة عليهـا . وإن لم تكن مستجمعة للأمور المعتبرة في ذلـك الاستلزام ، امتنع كـونها مستلزمة لتلك النظريات . والممتنع لا قدرة عليه .

وتمام تقريـر هذا الكـلام هو الـذي سبق ذكره في البـرهان الأول . إلا أن هذا الوجه في الحقيقة غير مختص بالتصـديقات الـنظرية ، بـل هو عـام في كيفية المكتسبات . علم من علم يتقدمه ، سواء كـان ذلك العلم ، علما تصـورياً [أو تصديقياً[5]] .

والـوجه الثـاني في بيان أن شيئـاً من التصديقـات غـير مكتسب : هـو أن نقول : لا شك أن تلك التصديقات الكسبية ، لا يمكن إيقاعها إلا في تصورات حاضرة في الذهن . فنقول : عند حضور تلك التصورات ، إما أن يكـون ذلك التصـديق ضروريـاً ، أو لازماً ، أو لا يكـون كذلـك . فإن كـان حصول ذلـك

---

(١) تخيل (م) .
(٢) استلزامها لذانيك التصديقين [الأصل] .
(٣) من (ط ، ل) .
(٤) لم يحضر بواحد منهما [الأصل] .
(٥) من (ط ، ل) .

التصديق عند حضـور تلك التصورات لازمـاً أو ضروريـاً ، لم يكن للعبد قـدرة عليـه ، ولا اختيار لـه فيه . لأن تلك التصـورات لا قدرة للعبـد عليها البتـة . وعند حضورها تكون مستلزمة لذلـك التصديق استلزامـاً لا قدرة للعبـد عليه . فعلى هـذا التقـديـر ، امتنـع أن يكـون ذلـك التصـديق واقعـاً بكسب العبـد وباختياره . وأما إن كان حصول التصديق عنـد حصول[1] تلك التصـورات غير ضروري ولا لازم ، فحينئذ لم يكن ذلك التصديق علماً ولا يقيناً ، بل هو اعتقاد تقليـدي ، أتى به الإنسـان من غـير مـوجب . وهـو أيضـاً محـال . ومتى حـاول الإنسـان تشكيك نفسـه فيه ، أمكن ذلـك وقبل هـذا لا يكون علماً ولا يقيناً . فثبت بما ذكرنا : أن العلوم إما تصورات وإما تصديقات . وثبت : أن كل واحد منهما خارج عن قـدرة العبد وعن وسعـه . فثبت : أن المعارف والعلوم خـارجة عن قدرة البشر ، وأن حصولها ليس إلا بخلق الله سبحانه .

البرهـان الثالـث

على أن العبـد لا يقـدر على خلـق العلـوم

هو : أن العبد إذا حاول إحداث العلم ، إمـا ابتداء وإمـا بواسـطة شيء آخر . فإما أن يحاول إحداث مطلق العلم ، وإما أن يحاول إحـداث العلم بكذا على التعيين . فإن حاول إحداث مطلق العلم ، لم يكن بأن يحصل هذا العلم ، أولى بأن يحصل ذلـك العلم . لأن ماهيـة العلم جنس تحته أنـواع كثيرة . وهي العلم بهذا المعلوم ، والعلم بهذا المعلوم الآخـر . والطبيعـة الجنسية بـالنسبة إلى جميـع الأنواع عـلى السويـة . فلم تكن الطبيعـة الجنسية [نـاقصة[2]] بـاقتضاء بعض الأنـواع ، أولى من اقتضـاء النـوع الآخـر . فلو كـان القصـد إلى جنس حصول النوع ، كان ذلك رجحاناً للممكن من غير مرجح . وهو محال .

وأمـا القسم الثاني وهـو أن يقال : إنـه يحـاول إحـداث العلم بكـذا عـلى

---

(١) حضور (ط) .
(٢) من (ط) .

التعيين . فنقول : هذا أيضاً محال . وذلك لأن اعتقاد أن الشيء كذا ، قد يكون علماً ـ إذا كان مطابقاً لذلك المعتقد ـ وقد يكون جهلاً ، وهو إذا كان غير مطابق . فالعلم إنما يتميز عن الجهل ، إذا عرف كونه مطابقاً لذلك المعتقد [وقد يكون جهلاً ، وهو إذا كان غير مطابق[1]] فعلى هذا لا يمكن أن يقصد إلى العلم دون الجهل ، إلا إذا ميز بين العلم وبين الجهل ، ولا يمكنه أن يعرف هذا الامتياز إلا إذا عرف أن هذا الاعتقاد مطابق للمعتقد ، ولا يمكنه أن يعرف هذه المطابقة ، إلا إذا عرف أو لا حال ذلك المعتقد في نفسه . فثبت : أنه لا يمكن أن يجعل نفسه عالماً بذلك الشيء ، إلا إذا كان قد عرف أولاً حال ذلك الشيء . وذلك يقتضي كون الشيء مشروطاً بنفسه . وهو محال . فثبت : أن إقدار الانسان على جعل نفسه ، عالماً بشيء : أمر محال . وبهذا البرهان يظهر أيضاً : أن الإنسان لا يمكنه أن يجعل نفسه جاهلاً بشيء . لأن الجهل إنما يتميز عن العلم ، بكونه غير مطابق للمعتقد . ولا يمكنه أن يعرف كونه غير مطابق للمعتقد ، إلا إذا عرف قبل ذلك ، حال ذلك المعتقد في نفسه . فثبت : أنه لا يمكنه تحصيل الجهل لنفسه ، إلا إذا كان عالماً بذلك الشيء . وهذا يقتضي كون أحد الضدين مشروطاً بالآخر ، وإنه محال .

فثبت بهذه البراهين القاطعة : أن كل ما حصل في قلوب الخلق وعقولهم من العلوم والجهلات ، فالكل من الله [وبإيجاد الله[2]] .

فإن قالوا : لم لا يجوز أن يقال : إنه وإن كان لا يمكنه إحداث العلوم والجهالات في نفسه ابتداء ، إلا أنه يمكنه إحداثها بواسطة علوم متقدمة عليها ، أو جهالات متقدمة عليها ؟ .

قلنا : الجواب من وجهين :

الأول : إن تلك الجهالات لا تتسلسل ، بل تنتهي إلى جهل أول . فيكون خالقه هو الله سبحانه .

---

(١) من (ط) .
(٢) من (ط ، ل) .

والثاني : إن استلزام تلك العلوم المتقدمة لتلك العلوم التي هي النتائج ، يجب أن تكون ضرورية . وكذلك استلزام تلك الجهالات المتقدمة لتلك الجهالات التي هي النتائج ، يجب أن تكون ضرورية . وعلى هذا التقدير يكون الكل من الله تعالى .

وهو المطلوب

البرهان الرابع

إن الانسان لا يقصد إلا تحصيل العلم . فلما حصل الجهل ، كان حصوله على خلاف قصده واختياره . فوجب أن يكون من غيره .

فإن قالوا : ذلك لأنه اشتبه عليه هذا الجهل بالعلم . فنقول : فهو إنما اختار ذلك الجهل ، لتقدم جهل آخر . ولا بد وأن تنتهي تلك الجهالات إلى الجهل الأول ، الواقع بخلق الله .

وهو المطلوب

البرهان الخامس

إن الناس تحيروا في ماهية العلم وفي موضوعه . أما حيرتهم في ماهية العلم . فلأن بعضهم يقول : العلم ليس إلا مجرد هذه النسبة المسماة بالتعلق . وبعضهم يقول : أنه صفة حقيقية مستلزمة لهذه النسبة والإضافة . وبعضهم يقول : إنه عبارة عن صورة مساوية لماهية المعلوم ، حاصلة في ذات العالم . ولو كان حصول هذا العالم بإيجادي وخلقي ، لكنت عالماً بأني لماذا خلقت ؟ لأن القصد إلى ما لا يكون متصوراً : محال . ولو كنت أعلم أني لماذا خلقت ؟ لما بقي هذا الاشتباه .

وأما حيرتهم في موضع العلم . فلأن بعضهم قال : موضعه هو القلب [وبعضهم قال: إن موضعه هو الدماغ[1]] وبعضهم قال: موضعه هو

---

(١) من (ط ، ل) .

النفس الناطقة. ولو كنت أنا الخالق لهذه العلوم، لكنت عالماً بأني في أي موضع خلقتها ؟ وفي أي محل أوجدتها وأحدثتها ؟ ولما كان الكل مشتبهاً غير معلوم. علمنا : أن خالق هذه المعارف والعلوم : هو الله سبحانه.

وليكن ههنا آخر كلامنا في الدلائل العقلية في مسألة خلق الأعمال.

وبالله التوفيق

الباب الثاني

في

تقرير الدلائل القرآنية على
أن خالق أعمال العباد هو الله تعالى

الفصل الأول
في
أن التمسك بالدلائل السمعية.
هل يجوز في هذه المسألة، أم لا؟

وههنا أبحاث ثلاثة :

أحدها : أن الدلائل اللفظية لا تفيد اليقين . وهذه المسألة يقينية . فوجب أن لا يجوز التمسك فيها بالدلائل السمعية .

والثاني : إنا سلمنا أن التمسك بالدلائل اللفظية : جائز في المسائل اليقينية . إلا أن التمسك بها في هذه المسألة لا يجوز .

الثالث : إن القرآن . هل يصير مطعوناً فيه ، بسبب تعارض ما فيه من دلائل الجبر والقدر ؟ .

البحث الأول

أما البحث الأول : فتقريره : إن التمسك بالدلائل اللفظية ، موقوف على أمور عشرة . وكل واحد منها ظني ، والموقوف على الظني : ظني . ينتج : أن

---

(١) نص المخطوطات : الباب الثاني في تقرير الدلائل القرآنية على أن خالق الدلائل القرآنية أعمال العباد هو الله تعالى . والكلام في هذا الباب مرتب على فصول . الفصل الأول في أن التمسك بالدلائل السمعية هل يجوز في هذه المسألة أم لا ؟ وههنا أبحاث ثلاثة : أحدها : أن الدلائل اللفظية ... الخ وفي مخطوطة (ل) يقول الناسخ : « الفصول غير موجودة في النسخ ، والفصول موجودة في مخطوطة أسعد أفندي فقط .

التمسك بالدلائل اللفظية ، لا يفيد إلا الظن .

ولنبين تلك الأمور العشرة :

فالأول : [أن التمسك[1]] بالدلائل اللفظية ، يتوقف على نقل مفردات اللغة ، ونقل النحو والتصريف . لكن رواية هذه الأشياء ، تنتهي إلى أشخاص قايلين . لا يمتنع في العرف إقدامهم على الكذب . ومثل هذه الرواية لا تفيد إلا الظن .

الثاني : إن التمسك بالدلائل اللفظية ، يتوقف على عدم الاشتراك . لأن بتقدير حصول الاشتراك ، يحتمل أن يكون المراد من كل واحد من تلك الألفاظ المفردة أمراً ، آخر غير ما تصورناه . وعلى ذلك التقدير يكون المراد من المركب ، أمراً آخر ، غير ما فهمناه . لكن عدم الاشتراك مظنون .

الثالث : ويتوقف أيضاً على أن الأصل في الكلام : الحقيقة . لأنه كما يستعمل اللفظ في حقيقته ، فقد يستعمل في مجازه . فلو لم نقل : الأصل في الكلام الحقيقة . فربما كان المراد بعض مجازاته . وحينئذ يتغير المعنى لكن عدم المجاز مظنون .

الرابع : ويتوقف على عدم الإضمار وعدم الحذف . بدليل : أن الإضمار والحذف [واردان في كتاب الله . أما الحذف[2]] فكثير منه قوله تعالى : ﴿ قل : تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم . ألاَّ تشركوا به شيئاً[3] ﴾

---

(١) من (ط ، ل) .

(٢) من (ط ، ل) .

(٣) سورة الأنعام ، آية : ١٥١ ، واعلم : أن على القول بأن « أن » في ﴿ أن لا تشركوا ﴾ تكون مفسرة ، لا تكون « لا » زائدة . والمعنى : أنه أي الحال والشأن : ﴿ لا تشركوا ﴾ يقول الزمخشري رحمه الله في الكشاف « وأن » في (ألا تشركوا) مفسرة ، ولا للنهي . ويقول الزجاج رحمه الله ـ نقلاً عن مجمع البيان ـ :

ما حرم ربكم في موضع نصب بقوله اتل . المعنى اتل الذي حرمه ربكم عليكم فتكون ما موصولة ، وجائز أن يكون في موضع نصب بحرم ، لأن التلاوة بمنزلة القول فكأنه قال أقول أي شيء حرم ربكم عليكم . أهذا أم هذا ؟ فجائز ان يكون الذي تلاه عليهم قوله : « إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً» ويكون ألا تشركوا به منصوبة بمعنى طرح اللام اي ابين لكم=

وكلمة « لا » ههنا محذوفة . لأنه تعالى لم يحرم علينا أن لا نشرك به . وإنما حرم علينا أن نشرك به . ومنها قوله تعالى : ﴿ لا أقسم بيوم القيامة[1] ﴾ وكلمة « لا » محذوفة . والتقدير : أقسم بيوم القيامة . ومنها قوله ﴿ وحرام على قرية أهلكناها : أنهم لا يرجعون[2] ﴾ وكلمة « لا » ههنا محذوفة ، وإلا لكان يجب رجوعهم إلى الدنيا . وهو باطل بالإجماع . فكان التقدير : وحرام على قرية أهلكناها : إنهم يرجعون . وأما الإضمار فكثير منها : قوله تعالى : ﴿ إنا جعلنا على قلوبهم : أكنة ، أن يفقهوه[3] ﴾ والتقدير : لئلا يفقهوه . لأن تأثير الأكنة في أن لا يفقه ، لا في أن يفقهه . ومنها قوله تعالى : ﴿ يبين الله لكم أن تضلوا[4] ﴾ قال بعضهم : التقدير يبين الله لكم لئلا تضلوا .

وبالجملة : فالقرآن مملوء من الحذف والإضمار ، بحيث ينقلب النفي

= الحرام : لا تشركوا . لأنهم إذا حرموا ما أحل الله فقد جعلوا غير الله في القبول منه بمنزلة الله سبحانه ، فصاروا بذلك مشركين . ويجوز أن يكون ان لا تشركوا به شيئاً محمولاً على المعنى فيكون المعنى : أتل عليكم ألا تشركوا ، أي أتل عليكم تحريم الشرك ، ويجوز أن يكون على معنى اوصيكم أن لا تشركوا به شيئاً لأن قوله (وبالوالدين إحساناً) محمول على معنى أوصيكم بالوالدين إحساناً .

(1) أول القيامة . و « لا » ليست زائدة . فإن الآية مثل آية ﴿ فلا أقسم بمواقع النجوم ﴾ يقول الإمام الزمخشري رحمه الله : « والوجه : أن يقال : هي للنفي . والمعنى في ذلك : إنه لا يقسم بالشيء إلا إعظاما له يدلك عليه : قوله تعالى : ﴿ فلا أقسم بمواقع النجوم ، وإنه لقسم لو تعلمون عظيم ﴾ فكأنه بإدخال حرف النفي يقول : إن إعظامي له بإقسامي به ، كلا إعظام ، يعني : أنه يستأهل فوق ذلك .

(2) سورة الأنبياء ، آية : 95 و « لا » ليست زائدة . فإنه قبل الآية : ﴿ فمن يعمل من الصالحات وهو مؤمن ، فلا كفران لسعيه ، وإنا له كاتبون ﴾ والمعنى : أنه ممتنع في الوجود . رجوع الكفار إلى الدنيا للعمل الصالح بعد موتهم . وفي مجمع البيان : «وحرام إن شئت رفعته بالابتداء لاختصاصه بما جاء بعده من الكلام ، وخبره محذوف وتقديره : « وحرام على قرية أهلكناها بأنهم لا يرجعون» مقضي أو ثابت أو محكوم عليه . وإن شئت جعلت « لا » زائدة . والمعنى : حرام على قرية أهلكناها رجوعهم ، كما قال : « فلا يستطيعون توصية ، ولا إلى أهلهم يرجعون » وإن شئت جعلته خبر مبتدأ وأضمرت مبتدأ ـ كما ذكرت ـ ويكون المعنى : حرام على قرية أهلكناها بالاستئصال رجوعهم ، لأنهم لا يرجعون . وتكون (لا) غير زائدة . والمعنى : حرام عليهم أنهم ممنوعون من ذلك » .

(3) سورة الكهف ، آية : 57 .

(4) سورة النساء ، آية : 176 .

إثباتاً ، والإثبات نفياً . كما أوردناه في الأمثلة . وإذا كان الأمر كذلك ، كان عدم الحذف وعدم الإضمار : مظنوناً لا معلوماً .

الخامس : ويتوقف أيضاً على عدم التقديم والتأخير . لأن بسببهما يتغير المعنى . لكن عدمهما مظنون .

السادس : ويتوقف على عدم المخصص . فإن أكثر عمومات القرآن والسنة ، مخصوص بعدم كون العام مخصوصاً مظنوناً ، لا معلوماً . ومثاله : قوله تعالى : ﴿ خالق كل شيء(١) ﴾ فهذا إنما يدل على أنه تعالى خالق لأعمال العباد [لو علمنا أن هذا العموم ، غير مخصوص في أفعال العباد(٢)] لأن بتقدير أن يكون قد وجد ما يدل على كونه مخصوصاً ، لم يكن التمسك به . إلا أن عدم المخصص : مظنون لا معلوم .

السابع : ويتوقف على عدم المعارض النقلي . لأن الدلائل اللفظية(٣) قد يقع فيها التعارض ، ويصار فيها إلى الترجيحات التي لا تفيد إلا الظن .

الثامن : ويتوقف على سلامتها عن المعارض العقلي . وإن آيات التشبيه كثيرة . لكنها لما كانت معارضة بالدلائل العقلية [القطعية(٤)] لا جرم أوجبنا صرفها عن ظواهرها . فكذا ههنا . وأيضاً: فعند حصول التعارض بين ظواهر النقل وقواطع العقل ، لا يمكن تصديقهما معاً . وإلا لزم تصديق النقيضين [ولا تكذيبهما ، وإلا لزم رفع النقيضين(٥)] ولا ترجيح النقل على القواطع العقلية ، لأن النقل لا يمكن التصديق به إلا بالدلائل العقلية . فترجيح النقل على العقل يقتضي الطعن في العقل(٦). ولما كان العقل أصلاً للنقل ، كان الطعن في العقل موجباً للطعن في العقل والنقل معاً . وأنه محال . فلم يبق إلا القسم الرابع وهو

---

(١) سورة الأنعام ، آية : ١٠٢ .
(٢) من (ط) .
(٣) القطعية (م) .
(٤) من (ط ، ل) .
(٥) من (ط) .
(٦) النقل (م ، ل) .

القطع بمقتضيات الدلائل العقلية القطعية ، وحمل الظواهر النقلية على التأويل . فثبت بهذا : أن الدلائل النقلية يتوقف الحكم بمقتضياتها على عدم المعارض العقلي . إلا أن ذلك مظنون لا معلوم .

التاسع : وهو أن الدليل النقلي . إما أن يكون قاطعاً في متنه ودلالته ، أو لا يكون كذلك .

أما القاطع في المتن . فهو الذي علم بالتواتر اليقيني صحته ، وأما القاطع في دلالته فهو الذي حصل اليقين بأنه لا يحتمل معنى آخر سوى هذا الواحد . فنقول : لو حصل دليل لفظي بهذه الشرائط ، لوجب أن يعلم كل العقلاء صحة القول بذلك المذهب .

مثاله : إذا استدللنا بآية أو بخبر على أن الله تعالى خالق لأعمال العباد . فهذا إنما يتم لو كانت تلك الآية ، وذلك الخبر مروياً بطريق التواتر القاطع ، وأن تكون[1] دلالة تلك الآية وذلك الخبر على هذا المظنون غير محتمل البتة ، لوجه آخر . احتمالاً راجحا أو مرجوحاً . وإلا لصارت تلك الدلالة ظنية . ولو حصل دليل سمعي لهذاالشرط ، لوجب أن يعرف كل المسلمين صحة ذلك المطلوب بالضرورة ، من دين محمد عليه الصلاة والسلام . ولو كان الأمر كذلك ، لما اختلف أهل الإسلام في هذه المسألة ، مع إطباقهم على أن القرآن حجة . ولما لم يكن الأمر كذلك ، علمنا أن شيئاً من هذه الآيات ، لا يدل على هذا المطلوب ، دلالة قطعية يقينية . بل كل آية يتمسك بها أحد الخصمين ، فإنه لا بد وأن يكون محتملاً لسائر التأويلات ، ولا يمكننا دفع تلك التأويلات إلا بالترجيحات [الظنية[2]] والمدافعات الإقناعية . ومعلوم أن كل ذلك يفيد الظن .

العاشر : إن دلالة ألفاظ القرآن على هذا المطلوب . إما أن تكون دلالة مانعة من النقيض أو غير مانعة منه . والأول باطل . أما أولاً فلأن الدلائل

---

(١) لا تكون (م ، ل) .
(٢) من (ط ، ل) .

اللفظية : وضعية والوضعيات لا تكون مانعة من النقيض . وأما ثانياً : فلأن هذه الدلائل ، لو كانت مانعة من النقيض . لكان الصحابة والتابعون أولى الناس بالوقوف عليها والإحاطة بمعانيها ، لأنهم كانوا أرباب تلك اللغة . ولو كان الأمر كذلك ، لكانوا عالمين بالضرورة بأن القول بصحة هذا المطلوب : من دين محمد عليه الصلاة والسلام . ولو كان الأمر كذلك ، لما وقع الاختلاف في هذه المسألة قديماً وحديثاً ، بين أمة محمد عليه الصلاة والسلام . فثبت : أن دلالة هذه الألفاظ على هذه المطالب ، ليست دلائل قاطعة مانعة عن النقيض ، بل هي محتملة للنقيض . ومتى كان الأمر كذلك ، كانت دلالة الدلائل اللفظية ، ليست إلا ظنية .

فثبت بهذه الوجوه العشرة : أن الدلائل اللفظية لا تفيد إلا الظن . وظاهر أن هذه المسألة يقينية ، والتمسك بالدليل الظني في المطلوب اليقيني : باطل قطعاً[1] .

فهذا تقرير البحث عن قولنا : التمسك بالدلائل اللفظية في المطالب اليقينية لا يجوز .

وبالله التوفيق

---

(١) اعلم : أن المؤلف قد جانبه الصواب في هذا الحكم . فإنه بقوله إن القرآن يفيد الظن ، ولذلك يجب الاعتماد على الأدلة العقلية ، بقوله هذا يهدم أصول الدين بالكلية . لأن المقدم في الاستدلال هو دليل القرآن . وأما العقل فإنه يبين للراسخين في العلم أن هذا محكم ، وهذا متشابه . لا أن العقل يفيد اليقين رأساً . فقوله تعالى : ﴿ واتقوا الله . ويعلمكم الله ﴾ يدل على أن العلم مترتب على التقوى في نظر إنسان ، وفي نظر إنسان آخر يقف عند قوله : ﴿ واتقوا الله ﴾ ويكون المعنى عنده : أن الله بين أحكام الدين وأحكام البيع ، ثم قال ﴿ واتقوا الله ﴾ أي في الأحكام التي ذكرها من قبل . ثم يفهم أن قوله ﴿ ويعلمكم الله ﴾ استئناف كلام جديد ، يفيد المنة والتفضل من الله على عباده . ومن هذا المثال يتبين أن النص مقدم في الاستدلال ، وأن العقل هو الذي يشرح النص ويوضحه . وللعوام بحسب عقولهم فهم ، وللراسخين فهم . واعلم : أن العقل الذي يقول به الإمام فخر الدين ، هو الذي أفاد الظن في دلالة الألفاظ . وهو أيضاً يفيد الظن في كل الأمور ، بدليل اختلاف الفلاسفة ، والملل والأديان ، ونشوء المذاهب والفرق . فإذا وضح أن دلالة القرآن ظنية مطلقاً ، وهو قد وضح من قبل : أن العقل لا يوثق به عند أقوام من الناس . فمعنى ذلك : الطعن في الدين بالكلية .

البحث الثاني

في

بيان أن بتقدير أن يكون التمسك بالدلائل اللفظية في أمثال هذه المطالب جائز . إلا أنا نقول : التمسك بالدلائل السمعية في إثبات أن العبد غير موجد لأفعال نفسه : غير جائز .

واعلم : أن المعتزلة قد أطنبوا في تقرير هذا المقام . وأنا أنقل حاصل ما ذكروه ، وأضم إليه من عندي : وجوهاً أخرى . أقوى وأكمل مما ذكروه ، ليكون البحث موصلاً إلى أقصى الغايات ، وأكمل النهايات .

قالوا : إن كل من نفى كون[1] العبد موجداً ، فإنه يتعذر عليه إثبات الصانع ، ويتعذر عليه إثبات النبوة ، ويتعذر عليه القول[2] بأن القرآن حجة .

وإذا كان الأمر كذلك ، ثبت : أن كل من نفى كون العبد موجداً لأفعال نفسه فإنه يتعذر عليه الاستدلال بالدلائل السمعية ، على تصحيح المطلوب .

أما بيان أن كل من نفى كون العبد موجداً ، فإنه يتعذر عليه القول بإثبات الصانع . فتقريره من وجوه ثلاثة :

الأول : وهو الذي ذكره المعتزلة . قالوا : إن طريقنا إلى إثبات الصانع . هو أن نقول : أفعالنا إنما افتقرت إلينا ، بسبب حدوثها . فإذا كان العالم محدثاً ، وجب افتقاره إلى الفاعل . ومعلوم أن بناء هذا الدليل : على افتقار أفعالنا إلينا . فإذا لم نعتقد هذا الأصل ، فقد انسد علينا طريق إثبات الصانع . هذا حاصل كلامهم .

وهذا ضعيف من وجهين :

الأول : إنا لا نسلم أن هذا الذي ذكرتم : دليل صحيح في إثبات

(١) نفي كل كون (م) .
(٢) القول بأن القول حجة (م) .

الصانع . وذلك لأن افتقار الحادث إلى المؤثر . إما أن يكون معلوماً ، أو لا يكون . فإن كان معلوما ، لزم من العلم بكون العالم محدثاً : العلم بافتقاره إلى المؤثر ، من غير حاجة إلى نقيه ، على افتقارنا إلينا . وإن كان غير معلوم ، لم يلزم من مشاهدة وقوع أفعالنا ، عقيب تصورنا ودواعينا : وقوعها . لاحتمال أن تلك الأفعال وقعت عندها ، لا بها ، ولا بشيء آخر . بل حدثت على سبيل الاتفاق . فثبت : أن ما ذكرتموه ليس دليلاً صحيحاً .

الثاني : هب أن ما ذكرتم دليل صحيح . إلا أنه لا يلزم من بطلان دليل واحد ، بطلان القول بالمدلول . لاحتمال أن يثبت ذلك المدلول بدليل آخر .

الوجه الثاني : إن مذهب الجبرية : أن حصول الفعل عند مجموع القدرة والداعي : واجب . وحصوله عند فقدان هذا المجموع : ممتنع . وهذا يقتضي كونه تعالى موجباً بالذات ، لا فاعلاً بالاختيار .

الوجه الثالث : إن مذهب الجبرية : أنه لا مؤثر في حدوث الممكنات إلا الله ، وإذا كان كذلك ، كان تخصيص بعض الناس بخلق الكفر والمعصية فيه ، والبعض الآخر بخلق الإيمان والطاعة . تخصيصاً لا لمخصص .

وأيضاً : مذهب الجبرية : أنه لا حسن ولا قبح في العقول . وعلى هذا التقدير تخصيص بعض الأفعال بالإيجاب ، والبعض بالندب ، والبعض بالتحريم : تخصيصاً لا لمخصص أصلاً . ومجوز هذا ، يلزمه أن يحكم باستغناء الممكن عن المرجح . وذلك يقتضي نفي الصانع .

وهذان الوجهان ، نحن لخصناهما للقوم . وما رأينا أحداً منهم دار حولها .

واعلم : أن الجواب المعتمد عن الوجه الثاني : إنا بينا فيما تقدم : أنه إن لزم على مذهب [الجبرية[1]] القول بأن الصانع موجب بالذات ، لا فاعل بالاختيار ، لزمهم على مذهبهم : نفي المؤثر بالكلية ، وتجويز أن يترجح أحد

(١) من (م ، ل) .

طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح . ولا شك أن هذا أقبح وأقطع مما ألزموه علينا .

وأما الوجه الثالث من الوجوه التي نسبناها إليهم :

فجوابه : إن مذهبهم : أن حصول الفعل لا يتوقف على الداعي . وحينئذ يلزمهم على هذا المذهب ، عين ما ألزموه علينا .

وبالله التوفيق

وأما بيان أن كل من نفى كون العبد موجداً ، فإنه يتعذر عليه الاعتراف بالنبوة[1] فبيانه من ثلاثة وجوه :

---

(١) في التوراة ، وفي الإنجيل : نبوءات واضحة الدلالة على نبي الإسلام ، محمد ﷺ . نذكر منها :

أولاً : البشارة بنبي الإسلام في التوراة

أولاً : جاء في سفر التكوين : أن الله تعالى وعد إبراهيم عليه السلام بأن يطرح البركة في ولديه أ ـ إسماعيل ب ـ وإسحق . وقد فسر علماء اليهود البركة بأنها تعني أ ـ الملك ب ـ والنبوة . أي يكون من نسل إسحق : نبي وملوك على الشعوب . ويقولون إن بركة إسحق عليه السلام قد تحققت . فإنه أنجب يعقوب ، ومن سلالة يعقوب جاء النبي موسى عليه السلام بالتوراة . وقد انتشر اليهود في الأرض أمماً ، وحكموا وعلّموا . كما قال تعالى : ﴿ وإذ قال موسى لقومه : يا قوم اذكروا نعمة الله عليكم . إذ جعل فيكم أنبياء ، وجعلكم ملوكاً . وآتاكم ما لم يؤت أحداً من العالمين ﴾ [سورة المائدة ، آية ٢٠] والتوراة نصت على ١ ـ بركة إبراهيم ٢ ـ وعلى بركة لإسحق ٣ ـ وعلى بركة لإسماعيل . كما نص القرآن في قوله تعالى : ﴿رحمت الله وبركاته عليكم أهل البيت ﴾ [سورة هود ، آية : ٧٣] وفي قوله تعالى : ﴿ وباركنا عليه ، وعلى إسحق ﴾ [سورة الصافات ، آية : ١١٣] أي على إسماعيل الذبيح ، وإسحق أخيه . وهذا هو نص التوراة في البركة :

١ ـ « بذاتي أقسمت يقول الرب : إني من أجل أنك فعلت هذا الأمر ، ولم تمسك ابنك وحيدك . أباركك مباركة . . . ويتبارك في نسلك جميع أمم الأرض . من أجل أنك سمعت لقولي » [تكوين ٢٢ : ١٦ ـ ١٨] ٢ ـ « وقال الله لإبراهيم : ساراي امرأتك لا تدعوا اسمها ساراي ، بل اسمها سارة ، وأباركها وأعطيك أيضاً منها ابناً . أباركها فتكون أمماً . وملوك شعوب منها يكونون » [تكوين ١٧ : ١٥ ـ ١٦] ٣ ـ « وقال إبراهيم لله : ليت إسماعيل يعيش أمامك ؟ فقال الله : وأما إسماعيل فقد سمعت لك فيه . ها أنا أباركه . وأثمره . وأكثره كثيراً جداً . أثني عشر رئيساً يلد وأجعله أمة كبيرة » [تكوين ١٧ : ١٨ ـ ٢٠] .

= من هذه النصوص يتبين لنا : أن البركة الموعود بها إبراهيم وهي على تفسير اليهود . تعني الملك والنبوة . هي لإسماعيل كما هي لإسحق ، وحيث تحققت مع بني إسحق في شخص نبي ، بدأت البركة من ظهوره لأنه صاحب شريعة . لا بد وأن تتحقق مع بني إسماعيل في شخص نبي ، تبدأ بركة إسماعيل من ظهوره . والتاريخ يشهد : أن صاحب الشريعة في نسل إسحق هو موسى . ويشهد أن صاحب الشريعة في نسل إسماعيل هو محمد . ولذلك جاء في القرآن الكريم أن محمداً مماثل لموسى في قوله تعالى : ﴿ إنا أرسلنا إليكم رسولاً شاهداً عليكم ، كما أرسلنا إلى فرعون رسولاً ﴾ [المزمل ١٥] .

ثانياً : جاء في الاصحاح الثامن عشر من سفر التثنية هذا النص : « يقيم لك الرب إلهك : نبياً من وسطك . من إخوتك . مثلي . له تسمعون . . . أقيم لهم : نبياً من وسط إخوتهم . مثلك . وأجعل كلامي في فمه . فيكلمهم بكل ما أوصيه به . ويكون أن الإنسان الذي لا يسمع لكلامي الذي يتكلم به باسمي . أنا أطالبه وأما النبي الذي يطغى فيتكلم باسمي كلاماً لم أوصه أن يتكلم به أو الذي يتكلم باسم آلهة أخرى . فيموت ذلك النبي . وإن قلت في قلبك : كيف نعرف الكلام الذي لم يتكلم به الرب ؟ فما تكلم به النبي باسم الرب ، ولم يحدث ولم يصر ، فهو الكلام الذي لم يتكلم به الرب . بل بطغيان تكلم به النبي . فلا تخف منه » [التثنية ١٨ : ١٥ - ٢٢] .

ومن هذا النص يتبين مجيء نبي بعد موسى عليه السلام . وهذا النبي لا بد وأن يكون من نسل إسماعيل . لأن لإسماعيل بركة . وهذا النص يوضح أوصاف النبي الآتي بتسعة أوصاف : ١ - نبي ٢ - من بني إسماعيل لقوله من وسط إخوتهم ولقوله في سفر التكوين إن لإسماعيل بركة ٣ - مثل موسى في المعجزات والانتصار على الأعداء في الحروب . وقد نصت التوراة في آخر سفر التثنية بأنه لن يأتي نبي في المستقبل من بني إسرائيل مثل موسى . وحيث أن لإسماعيل بركة ، ولن يأتي مماثل لموسى من اليهود ، ونص النبوءة يقول عن النبي المنتظر : إنه مثل موسى . يكون النبي المنتظر هو محمد ﷺ . ٤ - أمي . لا يقرأ ولا يكتب « وأجعل كلامي في فمه » . ٥ - ينسخ شريعة موسى « له تسمعون » ٦ - أمين على الوحي الإلهي « فيكلمهم بكل ما أوصيه به » ٧ - يقضي على ملك بني إسرائيل في العالم « ويكون أن الإنسان الذي لا يسمع لكلامي الذي يتكلم به باسمي : أنا أطالبه » وفي بعض التراجم : أنا أنتقم منه وأهلكه ٨ - لا يقتل : « وأما النبي الذي يطغى . . . الخ » ٩ - يتحدث عن غيب ويقع في مستقبل الأيام « وإن قلت في قلبك . . . الخ » والأوصاف كلها تنطبق على محمد ﷺ .

ثالثاً : في الأصحاح التاسع والأربعين من سفر التكوين قول يعقوب لبنيه : « لا يزول قضيب من يهوذا ومشترع من بين رجليه ، حتى يأتي شيلون . وله يكون خضوع شعوب » [تكوين ٤٩ : ١٠] أي لا يزول الملك من بني إسرائيل ، ولا تنسخ شريعتهم ، شريعة التوراة ، حتى يأتي نبي الأمان . ولا بد وأن يكون شيلون من غير بني إسرائيل . لأن النص يوضح زوال الملك منهم إذا ظهر شيلون . ولو كان هو منهم لاستمر الملك ولم يزل . والمراد منه : نبي الاسلام لثبوت بركة في نسل إسماعيل عليه السلام .

رابعاً : قال موسى في نهاية التوراة : « وهذه هي البركة التي بارك بها موسى رجل الله بني =

= إسرائيل قبل موته . فقال : « جاء الرب من سيناء . وأشرق لهم من سعير . وتلألأ من جبال فاران . وأتى من ربوات القدس ، وعن يمينه نار شريعة لهم . فأحب الشعب جميع قديسيه في يدك . وهم جالسون عند قدمك ، يتقبلون من أقوالك » [تثنية ٣٣ : ١ - ٣] وفي هذا النص نجد الكاتب يخبر عن تقسيم البركة الموعود بها إبراهيم عليه السلام حسب ما جاء عن موسى عليه السلام فقال : إن الله جاء من سيناء ، أي ظهرت شريعته على يد موسى في طور سيناء . ويعني بالإشراق من ساعير : ان علماء بني إسرائيل كانوا يفسرون التوراة في أرض فلسطين والأردن . ويعني بالتلألؤ من جبال فاران : ظهور شريعة واضحة من فاران . والدليل على أن فاران جبال مكة ، وعلى أن فاران موطن بني إسماعيل ما جاء في التوراة أن ملاك الله قابل هاجر وقال لها : « قومي احملي الغلام وشدي يدك به . لأني سأجعله أمة عظيمة . . . وكان الله مع الغلام فكبر ، وسكن في البرية ، وكان ينمو رامي قوس . وسكن في برية فاران » [تكوين ٢١] وفي بعض التراجم - وهي اليونانية - وأتى مع ربوات جيش المقدسين . . . الخ أي أن أصحاب النبي محمد سيأتون إلى فلسطين لإنهاء الشريعة اليهودية منها إلى غير رجعة . ومن يعمل بها بعد ظهوره لا يقبل عمله لدى الله . لأن الله نسخها على يد محمد ﷺ .

ثانياً : البشارة بنبي الإسلام في الإنجيل

تمهيد :

الأناجيل المقدسة عند النصارى هي : إنجيل متى ومرقس ولوقا ويوحنا وفي هذه الأناجيل صفة نبي الإسلام ﷺ . وفي إنجيل اسمه المبارك أحمد . ولقد ظهر في القرن التاسع عشر إنجيل يسمى بإنجيل برنابا وفيه اسم محمد وأوصافه . ويطول بنا الحديث إذا ذكرنا نصوص النبوءات كلها . من الأناجيل . ولذلك سنختار النص الذي يشير إلى اسم أحمد في إنجيل يوحنا .

النص :

في الأصحاح الرابع عشر من إنجيل يوحنا وما بعده . قال المسيح لتلاميذه : « إن كنتم تحبونني فاحفظوا وصاياي . وأنا أطلب من الآب فيعطيكم مُعزِّياً آخر . ليمكث معكم إلى الأبد . روح الحق . الذي لا يستطيع العالم أن يقبله ، لأنه لا يراه ولا يعرفه . وأما أنتم فتعرفونه ، لأنه ماكث معكم ويكون فيكم » - « وأما المُعزِّي - الروح القدس - الذي سيرسله الآب باسمي - فهو يعلمكم كل شيء ، ويذكركم بكل ما قلته لكم » - «وقلت لكم الآن قبل أن يكون، حتى متى كان تؤمنون » - « لكني أقول لكم الحق : إنه خير لكم أن انطلق . لأنه إن لم أنطلق لا يأتيكم المعزي . ولكن إن ذهبت أرسله إليكم . ومتى جاء ذاك يبكّت العالم عن خطية وعلى بر وعلى دينونة . أما على خطية فلأنهم لا يؤمنون بي . وأما على بر فلأني ذاهب إلى أبي ولا تروني ، وأما على دينونة فلأن رئيس هذا العالم قد دين . إن لي أموراً كثيرة أيضاً لأقول لكم . ولكن لا تستطيعون أن تحتملوا الآن . وأما متى جاء ذاك روح الحق ، فهو يرشدكم إلى جميع الحق ، لأنه لا يتكلم من نفسه ، بل كل ما يسمع يتكلم به . ويخبركم بأمور آتية . ذاك يمجدني ، لأنه يأخذ لي مما لي ويخبركم » [يو ١٤ ، ١٥ ، ١٦] . =

الأول : إن المعجز إنما يدل على صدق المدعي ، إذا اعتقدنا أنه لا يجوز ظهوره عقيب دعوى الكذاب . فمن اعتقد أنه لا خالق لجميع أنواع الكفر والفواحش إلا الله تعالى . فكيف يمكنه أن يقول : إنه لا يجوز من الله تعالى إظهار المعجز عقيب دعوى الكذاب ؟ بل نقول : إنه لا يفسده في إظهار المعجز عقيب دعوى الكذب ، إلا أن ذلك قد يؤدي إلى الجهل والتلبيس .

فمن قال : إنه تعالى هو الخالق لكل كفر ، وكل جهل ابتداء . فكيف

=ووجه الدليل في هذا النص :

١ ـ كلمة « المعزّي » ٢ ـ والأوصاف التي وردت في النص عن « المُعزّي » ـ بضم الميم وفتح العين وتشديد الزاي مكسورة ـ أما كلمة « المُعزّي » فهي في التراجم الحديثة ، وموضوع بدلها في التراجم القديمة كلمة « باركيت » أو فارقليط في بعض التراجم معناها : النائب عن المسيح الذي سيأتي ليعزي بني إسرائيل في فقدهم الملك والنبوة . فمن هو المعزي ؟

أ ـ يقول النصارى إنه الإله الثالث في الثالوث المقدس . ويقولون : إنه قد أتى بعد رفع المسيح إلى السماء بخمسين يوماً .

ب ـ ويقول المسلمون : إنه محمد ﷺ . ويستدلون على قولهم بما يلي :

١ ـ إن النصارى وعلماء اللغات يقولون إن كلمة « بيركليت » كلمة عبرانية ومعناها : أحمد . وتترجم في اليونانية « بيركليتوس » وحيث أن اللغة العبرانية لم يكن فيها حروف مدّ قبل القرن الخامس الميلادي . فإذن يكون المسيح قد نطق « بيركليت » ولم ينطق « بار كليت » ويؤكد هذا أن وجهة نظر النصارى في « المُعزّي » وجهة باطلة . لأن التوراة نصت على أن الله واحد وكذلك نص الإنجيل . وعلى ذلك فالقول بالتثليث قول باطل .

٢ ـ إن الأوصاف الواردة في النص تدل على شخص بشري . ومن الأوصاف : أنه يبكت العالم ويخبر بكل شيء ويعلم كل شيء ويمجد المسيح ويرشد إلى جميع الحق .

٣ ـ أن اليهود كانوا ينتظرون « النبي » الذي نصت التوراة على مجيئه في زمان المسيح عليه السلام . ولم يخبر المسيح أنه هو ، وقد أخبر يوحنا المعمدان ـ الذي هو يحيى عليه السلام ـ بأنه سيأتي من بعده ، بقوله : « يأتي بعدي من هو أقوى مني ، الذي لست أهلاً أن انحني واحل سيور حذائه » [متى ٣] والذي يدل على أن اليهود كانوا ينتظرون هذا النبي زمان المسيح : ما جاء في الأصحاح الأول من إنجيل يوحنا : أن اليهود من أورشليم أرسلوا وفداً من العلماء ليسألوا يحيى : هل أنت النبي ؟ هل أنت المسيح ؟ هل أنت إيلياء ؟ وأجاب يحيى لست المسيح ولست إيلياء ولست النبي . ثم نطق بقوله : « توبوا فقد اقترب ملكوت السموات » ونطق بقوله : « يأتي بعدي من هو أقوى مني . . . الخ » ولقد نطق المسيح بمثل قوله فقد بدأ دعوته كما هو مبين في الأصحاح الثالث والرابع من إنجيل متى بقوله لبني إسرائيل : « توبوا فقد اقترب ملكوت السموات » مما يدل على تشابهها في الهدف من الدعوة ، وأنهما معاً يبشران بمحمد ﷺ .

يمكنه أن يقول : إنه تعالى لا يجوز منه أن يفعل [ما قد يؤدي[1]] إلى الجهل والتلبيس ؟ لا يقال : الدليل على أنه لا يجوز من الله تعالى إظهار المعجز على يد الكذاب : أنه تعالى قادر على أن يعرفنا صدق الأنبياء عليهم السلام على سبيل الضرورة . فوجب أيضاً أن يقدر [على[2]] أن يعرّفنا صدقهم بالدليل ، وإلا لزم المعجز . ثم إنه ثبت أنه لا دليل سوى المعجز ، فلو جوزنا من الله تعالى أن يظهر المعجز على يد الكاذب ، فحينئذ لزم أن لا يقدر الله تعالى على أن يعرفنا صدق الأنبياء على سبيل الاستدلال . وذلك يفضي إلى تعجيز الله تعالى ، وأنه محال .

لأنا نقول : هذا الكلام ضعيف من وجوه :

الأول : لا نسلم أنه تعالى لما قدر على أن يعرفنا صدق الأنبياء على سبيل الاضطرار ، وجب أن يقدر على أن يعرفنا من صدقهم على سبيل الاستقلال . وما الجامع بينهما ؟

ثم إن القول[3] بأن الله تعالى هو الخالق للكفر والفواحش ، يمتنع أن ينفي المعجز وجه دلالته على الصدق . والقادر إنما يكون قادراً على ما يكون في نفسه جائزاً صحيحاً ، لا على ما يكون في نفسه ممتنعاً . وليس كذلك تعريف صدقهم على سبيل الضرورة . لأن ذلك غير ممتنع في نفسه ، فصح كونه قادراً عليه . وظهر الفرق .

الثاني : سلمنا أنه تعالى لما قدر على تعريف صدق الأنبياء اضطراراً ، وجب أن يقدر على تعريف صدقهم بالاكتساب . إلا أن مذهبكم يفضي إلى أن لا يقدر الله تعالى على ذلك ، فكان مذهبكم مفضياً إلى المحال ، فوجب أن يكون محالاً . وأنتم ما زدتم على هذا ، إلا السعي في إبطال مذهبكم .

الثالث : إنكم قلتم : إنه لا يصح من الله تعالى إظهار المعجز على يد

---

(1) من (ط ، ل) .
(2) سقط (م) .
(3) إن الفرق القول (م) .

الكاذب ، وإلا لزم تعجيزه[1] على أن يعرفنا صدق الأنبياء بـالاكتساب . ونحن نقول : وجب أن لا يصح من الله تعريفنا صدق الأنبياء بـالاكتساب ، وإلا لـزم تعجيزه عن خلق المعجزات ، عقيب دعوى الكذاب . ولما كان ممتنعاً في نفسه ، لم يكن عدم القدرة عليه عجزاً . قلنا : ولم ينفصلون عمن يقول : دلالـة المعجز عـلى الصدق ، لمـا كانت ممتنعـة لنفسها ، لم يكن عـدم القـدرة عـلى خلق هـذا الدليل : عجزاً ؟ .

وبالجملة : فلا فرق بين الجانبين .

الـرابع : وهـو أن قولكم : إنـه تعالى لا يصـح منـه خلق المعجـز عقيب دعوى الكاذب : كـلام باطـل . لأن فلق القمر ، عقيب تكلم[2] إنسـان بكلام كذب ، ممكن في نفسه . والله تعـالى قادر عـلى كل الممكنـات ، فيمتنع حصـول هذا الامتناع ، نظرا إلى القدرة ، ويمتنـع أيضاً حصـوله نـظراً إلى الداعي . لأن قبح القبائح ، لا تأثير لها عندكم في هذا الباب .

ولما ثبت أنه لا يمكن القول بحصول هذا الامتناع . لا نـظراً إلى القدرة ، ولا نظراً إلى الإرادة والداعي . كان القول بثبوت هذا الامتناع : باطلاً قطعاً .

الوجه الثاني في بيان أن القول بأن الله تعـالى خالق لأعمـال العباد ، يمنـع من القـول بـإثبـات النبـوات : وذلـك لأن المقصـود من بعثـة الأنبيـاء ـ عليهم السلام ـ إلى الخلق : دعوتهم إلى الطاعات ، ومنعهم عن القبـائح والمنكـرات . لكن دعوة الخلق إلى هذه الأشيـاء إنما تعقـل عند كـونهم قادرين عـلى الأفعال . لأن قبح تكليف العاجز ، معلوم في بدائـه العقول . فـإذا لم يكن العبد مستقـلاً بالفعل والترك ، كان تكليفه تكليفاً للعـاجز . فثبت : أن القـول بأن العبـد غير موجد لأفعال نفسه ، ينافي الإقرار بالنبوة .

الوجه الثالث : إن الكتب الإلهية بأسرهـا ناطقـة بأن العبـاد قادرون عـلى

---

(١) تعجزه (م) .
(٢) تكلم (م) .

الخيرات والشرور متمكنون فيها[1] غير ممنوعين عنها ﴿ فمن شـاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر[2] ﴾ وثبت بـالمتواتـر المقطوع [بـه[3]] أنهم كانـوا يمدحـون من آمن وأطاع ، ويذمون من كفر وعصى .

فلو قلنا : العبد غير مستقل بالفعل ، كان ذلك تصـريحاً بكـونهم ممنوعين من الأفعـال ، غير قـادرين عليها . وذلـك تصـريـح بتكـذيب الأنبيـاء ـ عليهم السـلام ـ في عـين تلك الأشيـاء ، التي[4] ادعـوا كـونهم رسـل الله فيهـا . والتصريح بمثل هذا التكـذيب ، ينافي الاعتـراف بكونهم صـادقين . فثبت بهـذه الوجوه الثـلاثة : أن القـول بأن العبـد غير مـوجد لأفعـال نفسه ، ينـافي الإقرار بالنبوة .

واعلم : أن المعتمـد في الجواب عن هـذا المقام ، أن نقـول : هذا الـذي ألزمتموه علينا ، لازم عليكم من وجوه :

الأول : إنكم لما اعترفتم بأن قدرة العبـد صالحة للإيجـاد . لم[5] يمكنكم القطع بأن فاعل هذه المعجزات هو الله تعالى . ونحن قد حكينا في بـاب دلائلنا العقليـة : دليـل المعتـزلـة على أن غـير الله تعـالى ، لا يصـح منـه خلق الجسم والحياة . وبينا ضعفه وسقوطه .

وأمـا نحن [فلما[6]] قلنا : إن قـدرة العبد لا تصلح لـلإيجاد ، لم يتـوجه هذا السؤال علينا البتة . فثبت : أن دلالة المعجز على صـدق المدعي ، إنمـا تتم على مذهبنا ، لا على مذهبكم .

الثاني : إن المعتزلة . إما أن يحكموا بأن الفعـل يتوقف عـلى الداعي ، أو لا يحكموا بذلك . فإن كان الأول لزمهم الجبر . وذلك لأن عند عدم الداعي ،

---

(١) فيها (م) .
(٢) سورة الكهف ، آية : ٢٩ .
(٣) زيادة .
(٤) التي هم ادعوهم كونهم (م) .
(٥) ولم (م) .
(٦) من (م ، ل) .

يمتنع صدور الفعل عنه ، وعند وجوده يجب[1] صدور الفعل عنه . وتكون أفعال العباد معلولات أفعال الله تعالى . وحينئذ يلزمهم ما ألزموه علينا . وإن كان الثاني . وهو أن صدور الفعل عن القادر لا يتوقف على الداعي ، فعلى هذا التقدير يخرج المعجز عن كونه دليلاً على الصدق . لاحتمال : أنه تعالى خلق ذلك المعجز . لا لداعية ولا لغرض أصلاً . وعلى هذا التقدير ، فإنه يخرج المعجز عن كونه دليلاً على صدق المدعي .

الثالث : وهو أن إظهار المعجز على هذا الكاذب ، إنما يقبح إذا كان غرض الله منه : تصديق ذلك الكاذب . أما لو خلق الله المعجز عقيب دعوى الكاذب . لا لغرض التصديق ، بل لغرض آخر . لم يقبح البتة .

ومن المعلوم : أن أغراض الله تعالى في خلق المخلوقات كثيرة ، غير مضبوطة . ولما ثبت أنه يجوز أن يخلق الله تعالى ذلك المعجز عقيب دعوى الكاذب ، لغرض آخر سوى التصديق ، وثبت أن على هذا التقدير لا يقبح [خلقه[2]] علمنا : أنه لا يقبح من الله تعالى خلق المعجز ، عقيب دعوى الكاذب .

ولا يقال : إنه يقبح من الله تعالى خلق المعجز عقيب دعوى الكاذب مطلقاً . وذلك لأنه تعالى [إن[3]] خلقه لغرض تصديقه ، فهو قبيح . وإن خلقه لغرض آخر فهو أيضاً قبيح . لأنه يوهم كونه واقعاً لغرض التصديق . وكما أن فعل القبيح قبيح ، فكذا فعل ما يوهم القبيح قبيح أيضاً . لأنا نقول : لا نسلم أن فعل ما يوهم القبيح : قبيح . ألا ترى أن إنزال المتشابهات قبح[4] تقصيراً من المكلف . حيث قطع لا في موضع القطع . فكذا ههنا . لما ثبت أن خلق المعجز ، عقيب دعوى الكاذب ، يحتمل وجهاً آخر ، سوى التصديق .

---

(١) تحت (م) .
(٢) من (ط ، ل) .
(٣) سقط (م) .
(٤) القبيحة [الأصل] .

فلو جزم المكلف بحمله على التصديق ، كان التقصير من المكلف . حيث قطع لا في موضع القطع .

فثبت بهذه الوجوه الثلاثة : أن الإشكال الذي ألزموه علينا ، فهو أيضاً لازم على أصولهم ، من هذه الوجوه الثلاثة .

وبالله التوفيق

وأما بيان أن القول بأن العبد غير موجد لأفعال نفسه ، ينافي الإقرار بكون القرآن[1] حجة : فبيانه من ثلاثة أوجه :

الأول : إنه لما لم يقبح منه تعالى ، خلق الضلالات والفواحش . فكيف يقبح منه أن يكذب ؟ ومع هذا التجويز لا يبقى القرآن حجة . لا يقال كلام [الله[2]] صفة قديمة ، والصفة القديمة يمتنع أن تكون كذباً . لأنا نقول : إن هذا الكلام : باطل من وجوه :

الأول : إنا لا نسلم أن كلام الله صفة قديمة . فإن ذلك مما عظم الخلاف فيه ، بيننا وبينكم .

ثم نقول : لو كان كلام الله قديماً ، لكان كذباً . والدليل عليه : أنه مشتمل على الإخبار عن الأمور الماضية . كقوله تعالى : ﴿ إنا أنزلناه في ليلة القدر[3] ﴾ ـ ﴿ إنا أرسلنا نوحاً إلى قومه[4] ﴾ والإخبار عن الأمور الماضية لا يكون صدقاً إلا إذا كان المخبر عنه سابقاً على الخبر . وكون الأدنى مسبوقاً بغيره : محال .

فثبت بهذا : أن كلام الله تعالى ، لو كان قديماً ، لكان كذباً . وأنتم ادعيتم أن كونه قديما ، ينافي كونه كاذباً . فوجب أن يقال : إن كونه قديماً ،

---

(1) بكون إلا القرآن (م) .
(2) من (ط ، ل) .
(3) أول القدر .
(4) أول نوح .

ينافي كونه كذباً . قالوا : الدليل عليه : هو أنه تعالى عالم بجميع المعلومات ، وكل من كان عالماً بشيء ، لم يمتنع أن يخبر في نفسه ، عن ذلك الشيء بخبر صدق . فلو كان [صدقه[1]] تعالى كذباً ، لكان ذلك الكذب قديماً ، والقديم يمتنع زواله . وإذا امتنع زوال الكذب ، امتنع حصول الصدق . لأن اجتماع الضدين : محال . فثبت : أنه تعالى ، لو كان كاذباً ، لامتنع عليه أن يخبر عما علمه بخبر صدق ، وقلنا : إن هذا الامتناع باطل ، فثبت : أن كلام الله صدق .

واعلم : أن هذا الكلام ضعيف . لأنا نقول : كما أن العالم بالشيء يمكنه أن يخبر في نفسه عما علمه بخبر صدق ، فكذلك يمكنه أيضاً أن يخبر [عنه بخبر[2]] كذب ، وكون الكلام القديم صدقاً ، يمنع من إمكان هذا الكذب . فإن منعوا هذا الإمكان في جانب الكذب ، منعناه أيضا في جانب الصدق . ثم لئن سلمنا : أن الكلام القديم يجب كونه صدقاً ، إلا أنكم لما تمسكتم بآيات القرآن على أنه تعالى هو الموجد لأعمال العباد ، فأنتم ما تمسكتم بذلك الكلام ، القديم الأزلي المنزه عن أن يكون حرفاً أو صوتاً . وإنما تمسكتم بهذه الألفاظ المركبة المحدثة المسموعة . فهب أن ذلك الكلام القديم : صدق ، إلا أن نقول : لم لا يجوز أن يقال : [إن[4]] هذه الألفاظ التي نسمعها ، ونستدل بها في هذه المسألة ، تكون كلها أكاذيب وأضاليل وأباطيل ؟ فثبت : أنه وإن كان الكلام القديم صدقاً ، إلا أن ذلك لا ينفع في القطع بصحة مدلولات هذه الألفاظ التي نسمعها . وإن خلط أحد البابين بالآخر ، إما جهل أو تجاهل .

الوجه الثاني في بيان أن القول بأن العبد غير موجد لأفعال نفسه ، يمنع من الاعتراف بأن القرآن حجة . لو أن مدار التمسك بالقرآن ، وبسائر الدلائل اللفظية على أصل واحد ، وهو أن [الأصل[3]] في الكلام : الحقيقة .

لا دليل لنا على صحة هذه المقدمة ، إلا أن نقول : لو أراد المتكلم من

---

(١) من (م) .

(٢) من (ط) (٤) سقط (م) .

(٣) من (ط ، ل) .

كلامه غير حقيقته ، مع أنه لم يدل على مراده ولم يبينه ، لزم كونه جاهلاً ساعياً في إيقاع التلبيس والتدليس أو نقول : يلزم منه تكليف ما لا يطاق . إلا أنا نقول : من اعتقد أنه لا جهل ولا تلبيس [ولا تدليس[1]] إلا وهو واقع بإيقاع الله ، وبإرادته . فمع هذا المذهب كيف يمكنه تقرير هذه المقدمة ؟ وأما قوله : « يلزم منه تكليف ما لا يطاق » فهذا أيضاً وارد على مذهب الجبرية . لأنه تعالى يخلق الكفر في الكافر ، ثم يأمره بالإيمان . فكذا ههنا . فثبت : أنه لا سبيل إلى إثبات هذه المقدمة على مذهب الجبرية . ومتى تقيد[2] إثباتها ، فقد تعذر الاستدلال بالقرآن والأخبار .

الوجه الثالث في تقرير هذا المطلوب : إن مذهب الجبرية : أنه تعالى هو الذي يخلق الكفر في الكافر ويريده ، وكل من أراد شيئاً ، فإنه أيضاً يريد كل ما أفضى إليه . ومعلوم : أن التلبيس والتدليس وإطلاق اللفظ لإرادة غير معناه مما يفضي إلى حصول الجهل والضلال . وذلك يقتضي على مذهب [الجبرية[3]] أنه تعالى أراد بهذه الألفاظ غير ظواهرها ، ومع هذا الاحتمال كيف يمكن التمسك بالقرآن ؟

واعلم : أن للمعتقد في الجواب أن يقول : هذه الإلزامات أيضاً واردة عليكم [وذلك[4]] وإن نفينا الكذب في حق الله تعالى . إلا أن الوجوه العشرة التي ذكرناها قائمة . ومع تلك الوجوه العشرة لا يبقى شيء من الدلائل اللفظية : يقينية . فهذا جملة الكلام في هذا الموضع .

واعلم : أن جوابنا عن مجموع هذه السؤالات أن نقول : رأينا المعتزلة ملأوا كتبهم من الاستدلال بالآيات والأخبار ، على أن العبد موجد لأفعال نفسه . فنقول : جواز التمسك بالدلائل السمعية . إما أن يكون موقوفاً على العلم بكون العبد موجداً لأفعال نفسه ، أو لا يكون موقوفاً عليه . فإن كان

---

(1) من (ط ، ل) .
(2) يفيد (م) .
(3) من (م ، ل) .
(4) من (ط ، ل) .

الأول كان إثبات كون العبد موجداً بالدلائل السمعية ، إثباتا للأصل بالفرع وأنه يوجب الدور . وإن كان الثاني ، فحينئذ لا يلزم من القدح في كون العبد موجداً ، تعذر الاستدلال بالآيات والأحاديث . فإن قالوا : مقصودنا من ذكر الآيات والأحاديث في بيان كون العبد موجداً : ليس هو إثبات ذلك في نفس الأمر ، بل مقصودنا : إلزام الخصم . وذلك لأن المجبرة لما كانوا معترفين بأن القرآن حجة . فإذا ثبت أن القرآن يدل على كون العبد موجداً لأفعال نفسه ، فقد حصل الإلزام . فنقول : فاقبلوا منّا مثله . فإن المعتزلة لما سلّموا أن القرآن حجة ، ثم دل القرآن على أن موجد أفعال العباد هو الله تعالى . فحينئذ يحصل الإلزام والإفحام . فثبت : أن ما ألزموه علينا ، لازم عليهم .

وبالله التوفيق

البحث الثالث

في

أن القرآن هل يصير مطعوناً فيه بسبب ما فيه من الآيات الدالة تارة على الجبر ، وأخرى على القدر ؟

قالوا : إن الجبرية تمسكوا بآيات كثيرة ، قوية الدلالة على الجبر . والقدرية أيضاً تمسكوا بآيات كثيرة ، قوية الدلالة على القدر . فترى كل واحد من هذين الخصمين ، إذا حاول الجواب عن دلائل خصمه ، فإنه يحتاج إلى تأويلات مستكرهة ، ووجوه متعسفة . ولا يليق بالحكيم أن يتكلم بكلام ، ويريد به تلك المعاني . فعلمنا منهم أن القرآن مشتمل على التناقض . ثم الذاكرون لهذا السؤال فريقان . منهم من ينكر نبوة محمد ـ عليه الصلاة والسلام ـ فيستدل بهذه الشبهة على قوله ، ومنهم من يقر بنبوة محمد ـ عليه الصلاة والسلام .

وحينئذ يستدل بهذه الآيات المتعارضة على أن القرآن قد دخله التغيير والتحريف ، وأنه ما بقي كما أنزله الله . فإن من المحال أن يقول الحكيم كتاباً يشتمل على هذا الحد من التناقض .

واعلم . أن هـذه الشبهـة أيضـاً : بـاطلة[1] [لأن[2] الحكيم كـما يتكلم بالحقيقة ، فقد يتكلم بالمجاز . وإذا كان الأمـر كذلـك ، لم يلزم من حمل بعض الآيات على مجازاتها : محذور .

فهذه جملة ما يتعلق بهذه المقدمة .

وبالله التوفيـق

---

(١) واعلم : أن هذه الشبهة باطلة . ويدل على بطلانها : معرفة المحكم والمتشابه . فالمحكم قوله تعالى : ﴿ اعملوا ما شئتم ﴾ [فصلت ٤٠] والمتشابه قوله تعالى : ﴿ ... والله خلقكم ؟ وما تعلمون ﴾ ؟ [الصافات ٩٥ ـ ٩٦] فالمحكم بين أن العبد مستقل بإيجاد الفعل . والمتشابه يحتمل معنيين . الأول : والله خلقكم وخلق عملكم . والثاني : أن الآيـات في معرض الاستهـزاء والتهكم بقوم إبراهيم عليه السلام . ﴿ أتعبـدون ما تنحتـون ﴾ من هذه الحجارة ؟ والحال : أن الخالق لكم هو الله تعالى . ثم وبخهم بقوله : ﴿ وما تعملون ﴾ ؟ أي أي شيء تعملونه ؟ إن نحتكم الأصنام من الحجارة عمـل باطـل . والمتفق مع المتشابه : هـو المعنى الثاني ، فيكـون هو المراد لله عز وجل . وعلى هذه الطريقة لا يكون في القرآن موهم للتعـارض ولا موهم للتنـاقض . ولو أن القرآن كله على نسق واحد من الفهم ، لما تميز العـالم عن الجاهـل . والله يريـد أن يتميز العالم عن الجاهل . ومثل هذا كثير في التوراة . فإن في سفر أشعياء أن الله تعالى « مبدع النـور ، وخالق الظلمـة ، ومجري السـلام ، وخالق الشـر » [أشعياء ٤٣ : ٧] ومنـه نعلم أن الله خالق الشر . وإن في سفر التكوين : « ورأى الله جميع مـا صنعه فـإذا هو حسن جداً » [التكوين ١ : ٣١] ومنـه نعلم : أن الله ليس خالقـا للشر . لأن الشـر ليس حسناً جـداً . وعلى ذلـك فعبـارة أشعياء معناها : أن خالق الدنيا على ما هي عليه هو الله تعـالى . وخلقها عـلى ما هـو عليه حسن جداً . فإن الله خلق الإنسان وسخر له ما في السموات وما في الأرض . ولكن قد يسيء الإنسان استعمال النعمة فيحولها إلى نقمة . فمثلاً خلق العنب نعمة وهو حسن والله مبدعه وخالقه . وإذا جعله الإنسـان خمراً وسكر وبالسكر أضاع عقله وفقد عرضه وماله . تقول حينئذ إنه قد صار شـراً في العـالم . وأصل الشر من الله ، لأن العنب الـذي هـو أصـل الشـر من إبـداع الله وخلقـه . والإنسـان الذي أساء هو أيضاً من إبداع الله وخلقه . فقول أشعيـاء « خالق الشـر » هو عـلى هذا المعنى ، بحسب إيجاد أصل الأنواع وقد عبر بأن الله خالق الشر ، لئلا يتوهم متـوهم أن الشرور في العالم تأتي من إله آخر . كما كان يعتقد المجوس . في إلهين اثنين : واحد يأتي بالخير وواحد يأتي بالشر . فلكي يمنع أشعياء من هذا الاعتقاد ، قال بأن الخير والشر من إله واحد .
والشرور على أنواع ثلاثة : ١ ـ ما يصيب الإنسان من جهة طبيعة الكون والفسـاد ٢ ـ ما يصيب الناس من بعضهم لبعض ٣ ـ ما يصيب الإنسان بسبب فعله هو . وتبين التوراة أن الله قـال لبني اسرائيل : « هذا قد كان من أيديكم » [ملاخي ١ : ٩] وفي سفر الأمثال : « إنما يعمـل هذا مهلـك نفسه » [أمثال ٦ : ٣٢] ونفـس المعنى في القرآن الكريم ، يقول تعالى : ﴿ وما أصابكم من مصيبـة فبما كسبت أيـديكم ﴾ [الشورى ٣٠] ﴿ ولا تلقـوا بأيـديكم إلى التهلكة ﴾ [البقـرة =

= ١٩٥] وعلماء بني إسرائيل يفهمون القضية على أنها محكم ومتشابه نفي الفصل التاسع من « برا شيت ربه » ما نصه : « لا يوجد شر نازلا من فوق». وهم بهذا قد أولوا نص اشعياء بإرجاعه إلى المحكم . ولموسى بن ميمون المتوفى سنة ٦٠٢ هـ تعليل وجيه لبعض أنواع الشرور . والغاية من تعليله : أنها من الناس وليست من الله . يقول ابن ميمون :

« أما الضروريات كلها فمحصورة متناهية . أما التطاول فغير متناه . إن تعلق شوقك : أن تكون أوانيك فضة ، وكونها ذهباً أجمل - وآخرون اتخذوها بلوراً - ولعلك أيضاً تتخذ من الزمرد والياقوت كل ما يمكن وجوده . فلا يزال كل جاهل فاسد الفكرة : في نكد وحزن ، على كونه لا يصل أن يعقل ما فعله فلان من التطاولات . وفي الأكثر يعرض نفسه لأخطار عظيمة ، كركوبه البحر وخدمة الملوك . وغاية ذلك : أن ينال تلك التطاولات الغير ضرورية . فإذا أصابته المصائب في طرقه تلك التي سلكها ، تشكي من قضائه وقدره ، وأخذ يذم الزمان ، ويتعجب من قلة إنصافه ، كيف لم يساعده على تحصيل مال جزيل يجد به خمراً كثيراً ، يسكر بها دائماً ، وجواري عدة ، محليات بأنواع الذهب والأحجار ، حتى يحركنه للجماع بأكثر مما في الطاقة ، ليلتذ ؟ كأن الغاية الوجودية إنما هي لذة هذا الخسيس فقط . وإلى هنا انتهى غلط الجمهور ، حتى عجّزوا الباريء ، في هذا الوجود الذي أوجده بهذه الطبيعة الموجبة لهذه الشرور العظيمة بحسب خيالهم ، لكون تلك الطبيعة لا تساعد كل ذي رذيلة على نيل رذيلته ، حتى يوصل نفسه السيئة غاية سؤلها ، الذي لا نهاية له » [دلالة الحائرين ص ٥٠٥]

(٢) مخطوطة أسعد فيها زيادات غير موجودة في (م ، ط) والنسخ المشابهة لها . ومن هنا تبدأ الزيادة إلى قوله ووجه الاستدلال بهذا الخبر الذي بعده الحجة الثامنة عشر التي فيها خلقت هؤلاء للجنة ولا أبالي . في الفصل الثاني من الباب الثالث .

الفصل الثاني
في
التمسك بالآيات المشتملة على لفظ «الخلق»

الكلام في تقرير هذا المطلوب ، يستدعي تقديم مقدمة في لفظ « الخلق » فنقول : لفظ الخلق ، جاء بمعنى الإحداث تارة ، وبمعنى التقدير أخرى .

أما الأول : فيدل عليه أمور :

الأول : قوله تعالى : ﴿ إنا كل شيء خلقناه بقدر[1] ﴾ ولو كان الخلق

---

(١) سورة القمر ، آية : ٤٩ .
ويقول الدكتور علاء الدين أمير محمد مهدي . القزويني :
« أما ما يتعلق بأفعال الإنسان . فيمكن القول أن الله تعالى قضى بها عليه . على معنى : حكم بها عليه ، وألزمه إياها وأوجبها ، وهذا الإلزام : هو أمره له وليس على سبيل الإلجاء والإجبار . كما يمكن أيضاً القول أن الله قدر أفعال الإنسان على معنى أنه بين مقاديرها وأوضح تفاصيلها واختلاف أحوالها ، من حسنها وقبحها ، وفرضها وحلالها ، وحرامها ومندوبها . وأما أنه قضاها بمعنى خلقها في الإنسان فباطل لا يجوز ، لأنه إن أريد أنه خلقها فيه ، لقال سبحانه : وقضى في خلقه بالعصيان ولا يقول قضى عليهم ، لأن الخلق إنما يكون في الإنسان لا عليه ، مع أنه تعالى قد أبطل هذا القول بقوله : « الذي أحسن كل شيء خلقه ﴾ [السجدة ٧] فهو صريح في عدم وجود القبيح في خلقه ، وأن كل فعله حسن ، والمعاصي قبائح باتفاق المسلمين ، فوجب نفيها عنه سبحانه . وإن أريد أنه قضى عليه بالمعاصي بمعنى أمره بها فقد أبطل هذا القول أيضاً ، قوله تعالى : ﴿ إن الله لا يأمر بالفحشاء . أتقولون على الله ما لا تعلمون ؟ ﴾ [الأراف ٢٨] فهذا صريح في عدم إرادة هذا المعنى . وإن أريد أن الله قضى على الإنسان بالمعاصي بمعنى أعلمه بها ، فغير صحيح أيضاً . لأن الإنسان لا يعلم في المستقبل بأنه يطيع أو يعصي . . ولا يستطيع أن يحيط علماً بما يكون فيه على التفصيل . ولأنه لو خلق الطاعة والمعصية في عباده ، ليسقط اللوم =

هو التقدير ، لصار معنى الكلام : إنا قدرنا كل شيء . أن الخلق ههنا ليس هو التقدير ، فوجب أن يكون هو الإحداث ، ضرورة أنه لا قائل بالفرق .

الثاني : قوله تعالى : ﴿ وخلق كل شيء ، فقدره تقديراً[1] ﴾ والاستدلال كما تقدم .

الثالث : قوله تعالى : ﴿ هو الله الخالق[2] ﴾ وهذا التركيب يفيد الحصر . والخلق بمعنى التقدير غير متحصر ، فوجب أن يكون المدلول عليه بهذا الحصر ، هو الخلق . بمعنى الإحداث .

الرابع : قول سلف الأمة : لا خالق إلا الله . وهذا الحصر لا يصح إلا إذا كان الخلق بمعنى التكوين والإحداث .

وأما مجيء لفظ الخلق بمعنى التقدير . فيدل عليه وجوه :

الأول : قوله تعالى : ﴿ إن مثل عيسى عند الله ، كمثل آدم ، خلقه من تراب ، ثم قال له : كن . فيكون[3] ﴾ ولا شك أن قوله : ﴿ كن فيكون ﴾ استعارة عن الإحداث والإيجاد . ثم إنه تعالى نصّ على أن هذا الإحداث والإيجاد متأخر عن الخلق ، فوجب أن يكون المراد من لفظ الخلق ههنا : شيئاً مغايراً للإحداث والإيجاد . فيكون هو التقدير . لأنه لا قائل بالفرق .

الثاني : قوله تعالى : ﴿ فتبارك الله أحسن الخالقين[4] ﴾ وهذا التركيب يدل على كون غيره خالقاً . وقد دل الدليل على أنه لا موجد إلا الله ، فلا بد وأن يكون المراد من الخلق في هذه الآية : شيئاً سوى الإحداث . فيكون هو التقدير . لأنه لا قائل بالفرق .

= عن العاصي بمقتضى العدل ، ولم يستحق الطائع ثوابا على عمله بمقتضى العقل » [ص ٩١ - ٩٢ كتاب الفكر التربوي عند الشيعة الإمامية - رسالة دكتوراه في كلية التربية - جامعة عين شمس للدكتور علاء الدين أمير محمد مهدي القزويني]

(١) سورة الفرقان ، آية : ٢ .

(٢) آخر الحشر .

(٣) سورة آل عمران ، آية : ٥٩ .

(٤) سورة المؤمنون ، آية : ١٤ .

الثالث : قوله تعالى : ﴿ وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير[1] ﴾ والاستدلال كما تقدم .

الرابع : إن الكذب يسمى خلقاً واختلاقاً . قال تعالى : ﴿ إن هذا إلا خلق الأولين[2] ﴾ وقال : ﴿ إن هذا إلا اختلاق[3] ﴾ وقال : ﴿ وتخلقون إفكا[4] ﴾ وما ذاك إلا لأن الكاذب يقدر المعدوم موجوداً في ذهنه أولاً ، ثم يعبر عنه بلفظه .

الخامس : إن أهل اللغة يقولون : خلقت من الأديم خفا ، ومن الشقة قميصاً . قال الشاعر :

ولا يبط بأيدي الخالقين ، ولا أيدي الخوالق إلا جيد الأدم

وقال :

ولأنت تفري ما خلقت ، وبعـ ـض القوم ، يخلق ، ثم لا يفري

وقال الحجاج في خطبته : « أي لا أهم إلا أمضيته ، ولا أخلق إلا فريت »

إذا عرفت هذا فنقول : أما الخلق بمعنى الإحداث والإيجاد . فعندنا : أنه ـ سبحانه ـ منفرد به . وأما بمعنى التقدير ، فهو أيضاً على ضربين : أحدهما : إحداث الشيء على مقدار مخصوص . والخلق بهذا التفسير يرجع حاصله إلى كيفية مخصوصة في الاحداث . وإذا لم يصح الإحداث إلا من الله تعالى ، فكذلك التقدير بهذا التفسير ، وجب أيضاً أن لا يصح إلا من الله تعالى . والثاني : إن حكم الحاكم بأن ذلك الشيء وقع على ذلك المقدار يسمى تقديراً أيضاً . يقال : السلطان قدر لفلان من الرزق كذا ، ومن المملكة كذا . والتقدير بهذا التفسير يصح صدوره عن العبد .

---

(1) سورة المائدة ، آية : ١١٠ .
(2) الشعراء ١٣٧ وقراءة حفص بضم الخاء واللام وقرأ الكسائي وغيره خلق بفتح الخاء .
(3) سورة ص ٧ .
(4) سورة العنكبوت ، آية : ١٧ .

ولما لخصنا هذه المقدمة ، فلنرجع إلى تقرير الدلائل والبينات :

الحجة الأولى في بيان أن الله تعالى خالق لأعمال العباد : نقول : عمل العبد شيء ، وكل شيء فهو مخلوق لله تعالى . لقوله تعالى : ﴿ الله خالق كل شيء[1] ﴾ ينتج : أن عمل العبد مخلوق لله تعالى . واعلم : أنا قبل الخوض في تعديد السؤالات والجوابات نقدم أمرين لا بد منها .

أما الأول : فهو أن نقول : إن الموجود إما أن يكون واجباً لذاته أو ممكناً لذاته ، والممكن لذاته . لا يترجح عدمه على وجوده ، ووجوده على عدمه ، إلا بترجيح الواجب لذاته . وقد قررنا هذه النكتة في باب الدلائل العقلية . فيثبت : أنه تعالى هو الخالق والموجد والمقدر لجميع الممكنات . ولما كان فعل العبد من جملة الممكنات ، وجب دخوله في هذه القضية . فثبت : أن ظاهر قوله سبحانه : ﴿ الله خالق كل شيء ﴾ قد تأكد بهذا البرهان العقلي القاطع .

وأما الثاني : فهو أنه تعالى ذكر هذه الآية في مواضع من كتابه : إحداها : قوله تعالى : ﴿ أم جعلوا لله شركاء . خلقوا كخلقه . فتشابه الخلق عليهم . قل : الله خالق كل شيء . وهو الواحد القهار[2] ﴾ وثانيها : قوله تعالى : ﴿ لا إله إلا هو ، خالق كل شيء . فاعبدوه[3] ﴾ وثالثها : قوله : ﴿ وخلق كل شيء ، وهو بكل شيء عليم[4] ﴾ ورابعها : قوله : ﴿ وخلق كل شيء . فقدره تقديراً[5] ﴾ .

فإن قيل : دليلكم ينتج أن فعل العبد مخلوق لله تعالى . ونحن نقول بموجبه . وذلك لأن الخلق عبارة عن التقدير . وعندنا : أن أفعال العباد واقعة بتقدير الله تعالى ، وإن كانت حاصلة بإيجاد العبد وإحداثه .

لا يقال : هذا مدفوع من وجهين :

---

(١) سورة الرعد ، آية : ١٦ .
(٢) سورة الرعد ، آية : ١٦ .
(٣) سورة الأنعام ، آية : ١٠٢ .
(٤) سورة الأنعام ، آية : ١٠١ .
(٥) سورة الفرقان ، آية : ٢٥ .

الأول : إن التقدير عبارة عن الفكرة والروية والظن والحسبان . وذلك في حق الله تعالى ممتنع . ولما امتنع حمل كونه خالقاً لأفعال العباد ، على معنى التقدير ، وجب حمله على معنى الإحداث .

الثاني : هب أن كونه تعالى خالقاً لأفعال العباد ، عبارة عن كونه تعالى مقدراً لها إلا أن التقدير عبارة عن إيقاع ذلك الفعل في زمان مخصوص ، ومحل مخصوص ، على وجه مخصوص . وهذا المعنى لا يتأتى إلا ممن كان محدثاً للفعل . فلما ثبت بهذا النص : أنه تعالى مقدر لأفعال العباد ، وثبت بالعقل : أن مقدر الأفعال يجب أن يكون موجداً لها ، لزم من مجموع الأمرين كونه تعالى موجداً لأفعال العباد . لأنا نقول :

أما الأول . فجوابه : إن التقدير عبارة عن إيقاع الفعل على قدر مخصوص . وهذا المعنى لا يحصل إلا بالعلم أو الظن . ثم إن كان العلم حاصلاً ، كما في حق الله تعالى ، فلا حاجة إلى الفكرة ، وإن لم يكن حاصلاً كما في حق العبد . فهناك يحتاج إلى الفكرة لتحصيل ذلك العلم ، أو ذلك الظن .

وأما السؤال الثاني : فجوابه : أن نقول : إنه تعالى مقدر لأفعال العباد . بمعنى أنه تعالى حاكم بوقوعها على تلك المقادير ، كما يقال : فلان يكفر فلاناً ، أو يضلله . إذا حكم بكفره وضلاله . سلمنا : أن الخلق هو الإحداث . لكن لم قلتم : إن الآية تتناول أفعال العباد ؟ ولا نسلم أن لفظة « كل » تفيد الاستغراق . وبيانه : إن لفظة « كل » كما تستعمل في الاستغراق ، فقد تستعمل أيضاً في الأكثر الأغلب . يقال : أكلت كل هذه الرمانة ، وإن كان ربما تساقط منها حبة أو حبتان . ويقال : كل هذا الثور أبيض ، وإن كان ربما حصلت شعور قليلة غير بيض في جلده. ولا ننكر أن أفعال العباد، بالنسبة إلى جميع مخلوقات الله تعالى، كالقليل بالنسبة إلى الكثير ، فلم لا يجوز أن يكون المراد من قوله : « خالق كل شيء » : ما سوى أفعال العباد ؟ .

لا يقال : لفظ الكل حقيقة في الاستغراق . لأنا نقول : هذا مدفوع من وجهين :

الأول : لا نسلم أن لفظ « كل » مجاز في الأغلب . فما الدليل عليه ؟

الثاني : سلمنا أنه كذلك ، إلا أنه مجاز متعارف مشهور . فالقول بأنه لا يجوز حمل هذا اللفظ على مثل هذا المجاز ، لا يفيد إلا الظن . وهذه المسألة قطعية . والدليل الظني لا يجوز التمسك به في المسألة القطعية . وعلى هذا الحرف تعويل أهل السنة والجماعة ، في الجواب عن استدلال المعتزلة بالعمومات في مسألة الوعيد .

سلمنا: أن لفظ «كل» يفيد العموم. إلا أن هذه الآية عام، دخله التخصيص ، فوجب أن لا يكون حجة . إنما قلنا : إنه عام . دخله التخصيص ، لأنه تعالى شيء . ويمتنع أن يكون خالقاً لنفسه . **لا يقال** : لا نسلم أن هذه الآية قد دخلها التخصيص . وبيانه من وجهين :

الأول : لا نسلم أن اسم الشيء يقع على الله تعالى . ويدل عليه وجوه :

الأول : قوله تعالى : ﴿ ليس كمثله شيء[1] ﴾ والكاف معناه : المثل . فصار تقدير الآية : ليس مثل مثل الله شيء . ومثل مثل الشيء : عين ذلك الشيء . فكانت هذه الآية دالة على أن الله تعالى لا يقع عليه اسم الشيء . وقولهم : الكاف زائدة : ضعيف . لأن الأصل : صون كلام الله عن اللغو .

الثاني : لو كان تعالى بالشيء ، لزم دخول التخصيص ، في قوله : ﴿ الله خالق كل شيء ﴾ بالنسبة إلى الله تعالى . إلا أن مثل هذا التخصيص لا يجوز . وذلك لأن التخصيص إنما يجوز في الشيء الحقير ، الذي لا يؤبه به ، كما ضربنا من المثال في قولنا : كل هذا الثور أبيض . وإن كان قد حصلت شعيرات سود في جلده . فأما إذا كان الخارج عن صيغة العموم ، هو الأعظم الأشرف ، فإنه لا يجوز . ومعلوم أن اسم الشيء لو وقع على الله ، لكان أشرف الأشياء هو الله . بل كان سائر الأشياء بالنسبة إليه ـ سبحانه ـ كالعدم . وعلى هذا التقدير يكون الخارج عن هذا العموم ، هو الأكمل الأشرف ، والباقي فيه ، هو الأخس الأقل . ومثل هذا يكون كذباً .

(١) سورة الشورى ، آية : ١١ .

فثبت : أنه تعالى لو كان مسمى بالشيء ، لكانت هذه الآية كذباً . ولما بطل ذلك علمنا أنه تعالى غير مسمى بهذا الاسم .

الثالث : قوله تعالى : ﴿ ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها[1] ﴾ دل هذا النص : على أنه يجب أن يدعى الله بالأسماء الحسنة . ولو كان لفظ « الشيء » واقعاً على الله ، لجاز أن يدعى الله بهذا الاسم . لكن هذا الاسم ليس من الأسماء الحسنى . فإنه كونه شيئاً ، لا يدل على صفة من صفات الكمال والجلال . فجواز دعوة الله بهذا الاسم ينافي ما دل عليه قوله : ﴿ ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها ﴾ .

فثبت بهذه الوجوه الثلاثة : أنه تعالى لا يطلق عليه اسم الشيء ، فلم يلزم كون هذه الآية مخصوصة .

قالوا : وليس لكم أن تقولوا : الدليل على أنه تعالى مسمى بالشيء . قوله تعالى : ﴿ قل : أي شيء : أكبر شهادة ؟ قل : الله شهيد بيني وبينكم[2] ﴾ وأيضاً : قوله تعالى : ﴿ كل شيء هالك إلا وجهه[3] ﴾ استثنى وجهه عن الشيء . والمستثنى يجب أن يكون داخلاً تحت المستثنى منه . قالوا : لأن قوله تعالى : ﴿ قل : أي شيء : أكبر شهادة ؟ ﴾ سؤال وجوابه : ما جاء في قوله : ﴿ قل : الله شهيد بيني وبينكم ﴾ فإنها جملة تامة مستقلة بنفسها ، لا تعلق لها بما قبلها . فلم تدل هذه الآية على أنه تعالى مسمى بالشيء . أما قوله : « كل شيء هالك إلا وجهه » فظاهر هذه الآية يقتضي أن يصير كل شيء هالكاً إلا وجه الله . وذلك محال . لأن الوجه هو العضو المخصوص ، وذلك على الله محال . ولأن بتقدير أن يكون جسماً ، فظاهر الآية يقتضي أنه بقي ، ولا يبقى منه إلا الوجه . وذلك محال .

فثبت : أنه لا يمكن إجراء هذه الآية على ظاهرها ، فلا بد من تأويلها ،

---

(1) سورة الأعراف ، آية : ١٨٠ .
(2) سورة الأنعام ، آية : ١٩ .
(3) آخر القصص .

وذلك التأويل ما نقل عن ابن عباس أنه قال : « إلا وجهه » معناه : « إلا العمل الذي يؤتى به لمرضاة الله تعالى » وعلى هذا التقدير ، فيكون المراد بوجه الله : تلك الأعمال . وحينئذ لا تدل الآية على وقوع اسم الشيء على الله تعالى .

المقام الثاني : لو سلمنا أنه تعالى مسمى باسم الشيء ، إلا أنه تعالى لما حكم بكونه خالقاً لكل شيء . كان هذا تصريحاً بأن المراد : كونه خالقاً ، لكل ما عداه ، من الأشياء ، لما ثبت أن المخاطب ، لا يندرج تحت الخطاب في أمثال هذه الألفاظ .

فهذا مجموع ما قيل في بيان أن هذا العموم غير مخصوص . لأنا نقول : أما بيان أن الله تعالى مسمى باسم الشيء . فلإجماع العلماء المتأخرين عليه . ولا عبرة بمخالفة « جهم » فإنه ليس ممن يعتبر قوله في الإجماع .

وأما أن هذا التعميم مخصوص . فلأن قوله تعالى : ﴿ كل شيء ﴾ يتناول ذات الله . وإنما أخرجناه لما ذكرتم من القرينة . فكان هذا تخصيصاً للعموم . ثم نقول : إن هذا العموم مخصوص ، فوجب أن لا يبقى حجة ، لأنه لما دخله التخصيص ، لم يبق ظاهره مراداً . فوجب صرفه إلى بعض المجازات ، وليس بعضها أولى من بعض ، فيصير مجملاً . وهذا هو تقرير قول من يقول : إلا أنا نقول : لا شك أن تخصيص عموم القرآن بالدليل : جائز . **وههنا قد وجدت دلائل متصلة بهذا النص ، ودلائل منفصلة عنه تقتضي تخصيص هذا العموم بالنسبة إلى أفعال العباد .**

أما الدلائل المتصلة : فمن وجوه :

الأول : إن قوله تعالى : ﴿ خالق كل شيء ﴾ مذكور في معرض المدح والثناء . لأنه تعالى قال في سورة الأنعام : ﴿ لا إله إلا هو ، خالق كل شيء . فاعبدوه . وهو على كل شيء وكيل . لا تدركه الأبصار ، وهو يدرك الأبصار[1] ﴾ فأول هذه الآية مدح ، وآخرها مدح ، فوجب أيضاً : أن يكون

---

(١) سورة الأنعام ، آية : ١٠٢ - ١٠٣ .

المتوسط مدحاً ، وإلاّ لصار الكلام : ركيكاً . فثبت : أن قوله : ﴿ خالق كل شيء ﴾ : مذكور في معرض المدح والثناء على الله تعالى . وكونه فاعلاً للجهل والكفر والقبائح والفواحش ، يوجب الذم العظيم . بل نقول : إن على مذهب المجبرة ، لا مذموم إلا وفاعله هو الله تعالى ، فوجب أن لا يستحق الذم أحد إلا الله . وأيضاً : لو كان تعالى موجداً لأفعال العباد ، ثم يأمرهم بالطاعة والإيمان ، صار كأنه يقول لعبيده : يا من لا يمكن أن يفعل : افعل . وكأنه يضرب الزمن ، ويقول له : طر في الهواء ، ويضرب الأعمى ، ويأمره بنقط المصاحف ، ويقيد يدي عبده ورجليه ويرميه من شاهق جبل ، ثم يضربه فيها بين الهواء ، ويقول له : قف . ومعلوم : أن مثل هذا الشخص لا يوجد في الدنيا ، أشد استحقاقاً للذم منه .

فثبت بما ذكرنا : أن قوله تعالى : ﴿ خالق كل شيء ﴾ مذكور في معرض المدح والثناء ، وثبت أن كونه خالقاً لأفعال العباد ، يوجب الذم العظيم ، فصارت هذه القرينة : قرينة دالة على أن عموم قوله : ﴿ الله خالق كل شيء ﴾ : مخصوص ، بما سوى أفعال العباد .

والوجه الثاني في بيان الدلائل المتصلة بهذه الآية ، الدالة على كونها مخصوصة بما سوى أفعال العباد : أنه تعالى لما قال : ﴿ خالق كل شيء ﴾ أردفه بقوله : ﴿ فاعبدوه ﴾ وهذا يدل على أن العبادة ليست فعلاً لله تعالى . وبيانه من وجوه :

الأول : إنه تعالى أمرهم بها ، وكيف يعقل أن يأمرهم بما لا يكون فعلاً لهم .

الثاني : إنه تعالى جعل كونه خالقاً للأشياء ، علة لكونه مستحقاً للعبادة . بدليل : أنه تعالى ، لما ذكر كونه خالقاً للأشياء ، أتبعه بقوله : ﴿ فاعبدوه ﴾ فلو كانت عبادتهم له ، داخلة في قوله : ﴿ خالق كل شيء ﴾ لصار الشرط عين الجزاء . وهذا باطل . لأنه يصير في التقدير كأنه يقول :

ياعبدي ، فعلت أنا عبادتك ، فافعلها أنت بعينها أيضاً . ومعلوم أن هذا الكلام باطل .

الثالث : إن قولَه تعالى : ﴿ خالق كل شيء ﴾ يدل على أن خلق تلك الأشياء ، قد حصل ودخل في الوجود ، وصار مفروغاً منه ، كما إذا قال قائل : فلان قاتل زيداً : فهم منه : أن ذلك القتل قد حصل ، ودخل في الوجود ، وفرغ منه . وأما قوله : ﴿ فاعبدوه ﴾ فهو أمر ، والأمر إنما يتعلق بما يكون حاصلاً في الحال . لكنه مما سيحصل .

قلت : إن كل ما دخل تحت قوله : ﴿ خالق كل شيء ﴾ فقد حصل في الحال ، ولا داخل في الوجود . وهذا يفيد القطع بأن الداخل تحت قوله : « فاعبدوه » غير داخل تحت قوله : ﴿ خالق كل شيء ﴾ .

والوجه الثالث في بيان الدلائل المتصلة بهذه الآية الدالة على كونها مخصوصة ، بما سوى أفعال العباد : أنه تعالى قال بعد هذه الآية : ﴿ قد جاءكم بصائر من ربكم . فمن أبصر فلنفسه ، ومن عمي فعليها[1] ﴾ وهذا تصريح بأن العبد مستقل بأفعال نفسه ، وأن زمام الاختيار إليه ، وأنه البتة غير مجبور على شيء من أفعاله .

فهذه الوجوه الثلاثة : دلائل متصلة بهذه الآية دالة على كونها مخصوصة ، بما سوى أفعال العباد .

وأما الدلائل المخصصة المنفصلة . فهي ثلاثة : بديهية العقل ، ودليل العقل ، ودليل السمع .

أما الأول . وهو بديهة العقل . فتقريره : أن أصحاب « أبي الحسين » قالوا : حسن المدح والذم والمؤاخذة والمطالبة : معلوم بالضرورة ، ونعلم أيضاً بالضرورة : أن العبد لو لم يكن موجداً لأفعال نفسه ، لما حسنت هذه الأشياء ، فلما كان العلم بحسن المدح والذم ضرورياً ، وكان العلم بكون العبد موجداً

(١) سورة الأنعام ، آية : ١٠٤ .

لأفعال نفسه أصلاً لذلك العلم ، وثبت أن ما كان أصلاً للعلم الضروري ، أولى أن يكون ضرورياً ؛ ثبت: أن العلم بكون العبد موجداً لأفعال نفسه ، علم ضروري ، ولما جاز تخصيص عموم القرآن بدليل العقل ، فلأن يجوز تخصيصه ببديهة العقل ، كان أولى .

وأما الثاني والثالث . وهو بيان الدلائل العقلية والسمعية ، الدالة على أن الموجد لأفعال العبد ، هو العبد . فسيأتي تقريرها إن شاء الله تعالى .

سلمنا : أنا لا نعرف لعموم قوله : ﴿ خالق كل شيء ﴾ مخصصاً . إلا أن عدم العلم بالشيء ، لا يدل على العلم بعدم الشيء ، فلا يمكننا القطع بعدم المخصص ، وحينئذ تصير هذه الدلائل ظنية . لا يقال : إنا نقيم الدلالة العقلية على أنه تعالى خالق لأعمال العباد ، ونجعل تلك الدلالة العقلية مؤكدة ، لظاهر هذا النص ، ونعلم أن الدليل العقلي لا يعارضه معارض . فبهذا الطريق نعلم أن ظاهر هذا العموم سليم عن المعارض . لأنا نقول : فعلى هذا التقدير ما لم يعرفوا تلك الدلالة العقلية الدالة على أن موجد فعل العبد هو الله ، لا يمكنكم التمسك بهذا العموم . لكنكم إذا عرفتم ذلك الدليل ، فقد استغنيتم عن التمسك بهذا العموم .

سلمنا : أن هذه الآية تدل على أنه تعالى خالق لأعمال العباد ، وموجد لها . لكن لم قلتم : إن ذلك ينافي كون العبد موجدا لها ؟ فإن هذا إنما يتم إذا أقمتم الدلالة على امتناع وقوع مخلوق بين خالقين . والذي يقوي هذا السؤال : هو أن عندكم فعل العبد ، فعل الله تعالى ، فإذا لم يمتنع حصول فعل لفاعلين ، فكيف يمتنع مخلوق لخالقين ؟ والله أعلم .

والجواب :

قوله : « لم لا يجوز أن يكون الله خالقاً لأعمال العباد ، بمعنى : أنه مقدر لها ، وهذا التقدير مفسر بالحكم والإخبار ؟ » قلنا : هذا باطل . لأن المخبر عن هذا المعنى لا يسمى خالقاً ، وإلا لكان العبد ، إذا أخبر أن الإله قديم

أزلي ، عالم قادر . أن يقال : إنه خالق للإله ولقدمه وقدرته . ومعلوم أنه باطل .

قوله : « لا نسلم أن لفظة « كل » تفيد الاستغراق » قلنا : والدليل عليه : أن السيد إذا قال : كل عبيدي أحرار : عتق الكل .

قوله : « دلالة لفظ « كل » على الاستغراق ، دلالة ظنية » قلنا : عندنا : أن الدلائل اللفظية لا تفيد إلا الظن .

قوله : « هذا عام ، دخله التخصيص ، فلا يكون حجة » قلنا : لا نسلم أنه دخله التخصيص ، ولا نسلم وقوع لفظ الشيء على الله سبحانه . وقد سبق تقريره . سلمنا : أنه عام دخله التخصيص ، لكن لا نسلم أنه لا يبقى حجة . ويدل عليه وجهان :

الأول : إن العام هو الذي تناول صورتين ، فصاعداً من غير حصر . ودلالته على هذه الصورة ، وعلى تلك الصورة ، إما أن تتوقف كل واحدة منهما على الأخرى ، فيلزم الدور ، أو تتوقف إحداهما على الأخرى ، ولا تتوقف الأخرى على الأولى ، فيلزم الترجيح لا لمرجح ، أو لا تتوقف واحدة منهما على الأخرى . وحينئذ لا يلزم من زوال إحداهما ، زوال الأخرى . وهو المطلوب .

الثاني : إن المقتضى لثبوت الحكم قائم في غير محل التخصيص . لأن الصيغة العامة متناولة له ، وتلك الصيغة مقتضية لذلك الحكم ، والعارض الموجود ، وهو التخصيص لا يصلح معارضاً لهذا المقتضى . لأن انتفاء الحكم في إحدى الصورتين ، لا ينافي ثبوته في الصور الأخرى ، فوجب الحكم بانتفاء دلالة العام المخصوص على الحكم في غير محل التخصيص .

قوله : « الدلائل المخصصة المتصلة موجودة » قلنا : لا نسلم .

قوله : « هذه الآية مذكورة في معرض المدح والثناء ، وكونه تعالى خالقا لأعمال العباد ، يوجب الذم » قلنا : لا نسلم أن كونه تعالى ، خالقاً لأعمال العباد ، يوجب الذم . وسيأتي الاستقصاء في هذا المقام عند الجواب عن الشبه العقلية .

أما قوله : « إن قوله تعالى : ﴿ فاعبدوه ﴾ يقتضي خروج معناه عن عموم قوله :﴿ خالق كل شيء ﴾ قلنا : التعارض خلاف الأصل . والوجوه التي عولوا عليها في تقرير هذا المقام ، هي إشارة إلى أنه لا يجوز من الله تعالى أن يأمر عبده بالفعل ، لا إذا كان الفعل واقعاً ، بقدرة العبد . وسيأتي الجواب عنه ، عند الجواب عن شبههم العقلية .

وأما الدلائل العقلية التي ذكروها ، وزعموا : أنها مخصصة لهذا العموم ، فسيأتي الجواب عنها .

قوله : « لم قلتم : إن كونه تعالى موجداً لأعمال العباد ، ينفي كون العبد موجداً لها » ؟ قلنا : حصل الاتفاق بيننا وبين خصومنا على أن حصول مخلوق واحد لخالقين : محال . إلا أن هذا الجواب لا يتم على قول « أبي الحسين » فإن عنده يجوز حصول مخلوق واحد بين خالقين . وأيضاً : فالفعل الواقع بقدرة الله تعالى ، لو وقع هو بعينه بقدرة العبد ، كان ذلك تحصيلاً للحاصل . وهو محال . والله أعلم .

الحجة الثانية : قوله تعالى : ﴿ أم جعلوا لله شركاء . خلقوا كخلقه[1] ﴾ وجه الاستدلال : إن هذا استفهام بمعنى الإنكار ، فكان مقتضاه أنه لم يوجد خالق خلق كخلق الله ، ولو كان العبد خالقاً لأفعاله ، لكان خلقه كخلق الله . لما ثبت أن الذي يخلقه العبد ، فالله تعالى يخلق مثل ذلك الشيء . وأيضاً : فخلق الله تعالى ، لما كان إخراجاً من العدم إلى الوجود ، وفعل العبد أيضاً كذلك ، كان كل واحد من الفعلين شبيه الآخر ، فكان خلق العبد كخلق الله تعالى . وقد بينا : أن النص يدل على أن ذلك باطل .

فإن قيل : لا نسلم أن العبد لو كان خالقاً ، لكان خلقه ، كخلق الله . وبيانه من وجوه :

الأول : إن فعل العبد . إما أن يكون طاعة ، أو معصية ، أو عبثاً . وفعل الله ليس كذلك .

---

(١) سورة الرعد ، آية : ١٦ .

الثاني : إن الخلق عبارة عن التقدير ـ على ما تقدم ذكره ـ والتقدير عبارة عن إيقاع الفعل على مقدار مخصوص مطابق للغرض والمصلحة . وهذا إنما يتأتى في حق العالم ، الذي لا يجهل شيئاً ، والقادر الذي لا يعجز عن شيء . أما العبد فإنه في الأكثر يقدر شيئاً ، ويجيء فعله بخلاف ما قدره . وحينئذ لا يكون خلق العبد ، مثلاً لخلق الله .

الثالث : إن قوله تعالى : ﴿ خلقوا كخلقه ﴾ إنما يتناول من كان خلقه ، مساوياً لكل ما كان خلقاً لله تعالى . لأن قوله : ﴿ كخلقه ﴾ يتناول جميع مخلوقات الله تعالى . ومعلوم أن العبد ليس كذلك ، فوجب أن لا يندرج تحت النص .

وبقية الأسئلة على هذه الحجة ، كما تقدم على الحجة الأولى . والله أعلم .

والجواب عن السؤال الأول : إن الحركة عبارة عن حصول الجوهر في حيز ، بعد أن كان في حيز آخر . هذا هو المعقول من ماهية الحركة وحقيقتها . فإذا فعل العبد مثل هذا الشيء ، ثم إنه تعالى أيضا فعله مثله ، فحينئذ يكون خلق العبد مثلاً لخلق الله تعالى ، على هذا التقدير .

وأما السؤال الثاني . فجوابه : إن أفعال العباد ، وإن كانت لا توجد على وفق تقديرهم على الدوام ، إلا أنها قد توجد على وفق تقديرهم في بعض الأوقات . وحينئذ يكون ذلك الخلق في تلك المرة ، مثلاً لخلق الله .

وأما السؤال الثالث . فجوابه : إن قوله : « كخلقه » لا يوجب العموم . لأنه إشارة إلى المصور، فيكفي في العمل به، ثبوته في صورة واحدة. فإذا كان خلق العبد مثلاً لخلق الله تعالى مرة واحدة ، وقد صدق عليه في تلك المرة أنه خلق مثل خلق الله تعالى ، فحينئذ يندرج تحت النص . والله أعلم .

الحجة الثالثة : قوله تعالى : ﴿ وأسروا قولكم ، أو اجهروا به . إنه عليم

بذات الصدور . ألا يعلم من خلق ، وهو اللطيف الخبير؟[1] ﴾ والاستدلال به من وجهين :

الأول : لا نزاع في أن المراد ﴿ بذات الصدور ﴾ : أفعال القلوب . وهي الدواعي والصوارف والعقائد والخواطر . ثم إنه تعالى أفتى بكونه عالماً بها ، بأسرها . واحتج على صحة هذه الفتوى بقوله : ﴿ ألا يعلم من خلق ؟ ﴾ وهذا الاحتجاج لا يصح ، إلا إذا قلنا : إنه تعالى خالق لأعمال القلوب . وكل من كان خالقاً لأعمال القلوب ، كان عالماً بها ، فتصير هذه الآية بهذا الطريق دالة على صحة تلك الفتوى . وعلى هذا الوجه تكون الآية دالة على كبرى هذا القياس ، وتكون الصغرى محذوفة . فلو لم نضمر هذه الصغرى ، لم يكن قوله : ﴿ ألا يعلم من خلق ؟ ﴾ مناسباً لتقرير ذلك المطلوب ، وحينئذ يفسد نظم كلام الله تعالى . وذلك محال .

فثبت : أنه لا بد من إضمار تلك الصغرى . وهي قولنا : إنه تعالى خالق لأعمال القلوب ، ثم نضم إليها قوله : ﴿ ألا يعلم من خلق ؟ ﴾ ومتى أضمرنا تلك الصغرى ، كان ذلك تصريحاً بأنه تعالى خالق لأفعال القلوب .

والوجه الثاني في الاستدلال بالآية : إن قوله : ﴿ ألا يعلم من خلق ؟ ﴾ استفهام على سبيل الإنكار . وذلك يدل على أن كل من خلق شيئاً ، فإنه يجب أن يكون عالماً به . والعقل أيضاً يدل على صحة هذه المقدمة . وذلك لأن وقوع ذلك المخلوق على ذلك العدد الخاص ، والمحل الخاص ، والوقت الخاص ، مع جواز وقوعه . على خلاف تلك الوجوه ، لا يكون إلا لأجل أن مخصصاً خصصه به . والقصد إلى التخصيص مشروط بالعلم به . فثبت : أن الخالق للشيء يجب كونه عالماً به ، لكن العبد غير عالم بتفاصيل أفعال نفسه ـ على ما قررناه في باب الدلائل العقلية ، فوجب أن لا يكون العبد خالقاً لأفعال نفسه .

فإن قيل : أمّا الكلام على الوجه الأول . فهو أن نقول : إن قوله : ﴿ ألا يعلم ؟ ﴾ : فعل . وقوله : ﴿ من خلق ﴾ : يحتمل أن يكون فاعلاً

(١) سورة الملك ، آية : ١٣ ـ ١٤ .

لـذلك الفعـل . وحينئذ يجب أن يضمـر المفعول . ويحتمـل أن يكون مفعـولاً . وحينئذ يجب أن يضمر الفـاعل . فعـلى التقديـر الأول يكون معنى الكـلام : ألا يعلم من خلق مخلوقه ؟ وعلى التقـدير الثـاني يكون معنى الكـلام : ألا يعلم الله من خلق ذات الصدور ؟ فلم قلتم : إن التقدير الأول : أولى ؟ لأن على التقدير الثاني تكون الآية أيضاً في أن خالق ذات الصدور : غير الله .

والجواب : النحويون بينوا أن تعلق الفعل بالفاعل كالشيء الضروري ، وتعلقـه بالمفعـول ليس كذلـك . ولذلـك فإن الفعـل بدون الفـاعل لا يـوجد ، وبـدون المفعول قـد يوجـد . وعلى التقـدير الـذي ذكرنـاه : يكون المـذكور هـو الضروري ، ويكون المتروك غير الضروري . وعلى التقدير الذي ذكرتم : يكون الأمـر بالعكس . ولا شـك أن الأول أولى . وأيضـاً : فقـد بينـا أن الاستـدلال حاصل بالآية من وجهـين : وعلى التقـدير الـذي ذكرتم يصـح الوجـه الثاني من الاستدلال بالآية ، وعلى التقـدير الـذي ذكرنـا يتقرر كـل واحد من الـوجهين . فكان ما ذكرناه : أولى .

الحجة الرابعـة : قولـه تعالى : ﴿ إنـا كل شيء خلقنـاه بقدر[1] ﴾ وفيـه قـراءتان متـواترتـان . إحداهـا : بنصب كلمة « كـل » والأخرى بـرفعها . أمـا القراءة بالنصب فهي دالة على قولنا . لأن تقـدير الكـلام : إنا خلقنـا كل شيء بقدر . وهذا تنصيص منه تعالى على كونه خالقاً لكل الأشيـاء ، وأنه إنمـا خلقها بتقديره وقصده .

واعلم : أنـه لا يمكنهم أن يقولـوا ههنا : المـراد من قولـه : إنـا خلقنـا : التقـدير . وإلاّ لصـار معنى الكلام : إنـا قدرنـا كل شيء بقـدر . وأما القـراءة الثانية . وهي بالرفع . ففيها سؤال . وهو أن يقال : لم لا يجوز أن يكون قوله : ﴿ كـل شيء ﴾ مبتدأ و ﴿ خلقنـاه ﴾ صفة . وقـوله : ﴿ بقـدر ﴾ يكـون خبـراً لذلك المبتدأ الموصوف ، والتقدير : إن كل شيء مخلوق لنا ، فهو واقـع بقدر . على هذا الوجه لا يلزم كونه تعالى خالقاً لكل الأشياء .

---

(١) سورة القمر ، آية : ٤٩ .

والجواب : إنا إذا جعلنا قوله : ﴿ كل شيء ﴾ : مبتدأ ، وجعلنا قوله : ﴿ خلقناه بقدر ﴾ : خبراً عنه . فحينئذ يحصل مقصودنا . **فنقول** : هذا الاحتمال أولى من الاحتمال الذي ذكرتم . ويدل عليه وجهان .

الأول : إنا بينا أن القراءة بالنصب تفيد المعنى الذي ذكرناه ، فوجب حمل القراءة بالرفع على هذا المعنى أيضاً . حتى تصير القراءتان متوافقتين في فائدة واحدة .

الثاني : إن على التقدير الذي ذكرتم لا يتم الكلام إلا بإضمار أمر زائد على المذكور . وذلك لأن قوله : ﴿ كل شيء ﴾ مبتدأ ، وقوله : ﴿ خلقناه ﴾ صفة لذلك المبتدأ . فيبقى قوله ﴿بقدر﴾ تمام الخبر . إلا أن هذه الباء ، لا بد وأن تكون متعلقة بفعل مقدر ، فيصير المعنى : إنا كل شيء خلقناه . فإنما خلقناه بقدر ، أو فعل آخر يجري هذا المجرى . فثبت : أن على هذا التقدير يحتاج إلى الإضمار . أما إذا قلنا : إن قوله : ﴿ كل شيء ﴾ مبتدأ ، وقوله : ﴿ خلقناه بقدر ﴾ خبر له . لم يحتج إلى الإضمار . ومعلوم أن الأصل عدم الإضمار ، فكان هذا التقدير أولى . وبقية الأسئلة على التمسك بهذه الآية ، هي التي تقدم ذكرها في الحجة الأولى . والله أعلم .

الحجة الخامسة : قوله تعالى : ﴿ هو الله الخالق[1] ﴾ وجه الاستدلال : أن هذا التركيب يفيد حصر الخبر والمبتدأ ، كما يقال : زيد هو السلطان في هذا البلد . أي : لا سلطان إلا هو . فكذا قولنا : هو الله الخالق . معناه : أنه لا خالق إلا هو .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : « هو » : مبتدأ . و ﴿ الله الخالق ﴾ خبره . وهذا يقتضي أن لا يكون في الوجود إله خالق سوى الله ، ولا يقتضي أن لا يكون في الوجود خالق سوى الله . كما إذا قلنا : هو الواجب في موجوديته . فإنه لا يقتضي أنه لا موجود سواه ، بل يقتضي أنه لا موجود واجب الوجود سواه .

---

(١) آخر الحشر .

سلمنا : أن هذه الآية تفيد أنه لا خالق إلا الله . إلا أنا نقول : العبد محدث لأفعال نفسه وموجد لها . ولا نقول : إنه خالق لها . لأن الخلق عبارة عن التقدير . فالخالق هو الذي يقع فعله مقدراً بالتقدير الذي يقدره به ، على الوجه الذي يوقعه عليه . وهذا لا يصح إلا من الله تعالى . فأما العبد فإنه في أكثر الأمر يقدر شيئاً ، ويقع بخلافه . فلا جرم لم يجز إطلاق اسم الخالق عليه . والله أعلم .

والجواب : إنا قد دللنا في كتاب « لوامع البينات . في تفسير الأسماء والصفات » : إن الله اسم علم . وثبت أن اسم العلم لا يفيد فائدة سوى دلالته على الذات المخصوصة . ولهذا السبب قالوا : إن أسماء الأعلام قائمة مقام الإشارات . إذا ثبت هذا فنقول : لا يمكن أن يكون الحصر عائدا إلى مفهوم قولنا « الله » هو تلك الذات المخصوصة ، فلو عاد الحصر إليه ، لصار معنى الكلام : إن ذلك المعين ليس إلا ذلك المعين ، ومعلوم : أن هذا الكلام عبث ، لأن كل شيء معين ، فذاك ليس إلا ذاك فلا يبقى لتخصيص ذات الله بهذا الحصر فائدة .

فثبت : أن هذا الحصر لا يمكن عوده إلى مفهوم قولنا « الله » فوجب أن يكون هذا الحصر عائداً إلى المفهوم من لفظ الخالق . وحينئذ يصير تقدير الآية : هو الخالق . وذلك يقتضي حصر الخالقية فيه .

وأما السؤال الثاني . فجوابه : إن الخالق بمعنى المقرر هو الذي يوقع الشيء على مقدار مخصوص . فلو كان العبد موجداً لأفعال نفسه ، لكان العبد موجداً لها على مقاديرها المخصوصة في العدد والزمان والمكان . فكان مقدراً لها ، فوجب كونه خالقاً لها ، وحينئذ يبطل الحصر الذي دلت الآية عليه .

أقصى ما في الباب : أن أفعال العباد قد تقع في بعض الأوقات ، بخلاف تقديراتهم . إلا أن كون الاسم حقيقة في جانب الثبوت ، يكفي في حصوله حصول ذلك المسمى في بعض الصور ، ولا يتوقف على حصول ذلك المسمى في كل الصور . وبالله التوفيق .

الحجة السادسة : قوله تعالى في أول سورة الفرقان : ﴿ ولم يكن له

شريك في الملك ، وخلق كل شيء ، فقدره تقديراً[1] ﴾ وجه الاستدلال بهذه الآية : من وجهين :

الأول : إنه تعالى قال : ﴿ وخلق كل شيء ﴾ وأفعال العباد : أشياء . فوجب كونه خالقاً لها . ولا يمكن أن يكون المراد من هذا الخلق : التقدير . وإلا لصار الكلام هكذا : وقدر كل شيء فقدره تقديراً .

الثاني : إنه تعالى ذكر أولا قوله : ﴿ ولم يكن له شريك في الملك ﴾ فكأنه قيل : هب أنه لا شريك له في ملك السموات والأرض . ولكن لم لا يجوز أن يقال : العبيد يخلقون بعض الأشياء ، وهي أفعال أنفسهم ؟ فذكر تعالى ما يزيل هذا الخيال . فقال : ﴿ وخلق كل شيء . فقدره تقديراً ﴾ ولو لم يكن المراد ما ذكرناه ، لكان قوله : ﴿ ولم يكن له شريك في الملك ﴾ مغنياً عن قوله : ﴿ فقدره تقديراً ﴾ .

الحجة السابعة : قوله تعالى : ﴿ هل من خالق غير الله ، يرزقكم من السماء[2] ﴾ فإن قيل : هذا يدل على أنه لا خالق غير الله يرزقنا من السماء ، ولا يدل على أنه لا خالق غير الله . سلمنا : **أن هذه الآية تنافي إثبات خالق غير الله ، لكن العبد نسميه بالموجد والمحدث ، ولا نسميه بالخالق ، لأن الخلق عبارة عن التقدير العاري عن وجوه الخلل . وذلك في حق العبد محال .**

والجواب عن الأول : إنه لو وجد خالق غير الله ، لوجد خالق غير الله يرزقنا من السماء ، لأنه يقال : رزق السلطان فلانا ، إذا أمكنه من التصرف فيما جعله رزقاً له . فكذا ههنا ، الملائكة الذين هم سكان السموات ، إذا سعوا في إنزال الأمطار ، فقد مكنوا أهل الأرض من الانتفاع بها . إذا ثبت هذا فنقول : على مذهب الخصم : الملائكة يخلقون أفعال أنفسهم . وهم أيضاً يرزقون أهل الأرض على التفسير الذي ذكرناه ، وحينئذ يلزم القطع بأنه وجد خالق غير الله

---

(١) الفرقان ، آية : ٢ .
(٢) سورة فاطر ، آية : ٣ .

يرزقنا من السماء ، فثبت : أنه لو كان العبد خالقاً لأفعال نفسه ، لكان المحذور لازماً .

والجواب عن الثاني : إن الخالق هو الموجد المقدر ، وكما أن الله تعالى يقدر بعلمه التام ، فكذلك العبد يقدر بحسب ظنه وخياله .

الحجة الثامنة : قوله تعالى : ﴿ والذين يدعون من دون الله ، لا يخلقون شيئاً . وهم يخلقون[1] ﴾ ومعلوم : أنه قد دعى من دونه : المسيح ، والملائكة ، وفرعون ، ونمرود . وهذا النص يقتضي أن و... من هؤلاء لم يخلق شيئاً . لأن قوله : ﴿ لا يخلقون شيئاً ﴾ : نكرة في النفي ، فيفيد العموم . كما إذا قال الرجل : ما رأيت شيئاً ، وما سمعت ... وما أكلـ...ـة ، فإنه يفيد العموم . وأيضاً : قوله : ﴿ والذين يدعون ...ن ...ون الله ﴾ يفيد العموم في الكل . لأنا بينا في أصول الفقه : أن هذه الصفة تفيد العموم ، والمعتزلة ...لمون ذلك ، وعليه بنوا مذاهبهم في مسألة الوعيد .

... التاسعة : قوله تعالى : ﴿ هذا خلق الله . فأروني ماذا خلق الذين ...ن ...ـده الرؤية : العلم . ... الآية يدل على أن المراد منه : تميز ذات الله تعالى عن سائر الذ... . وهذا التميز لا يحصل إلا إذا حملنا هذه الرؤية على ال... فنقول : لو كان الحيوان خالقاً لفعل نفسه ، لوجب أن يقو... ...سماع هذه الآيات : إنا قد خلقنا الإرادات والكراهات والخواطر والحركات والسكنات ، فلما لم يقل أحد من الكفار ذلك ، علمنا أنه لا خالق إلا الله .

فإن قالوا : العبد ليس خالقاً لفعل نفسه ، وإن كان موجداً لها . فالجواب : ما سبق . وبالله التوفيق .

الحجة العاشرة : قوله تعالى : ﴿ والله خلقكم . وما تعملون [3] ﴾ وجه

(١) سورة النحل ، آية : ٢٠ .
(٢) سورة لقمان ، آية : ١١ .
(٣) سورة الصافات ، آية : ٩٦ .

الاستدلال : أن النحويين قالوا : لفظ « ما » مع ما بعده في تقدير المصدر . فقوله : ﴿ وما تعملون ﴾ معناه : وعملكم . وعلى هذا التقدير ، صار معنى الآية : والله خلقكم وخلق عملكم .

فإن قيل : هذه الآية حجة عليكم من وجوه :

الأول : إنه تعالى إنما ذكر هذه الآية توبيخاً لهم على عبادة الأصنام ، لأنه تعالى بيّن أنه خالقهم وخالق لتلك الأصنام ، والخالق هو المستحق للعبادة دون المخلوق ، فلما تركوا عبادته ـ سبحانه ـ مع أنه خالقهم ، ثم عبدوا الأصنام ، لا جرم أنه ـ سبحانه ـ وبّخهم على هذا الخطأ العظيم . فقال : ﴿ أتعبدون ما تنحتون . والله خلقكم ؟ وما تعملون ؟ ﴾ ولو لم يكونوا فاعلين لأفعالهم وموجدين لها ، لما جاز توبيخهم عليها .

سلمنا : أن هذه الآية ليست حجة عليكم . لكن لا نسلم أنها حجة لكم .

أما قوله : « إن كلمة « ما » مع ما بعده في تقدير المصدر » قلنا : هذا ع . وبيانه : أن « سيبويه » و « الأخفش » اختلفا في أنه هل يجوز أن يقال : اعجبني ما قمت . أي قيامك ؟ فجوزه « سيبويه » ومنعه « الأخفش » وزعم : أن هذا لا يجوز إلا في الفعل المتعدي . وذلك يدل على أن « ما » مع ما بعده في تقدير المفعول عند « الأخفش » .

سلمنا : أن ذلك قد يكون بمعنى المصدر ، لكنه أيضاً قد يكون بمعنى المفعول . ويدل عليه وجوه :

الأول : قوله : ﴿ أتعبدون ما تنحتون ؟ ﴾ والمراد بقوله : ﴿ ما تنحتون ﴾ المنحوت . لا النحت ، لأنهم ما عبدوا النحت ، وإنما عبدوا الأصنام المنحوتة .

الثاني : قوله : ﴿ فإذا هي تلقف ما يأفكون[2] ﴾ وليس المراد بها أنها

---

(١) سورة الصافات ، آية : ٩٥ .
(٢) سورة الأعراف ، آية : ١١٧ .

تلقفت نفس الإفك . بل أراد العصى والحبال التي كانت أسباباً لترويج ذلك الإفك .

الثالث : إن العرب يسمون محل العمل عملاً . يقال في الثياب والخاتم . هذا عمل فلان . والمراد : محل عمله .

فثبت بهذه الوجوه الثلاثة : أن « ما » مع ما بعده ، كما يجيء بمعنى المصدر فقد يجيء بمعنى المفعول . فلم يكن حمله ههنا على المصدر ، أولى من حمله على المفعول . بل نقول : حمله ههنا على المفعول أولى . وذلك لأن المقصود في هذه الآية تزييف مذهبهم في عبادة الأصنام ، لا بيان أنهم لا يوجدون أفعال أنفسهم . لأن الذي جرى ذكره في أول الآية إلى هذا الموضع هو مسألة عبادة الأصنام ، لا مسألة خلق الأعمال .

والجواب :

أما قوله : « إضافة العبادة ، والنحت إلى العباد ، يدل على كون العبد محدثاً » **فجوابه** : سيجيء عند الجواب عن شبههم العقلية .

وقوله : « لا نسلم أن هذه الكلمة في تقدير المصدر » قلنا : هذا مذهب « سيبويه » وقوله حجة . وأما الآيات التي أوردوها ، فنحملها على المجاز . وقد بينا في أصول الفقه : أن المجاز خير من الاشتراك ، وقولهم يقتضي كون هذا اللفظ مشتركاً بين المصدر وبين المفعول . والله أعلم .

الحجة الحادية عشر : قوله تعالى : ﴿ ألا له الخلق والأمر[1] ﴾ فقوله : ﴿ ألا له الخلق ﴾ يفيد أنه لا خلق إلا لله . وغاية ما في الباب : أنا خالفناه هذا الظاهر ، في قوله تعالى : ﴿ والأمر ﴾ لدليل قام عليه ، فوجب أن يبقى هذا الحصر معتبراً في جانب الخلق .

الحجة الثانية عشر : قوله تعالى : ﴿ خلق لكم ما في الأرض جميعاً[2] ﴾

---

(١) سورة الأعراف ، آية : ٥٤ .

(٢) سورة البقرة ، آية : ٢٩ .

وأفعال العباد موجودة في ذواتهم ، وذواتهم موجودة في الأرض . والموجود في الموجود في الشيء ، موجود في الشيء . فصح أن أفعال العباد موجودة في الأرض . فقوله تعالى : ﴿ خلق لكم ما في الأرض جميعاً ﴾ يدل على كونه تعالى خالقاً لأعمال العباد .

فإن قيل : أهل اللغة نصوا على أن كلمة « في » للظرفية . وإنما يدخل في هذه الآية : ما يكون حاصلاً في الأرض ، حصول المظروف في الظرف . وهي الأشياء المودعة في الأرض . كالحيوانات والجمادات . أما أفعال العباد ، فهي أعراض ، ولا حصول لها في الأرض ، على وفق حصول المظروف في الظرف ، بل على وفق حصول العرض في المحل .

سلمنا : أن كلمة « في » تتناول ما يحصل في الشيء ، حصول الدرّة في الحقّة . وما يحصل في الشيء حصول العرض في المحل . إلا أن هذين المعنيين معنيان مختلفان بالماهية ، فكان لفظ « في » بالنسبة إلى هذين المفهومين ، لفظاً مشتركاً . وحمل اللفظ المشترك على كل مفهوميه غير جائز . فلم كان حمله على ما ذكرتم أولى من حمله على ما ذكرنا ؟ وعليكم الترجيح .. بل ما ذكرناه أولى . ويدل عليه وجوه :

الأول : إن اللام في قوله « لكم » لعود المنفعة . وهذا لا يطرد في الكفر والفسوق والعصيان ، لأنها غير نافعة للعباد ، بل ضارة لهم .

الثاني : إن قوله : « خلق لكم » يقتضي أن تلك الأشياء صارت مخلوقة ، وحصل الفراغ منها ، وأفعال العباد ليست كذلك .

الثالث : إن قوله : ﴿ خلق لكم ما في الأرض ﴾ يقتضي كون كل واحد من هذه المخلوقات مخلوقاً لكل أحد . وأفعال العباد ليست كذلك . لأنه لا انتفاء بكل واحد منها إلا لفاعله فقط . والله أعلم .

والجواب :

إن كلمة « في » مستعملة في قولنا : الماء في الكوز ، وفي قولنا : العرض

في المحل . والأصل عدم الاشتراك : والمجاز يوجب كون هذا اللفظ موضوعاً بإزاء القدر المشترك بينهما . وذلك القدر المشترك هو أن يكون المظروف حاصلاً في داخل الظرف ، سواء كان سارياً فيه ، كما في العرض والمحل ، أو موضوعاً في جوفه ، كما في الماء والكوز . وإذا جعلنا لفظ « في » بإزاء هذا المعنى المشترك ، وجب أن يدخل تحته جميع أنواعه ، رعاية لعموم قوله : ﴿ خلق لكم ما في الأرض جميعاً ﴾ .

قوله : « اللام لعود المنفعة » قلنا : هذا يشكل بقوله تعالى : ﴿ ولهم عذاب أليم ﴾(١) والله أعلم .

الحجة الثالثة عشر : قوله تعالى : ﴿ وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما: باطلاً(٢) ﴾. هذا النص يقتضي أنه تعالى خالق لكل ما بين السماء والأرض ، بشرط أن يكون خالقاً لها . لا لغرض باطل . وأفعال العباد موجودة بين السماء والأرض ، فوجب كونها مخلوقة لله تعالى .

فإن قيل : الشيء لا يوصف بأنه بين السماء والأرض ، إلا إذا كان جسماً . وأفعال العباد لا تدخل تحت هذا النص . وأيضاً : فهذه الآية حجة عليكم من وجوه :

الأول : إنها صريحة في أنه تعالى ما خلق باطلاً أصلاً . وذلك يقتضي أن خالق الكفر والمعاصي ليس هو الله تعالى .

الثاني : إنه تعالى قال بعده : ﴿ ذلك ظن الذين كفروا . فويل للذين كفروا من النار(٣) ﴾ أضاف الظن إليهم ، وأضاف الكفر إليهم ، وتوعدهم على ذلك الكفر . وكيف يعقل أن يتوعد الله عباده على ما خلقه فيهم ؟

الثالث : إنه قال بعده : ﴿ أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات

(١) سورة البقرة ، آية : ١٠
(٢) سورة ص ، آية : ٢٧ .
(٣) سورة ص ، آية : ٢٧ .

كالمفسدين في الأرض[1] ﴾ ؟ وهـذا الفرق إنما يبقى معتبراً ، لـو كان الصـلاح والفساد من قبل العبد .

والجواب :

قوله : « الشيء لا يوصف بأنه بين السماء والأرض ، إلا إذا كان جسماً » فجوابه : ما تقدم في بيان أفعال العباد : أنه يصدق عليها أنها في الأرض .

قوله : « النص دل على أنه تعالى ما خلق الباطل » قلنا : النص دل على أنـه تعالى مـا خلق شيئاً لغـرض باطـل . لأن قولـه : « باطـلاً » مفعـول لـه . وعندنا : أن الأمر كذلـك . لأن عندنـا أنه تعـالى لا يخلق شيئاً لغـرض أصلاً . وإذا لم يكن لـه غرض ، لم يكن لـه غرض بـاطل . بـل عندنـا أنـه تعـالى يخلق الأشياء بحكم الإلهية والمالكية . فإنه ليس لأحد عليه أمر ولا نهي .

وبالجملة : ففرق بين قولنا : لا يخلق الباطل ، وبين قولنا : لا يخلق شيئاً لغرض باطل . والمذكـور في النص هو الثـاني ، لا الأول . وذلك لا ينفعهم ولا يضـرنا . وأمـا بقية أسئلتهم فهي إشـارة إلى أن العبد لـو لم يكن موجـداً لأفعال نفسه ، لامتنع أمره ونهيه ومدحه وذمـه . وهذا هـو شبهتهم الكبرى ، وسيجيء الجواب عنها ، إن شاء الله تعالى .

الحجة الـرابعـة عشـر : قـولـه تعـالـى حكـايـة عـن مـوسى ـ عليـه السـلام ـ : ﴿ ربنا الـذي أعطى كـل شيء خلقه ، ثم هـدى[2] ﴾ والمـراد من قوله : ﴿ أعطى كل شيء ﴾ هو أنه خلق كل شيء .

واعـلم : أن هـذا النص يجب أن يكـون مـن المحـكمـات ، لا مـن المتشابهات . ويدل عليه وجهان :

الأول : إن فـرعون سـأل مـوسى ـ عليـه السـلام ـ عن هـذه المسـألـة .

---

(1) ص ٢٨ .
(2) سورة طه ، آية : ٥٠ .

وموسى ـ عليه السلام ـ ذكر هذا الكلام في معرض البيان . وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز . ولو كانت هذه الآية من المتشابهات ، لكان هذا تأخيراً للبيان عن وقت الحاجة ، وتمكيناً للخصم من الطعن في كلامه ، وإظهار فساده . وانه لا يجوز .

الوجه الثاني في بيان أن هذه الآية ، وجميع الآيات التي تمسكنا بها من المحكمات : هو أن الموجود . إما واجب لذاته ، وهو الله سبحانه ، وإما ممكن لذاته ، وهو كل ما سواه . وكل ممكن فإنه مفتقر إلى الواجب . فكل ما سوى الله ، فهو مفتقر إلى الله ، وموجود بإيجاد الله . وهذا هو تفسير قوله : ﴿ ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه . ثم هدى ﴾ فلما دلت هذه النصوص على أن كل ما سوى الله ـ سبحانه ـ فإنما حصل بإيجاد الله . ودل هذا البرهان القاطع القاهر ، على صحة هذا المعنى ، لم يبق للخاطر فيه مجال . وثبت : أن كل تأويل يذكره الخصم فهو باطل ، وأن الحق إجراء هذه النصوص على ظواهرها في هذا الباب . وبالله التوفيق .

الفصل الثالث
في
التمسك بالآيات المشتملة
على لفظ «الجعل» وما يجري مجراه

اعلم : أن صيغة جعل ، قد تجيء متعدية إلى مفعول واحد ، ويكون معناها : الإحداث والتكوين . قال تعالى : ﴿وجعل الظلمات والنور[1]﴾ وقد تجيء متعدية إلى مفعولين ويكون معناها : جعل الذات موصوفة بصفة . قال تعالى : ﴿ وجعلني نبياً[2] ﴾ ﴿واجعلنا مسلمين لك[3] ﴾ .

إذا عرفت هذه المقدمة ، فلنذكر الدلائل :

الحجة الأولى : قوله تعالى : ﴿ ربنا واجعلنا مسلمين لك[4] ﴾ وهذا تصريح بأن العبد لا يصير مسلماً ، إلا بأن يجعله الله مسلماً . وذلك يدل على أن الإسلام يحصل بخلق الله .

فإن قيل : كما أن الجعل [illegible] ى التصيير ، فكذلك يرد لوجوه أخرى :

أن الجعل [illegible] وصف [illegible] بالشيء . قال تعالى : ﴿ وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً[5] ﴾ وقال : ﴿ وجعلوا لله شركاء : الجن[6] ﴾ .

---

(١) سورة الأنعام ، آية : ١ .
(٢) سورة مريم ، آية : ٣٠ .
(٣) سورة البقرة ، آية : ١٢٨ .
(٤) سورة البقرة ، آية : ١٢٨ .
(٥) سورة الزخرف ، آية : ١٩ .
(٦) سورة الأنعام ، آية : ١٠٠ .

وثانيها : تنزيل الشيء منزلة غيره . قال تعالى : ﴿ أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، كالمفسدين في الأرض ، أم نجعل المتقين كالفجار ؟(1) ﴾ والتقدير : هل ننزل المصلحين منزلة المفسدين ؟ وكقول القائل إذا نزله منزلة العدو : إنك جعلتني عدوا لنفسك .

وثالثها : الإقدار على الشيء ، والتمكين منه . يقال : جعل فلان أميراً وقاضياً . إذا نصب لذلك . قال تعالى : ﴿ إني جاعلك للناس إماماً(2) ﴾ ... : ﴿ وجعلناهم أئمة(3) ﴾ والمراد منه : النصب لذلك الأمر ، والتعيين ...

إذا ثبت هذا فنقول : لم لا يجوز أن يكون المراد من قوله : ﴿ ربنا واجعلنا مسلمين لك ﴾ : أحد هذه الوجوه ؟ أما الحكم والتسمية ... ظاهر .

ولا يقال : هذا باطل من وجهين : الأول ... مسلم فإنه يستحق أن يسمى مسلماً . فأي فائدة ... طلب ذلك من الله تعالى ؟ الثاني : إن المسلمين يصفون المسلمين بالإسلام . وعلى هذا التقدير لا يبقى بين الجعل الصادر من الله تعالى ، ... الجعل الصادر من كل أحد من آحاد المسلمين فرق .

لأنا ... الأول ... بأن الإسلام أعظم الخصال الحميدة ، ... وصف الله عبداً بذلك ، كان ذلك أشرف المناصب وأعلاها . فلا جرم حسن طلبه من الله ... . ونظيره : ما حكى الله في قوله : ﴿ واجعل لي لسان صدق في الآخرين(4) ﴾ .

وعن الثاني : إن الله تعالى إذا وصف عبداً بخصلة شريفة ، كان ذلك يوجب من التعظيم والتقديم ما لا يوجبه وصف كل الخلق له بتلك الخصلة . ألا ترى أن الملك العظيم إذا وصف إنساناً ببعض صفات المدح

(1) ص ٢٨ .
(2) سورة البقرة ، آية : ١٢٤ .
(3) سورة الأنبياء ، آية : ٧٣ .
(4) سورة الشعراء ، آية : ٨٤ .

والثناء ، كان ذلك أبلغ في التعظيم مما إذا [illegible] بذلك . فكذا ههنا . ثم نقول : وأيضاً : يمكن حمل قوله : ﴿ ربنا وا[illegible] مسلمين لك ﴾ على أن يكون المطلوب تنزيلهما منزلة المسلمين في المدح والتعظيم ، أو في تكثير الألطاف في الدنيا ، أو في تكثير [illegible] الآخر . والمسلم إن كان يستحق كل ذلك على الله تعالى ، إلا أنه لا يبعد أن يقال : إنه متى سأل الله تعالى ذلك ، فإنه لأجل ذلك السؤال يستحق مزيداً في هذه الأمور .

ثم نقول : أيضاً : لا يبعد حمله على التمكين من الإسلام في الزمان المستقبل ، ولا يبعد أن يتوقف حسن تمكينها في المستقبل على إقدامها على ذلك السؤال . فثبت بما ذكرنا : أن قوله : ﴿ ربنا واجعلنا مسلمين لك ﴾ محتمل لكل واحد من هذه الوجوه الثلاثة ، فكان الجزم بحمله على الإيجاد والتكوين تحكماً محضاً .

سلمنا : أن المراد من الجعل : التكوين والتصيير . لكن لم لا يجوز أن يكون المراد منه : خلق الألطاف الداعية لهما إلى الإسلام ؟ لأن من فعل الله تعالى به ذلك ، فقد جعله مسلماً ألا ترى أن من أدّب ولده حتى صار أديباً ، فإنه يجوز أن يقول له : إني صيرتك أديباً وجعلتك عالماً . وفي ضد ذلك يقال : إنه جعل ولده لصاً محتالاً .

ثم نقول : هذه الآية متروكة الظاهر . لأنهما وقت هذا السؤال ، كانا مسلمين . فقوله : ﴿ ربنا واجعلنا مسلمين لك ﴾ يقتضي طلب تحصيل الحاصل . وهو باطل .

ثم نقول : هب أن ظاهر هذه الآية يقتضي كونه تعالى خالقاً للإسلام ، لكنه على خلاف الدلائل العقلية . لأنه إذ كان فعل العبد مخلوقاً لله تعالى ، لما استوجب العبد به مدحاً ولا ذما ولا ثواباً ولا عقاباً . وبالله التوفيق .

والجواب عن السؤال الأول من وجهين :

الأول : إن الجعل المتعدي إلى مفعولين ، هو أن يصير موصوفاً بصفة . فقوله : ﴿ ربنا واجعلنا مسلمين لك ﴾ أي صيرنا موصوفين بصفة الإسلام .

ولا معنى للتصيير إلا إيجاد الصفة فيه . وأما الوجوه التي ذكروها . ... اتفق أهل اللغة على أنها مجازات .. والأصل في الكلام هو الحقيقة . ثم نقول : أما حمل الجعل على الحكم والتسمية فباطل من وجوه :

الأول : لو كان كذلك ، لكان من أخبر أن الله : موجود ، حي ، عالم ، قادر . لزم جواز أن يقال : إنه جعل ... موجودا ... معلوم أنه باطل .

الثاني : لا نزاع أن الجعل حقيقة في التصيير ، ... يكون حقيقة في غيره ، دفعاً للاشتراك .

الثالث : إن بتقدير أن يكون المراد منه هو الحكم والتسمية . لكن الجبر على هذا التقدير أيضاً لازم ، لما ثبت في باب العقليات : أن ما أخبر الله عنه ، فإن خلافه يفضي إلى الكذب في كلام الله . وذلك محال ، والمفضي إلى المحال محال ، فكان خلافه محالاً ، فكان حصوله واجباً ، ضرورة أنه لا خروج عن النقيضين . فثبت : أن هذا الوجه الذي ذكروه ، فإنه مع غاية ضعفه ، لو صح ؛ فإن يقوى مذهبنا ويؤكده .

قوله : « لما لا يجوز حمله على طلب الألطاف ؟ » **قلنا** : هذا أيضاً مدفوع بوجوه :

... ... إلى الاسلام ، فصرفه إلى غيره مخالفة للظاهر .

الثاني : إن عندكم كل ما أمكن فعله من الألطاف ، فقد فعله الله . فحمل هذا السؤال على طلب الألطاف يكون طلباً لتحصيل الحاصل . وهو محال .

الثالث : إن ... الألطاف . إما أن يكون لها أثر في ترجيح جانب الفعل على جانب الترك ، أو لا يكون . فإن لم يكن لها أثر في هذا الترجيح ، كان أمراً أجنبياً عن الإيمان ، جارياً مجرى نعيق الغراب ، وصرير الباب . وأما إن كان

لتلك الألطاف أثر في الترجيح . فنقول : متى حصل الرجحان ، فقد حصل الوجوب . وذلك لأن مع حصول ذلك القدر من الترجيح . إما أن يجب الفعل أو يمتنع ، أو لا يجب ولا يمتنع . فإن وجب فهو المطلوب . وإن امتنع فهو مانع لا مرجح . وإن لم يجب ولم يمتنع ، فحينئذ يمكن وقوع الفعل معه تارة ، ولا وقوعه أخرى .

فاختصاص أحد الوقتين بالوقوع والوقت الآخر باللا وقوع . إن كان لانضمام أمر آخر إليه كان اللطف المؤثر في الترجيح هو المجموع الحاصل مما حصل أولاً . ومن هذه الضمانة فلا يكون الذي فرضناه حاصلاً ، مؤثراً البتة في شيء من الترجيح ، وكنا فرضناه كذلك . هذا خلف . وإن لم يكن لانضمام قيد آخر إليه ، لزم الرجحان من غير مرجح . وهو محال . فثبت : أن عند حصول ذلك اللطف يجب حصول الفعل ، وعند عدمه يمتنع . وذلك يعود إلى ما ذكرناه من أن حصول الفعل عند مجموع القدرة والداعي واجب . وذلك هو عين مذهبنا .

أما قوله : « لما كانا مسلمين ، كان إقدامها على طلب الإسلام طلباً لتحصيل الحاصل . وهو محال » **فنقول** : الجواب عنه من وجوه :

الأول : إن الإسلام عرض قائم بالقلب ، والعرض لا يبقى . فقوله : « اجعلنا مسلمين لك » معناه : طلب أن يخلق الله ذلك العرض في قلبه في الزمان المستقبل . ومعلوم أن طلب تحصيله في الزمان المستقبل ، لا ينافي كونه حاصلاً في الحال .

الثاني : أن يكون المراد منه : الزيادة في الإسلام ، كقوله تعالى : ﴿ ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم[1] ﴾ وقوله : ﴿ والذين اهتدوا زادهم هدى[2] ﴾ وقال ابراهيم عليه السلام : ﴿ ولكن ليطمئن قلبي[3] ﴾ .

---

(١) سورة الفتح ، آية : ٤ .
(٢) سورة محمد ، آية : ١٧ .
(٣) سورة البقرة ، آية : ٢٦٠ .

الثالث : إن لفظ الاسلام إذا ذكر خالياً عن الصلات ، أفاد الإيمان ، أما إذا قرن بحرف اللام ، كقوله : ﴿ مسلمين لـك ﴾ فالمراد الاستسلام والانقياد والرضا ، بكل ما قضاه الله . فيحتمل : أن يكون المراد بقوله : ﴿ اجعلنا مسلمين لك ﴾ : ما ذكرناه . والله أعلم .

وقوله : « الدلائل العقلية دلت على امتناع وقوع الفعل بخلق الله تعالى ، وهي في فصل [illegible] [illegible]ـدم » قلنا : دلائلنا العقلية أقوى وأجلى - على ما سبق تقريره .

الحجة الثانية : قوله تعالى في آخر هذه الآية : ﴿ وتب علينا . إنـك أنت التواب الرحيم(١) ﴾ ولو كانت التوبة بخلق العبد ، لكان طلبها من الله جارياً مجرى أن يقول العبد : يا إلهي أفعل ما أنا فاعله .

فإن قيل : هذا معارض بما أن الله تعالى طلب التوبة منا . فقال : ﴿ يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحاً(٢) ﴾ ولو كانت التوبة فعلاً لله تعالى ، لكان طلبها من العبد محالاً . ولما ثبت التعارض ، وجب التوفيق بينهما . فنحمل قوله تعالى : ﴿ وتب علينا ﴾ على التوفيق ، وفعل الألطاف ، أو على أن الله تعالى يقبل التوبة من العبد .

والجواب : الترجيح معنا . لأن دليل العقل يقوي قولنا : إن التوبة لا تحصل إلا بخلق الله تعالى . وبيانه من وجهين :

الأول : إنا أقمنا الدلائل القاهرة على أن القادر يمتنع أن يصدر عنه الفعل إلا عند حصول الداعي ، وأقمنا الدلائل القاهرة على أن عند حصول الداعي المرجح يجب الفعل . إذا ثبت هذا فنقول : إنه تعالى عندما لم يخلق للعبد داعية إلى التوبة ، امتنع صدور التوبة عنه ، ولما خلق فيه تلك الداعية ، وجب صدور التوبة عنه . وعلى هذا التقدير تكون التوبة إنما حصلت بتحصيل الله تعالى . إما بواسطة ، أو بغير واسطة .

---

(١) سورة البقرة ، آية : ١٢٨ .

(٢) سورة التحريم ، آية : ٨ .

الوجه الثاني في بيان أن التوبة يمتنع حصولها إلا بتخليق الله تعالى : أن نقول : التوبة عبارة عن مجموع أمور ثلاثة مترتبة بعضها على البعض . وتلك الثلاثة هي : العلم ، والحال ، والعمل . فالعلم أول ، والحال ثاني ـ وهو معلول العلم ـ والعمل ثالث ـ وهو معلول الحال .

أما العلم فهو معرفة ما في الذنوب من المضار ، ثم يتولد من هذه المعرفة تألم القلب بسبب فوت المنفعة ، ونزول المضرة . ثم يتولد من ذلك الألم أحوال عملية ، لها تعلق بالحال والماضي والمستقبل . **وأما تأثيره في الحال** . فبأن يترك ذلك الذنب ، الذي كان ملابساً له . **وأما تعلقه بالماضي** . فبأن يتلافى ما فات بالقضاء ، إن كان قابلاً للقضاء . **وأما تعلقه بالمستقبل** . فبالعزم على ترك ذلك العمل إلى آخر العمر .

فالعلم هو الأول . وهو مطلع هذه الخيرات . وأعني بهذا العلم : اشتمال الذنوب على المضار العظيمة ، ويجب أن يكون هذا الإيمان يقينياً متأكداً ، خالياً عن الشكوك والشبهات ، وإلا لم يكن علماً ، بل يكون ظناً . غير أن ذلك اليقين إذا استولى على القلب ، أوجب تألم القلب . وذلك العلم يوجب الأمور الثلاثة ، بحسب الأزمنة الثلاثة .

إذا عرفت هذا فنقول : الاعتقاد الجازم في كون الذنب ، سبباً لحصول المضار العظيمة يوجب النفرة عن الذنوب . وهذه النفرة توجب الترك في الحال ، والعزم على الترك في المستقبل . فترتب كل واحد من هذه المراتب على ما قبله ، ترتب ضروري واجب بالذات ، فلا يمكن للعبد فيه مكنة واختيار .

بقي أن يقال : الداخل تحت التكليف هو تحصيل ذلك العلم . لكنا بينا بالبراهين القاهرة : أن تحصيل العلم ليس مقدورا للعبد . فثبت بما ذكرنا : أن حصول التوبة ليس إلا من الله تعالى . ولما ثبت أن مذهبنا تقوى بالدلائل العقلية ، كان مذهبنا أولى من مذهبكم . وبالله التوفيق .

الحجة الثالثة : قوله تعالى : ﴿ فاجعل أفئدة من الناس تهوى إليهم[1] ﴾

---

(١) سورة ابراهيم ، آية : ٣٧ .

وقوله : ﴿ رب اجعلني مقيم الصلاة ، ومن ذريتي[1] ﴾ ووجه الاستدلال : أنه أظهر الرغبة إلى الله تعالى في أن يجعل هوى الناس إلى « مكة » .

والعقل أيضاً يدل عليه . لأن تحصيل الإرادة في القلب ، إن كان من العبد ، لافتقر فيه إلى إرادة أخرى ، ولزم التسلسل . وإن كان من الله تعالى فهو المطلوب . وكل ذلك تصريح بأن أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه .

الحجة الرابعة : قوله تعالى : ﴿ واجعله رب رضيا[2] ﴾ فإن قيل : عليه الأسئلة التي[3] تقدم ذكرها في الحجة الأولى . فالذي نزيده ههنا أن نقول : لم لا يجوز أن يكون المراد كونه رضيا في الخلقة والصورة . وهو كونه تام الخلقة ، صحيح الحواس ، كامل العقل ، شديد القوة ، طلق الوجه ، حسن الصورة ، موصوفاً بالأخلاق الحميدة ، محبوباً بين الناس ؟ وكل ذلك من أفعال الله تعالى .

والجواب : إن مقدمة الآية هي قوله : ﴿ يرثني ، ويرث من آل يعقوب[4] ﴾ : وهذه الوراثة هي وراثة الدين والنبوة ، لا وراثة المال . ويدل عليه وجهان :

الأول : إن جمهور المفسرين قالوا بذلك .

والثاني : إن عمل مبالغة الرسول المعصوم وهو زكريا عليه السلام على حفظ مصالح الدين ، أولى من عمله على حفظ مصالح الدنيا ، فثبت : أن المراد من قوله «يرثني ويرث من آل يعقوب» وراثة الدين والنبوة. ثم إنه تعالى قال بعده : ﴿ واجعله رب رضياً ﴾ فوجب أن يكون مراده منه : كونه رضياً في الدين . لأن حمل اللفظ المجمل على المذكور السابق ، أولى من حمله على الشيء الأجنبي .

---

(١) سورة ابراهيم ، آية : ٤٠ .
(٢) سورة مريم ، آية : ٦ .
(٣) فإن قيل الأسئلة ما تقدم ـ والذي . . . الخ [الأصل]
(٤) سورة مريم ، آية : ٦ .

الحجة الخامسة : قوله تعالى : ﴿ وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه : رأفة ورحمة[1] ﴾ ويقرب منه : قوله تعالى : ﴿ وجعل بينكم مودة ورحمة[2] ﴾ ولا شك أن تلك المودة والرحمة من الطاعات العظيمة . فدل ذلك : على أن طاعات العباد مخلوقة لله تعالى .

الحجة السادسة : قوله تعالى : ﴿ وكذلك جعلنا لكل نبي : عدوا من المجرمين[3] ﴾ ونظيره قوله تعالى : ﴿ وكذلك جعلنا لكل نبي : عدوا . شياطين الإنس والجن[4] ﴾ .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون المراد منه : الحكم بكون أولئك المجرمين ، أعداء لذلك النبي ؟ فنقول : المراد : أنه تعالى لما خصص الرسل بالكرامات الفائقة ، والفضائل العظيمة ، التي بسببها يحسدهم الكفار ، ويعادونهم ، صار كأنه تعالى هو الذي جعلهم أعداء لأولئك الأنبياء ، وإليه أشار المتنبي بقوله :

أزل حسد الحساد عني بكبتهم ... فأنت الذي صيرتهم لي حسداً

ثم الذي يدل على أنه لا بد من المصير إلى هذه التأويلات : جميع الآيات الدالة على أنه تعالى ينصر الأنبياء والرسل . قال ـ تعالى ـ : ﴿ هو الذي أرسل رسوله : بالهدى ، ودين الحق ؛ ليظهره على الدين كله . ولو كره المشركون[5] ﴾ وقال : ﴿ وينصرك الله نصراً عزيزاً[6] ﴾ فكيف يليق بمثل هذا الإعزاز ، أن يلقي عداوته في قلوب الناس ؟

والجواب : أما تفسير لفظ الجعل بالحكم والتسمية . فقد ذكرنا أنه خلاف الظاهر . وأيضاً : لو سلمنا ذلك . إلا أن الله تعالى لما كان قد حكم به

(١) سورة الحديد ، آية : ٢٧ .
(٢) سورة الروم ، آية : ٢١ .
(٣) سورة الفرقان ، آية : ٣١ .
(٤) سورة الأنعام ، آية : ١١٢ .
(٥) سورة الصف ، آية : ٩ .
(٦) سورة الفتح ، آية : ٣ .

في اللوح المحفوظ ، كان حصوله واجباً ، وتركه ممتنعاً . لما بينا أن تركه يقتضي انقلاب خبر الله ، الصدق : كذباً . وإنه محال . وأما الذي ذكروه في الوجه الثاني فضعيف جداً . وذلك لأن تخصيص الرسل بتلك الكرامات وتلك الفضائل لا يوجب حصول العداوة . ألا ترى أن تلك الفضائل هي التي صارت أسباباً قوية لحصول المحبة الشديدة في قلوب الأولياء . ولو كان حصول تلك الفضائل ، موجباً لحصول العداوة ، لكان السبب الواحد موجباً حصول ضدين . وهو محال . بل الحق : أن ذلك لا يوجب ، لا حصول المحبة ، ولا حصول العداوة . وأن الموجب لحصول المحبة : إلقاء دواعي المحبة في القلوب ، والموجب لحصول العداوة : إلقاء دواعي العداوة في القلوب . وعلى هذا التقدير يكون الكل من الله . وعند استحضار مسألة الداعي على الوجه الذي لخصناه ، يظهر أن ظاهر قوله تعالى : ﴿ وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا من المجرمين ﴾ متأكداً بهذا البرهان العقلي القاطع ، الذي لا يقدر أحد على التشكيك فيه بوجه من الوجوه . وبالله التوفيق .

الحجة السابعة : قوله تعالى : ﴿ وجعلنا قلوبهم قاسية[1] ﴾ والكلام سؤالاً وجواباً : عين ما تقدم .

الحجة الثامنة : قوله تعالى : ﴿ ليجعل ما يلقي الشيطان فتنة[2] ﴾ فإن قيل: ظاهر هذا النص حجة عليكم. لأنه تعالى أضاف الإلقاء إلى الشيطان. ثم نقول : هذا النص يدل على أنه تعالى يجعل ما يلقيه الشيطان فتنة . والمراد من الفتنة : العلامة المميزة للذين في قلوبهم مرض ، عن الذين ما كانوا كذلك . يقال : فتنة . إذا امتحنته . ولا يلزم من قولنا : جعل ما يلقيه الشيطان علامة لبعض الأمور . قولنا : إنه تعالى هو الذي خلق تلك الوساوس الباطلة التي يلقيها الشيطان في القلوب .

والجواب : قوله : إنه تعالى أضاف الإلقاء إلى الشيطان، إضافة الفعل

---

(١) سورة المائدة ، آية : ١٣ .

(٢) سورة الحج ، آية : ٥٣ .

إلى الفاعل » قلنا : سيجيء الجواب عنه إن شاء الله تعالى . قوله : « المراد من الفتنة : الامتحان » قلنا : هذه الفتنة المفسرة بالامتحان . إما أن تكون نسبتها إلى الهداية والضلالة على السوية ، أو لا تكون . فإن كان الثاني كان كسائر الأمور ، التي لا تعلق لها بهذا الباب ، فلم تكن فتنة وامتحاناً . وإن كان الأول ، كان له مزيد اقتضاء للجهل والضلال . وقد دللنا على أنه متى حصل الرجحان ، فقد حصل الوجوب . وحينئذ يحصل المطلوب .

الحجة التاسعة : قوله تعالى : ﴿ وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا[1] ﴾ وقوله : ﴿ وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار[2] ﴾ وجعل الشيء : شيئاً آخر ، عبارة : عن تحصيل تلك الصفة فيه . يقال : فلان جعل هذا الثوب أسود ، أو أبيض . أي حصل فيه صفة السواد وصفة البياض . فكذا ههنا . المراد من جعلهم أئمة الهدى ، وأئمة النار : خلق صفة الهدى وصفة الضلال فيهم .

فإن قيل : هذه الآية لا يمكن إجراؤها على ظاهرها ، لأنه لو كان خالق الإيمان والكفر هو الله تعالى ، لم يكن لجعل هذا إماماً في الهدى ، وجعل ذاك إماما في الضلال: معنى. لأن إمام الهدى، إن دعى المؤمن إلى الهدى، فهو عبث . لأن الله تعالى ، لما خلق الهدى في المؤمن ، كانت دعوته إلى الهدى عبثاً . وإن دعي الكافر إلى الهدى فهو محال . لأن من خلق الله الكفر فيه ، امتنع صيرورته مؤمناً . وكذا القول في الإمام الداعي إلى النار . فإنه لا يخلو من هذين الوجهين .

فثبت : أن على مذهب الجبر لا يبقى في جعل الشخص إماماً في الهدى ، وإماماً في الضلال فائدة . وإذا ثبت هذا فنقول : لا بد لهذا الجعل من تأويل . وهو أحد أمرين : أحدهما : الحكم والتسمية . والثاني : أن يحمل ذلك على أحوال القيامة . وذلك لأنهم في الآخرة يدعون أصحابهم إلى النار . كما قال في حق فرعون : ﴿ يقدم قومه يوم القيامة . فأوردهم النار[3] ﴾ ومما يقوي ذلك :

(1) سورة الأنبياء ، آية : ٧٣ .
(2) سورة القصص ، آية : ٤١ .
(3) سورة هود ، آية : ٩٨ .

أن هذه الآية التي تمسكتم بها ، ذكرها الله عقيب خبر آل فرعون .

والجواب عن السؤال الأول : إنا إذا قلنا : الفعل معلول مجموع القدرة مع الداعي . فهذا السؤال زائل . وذلك لأن أئمة الضلال إذا دعوا إنسانا إلى الضلال وزينوه في قلبه . فدعوتهم هي التي أثرت في ترسخ تلك الداعية في قلب ذلك الإنسان . فلا جرم جاز وصفه بكونه إماما فيه . وأما تفسير الجعل بالحكم والتسمية . فقد تقدم جوابه .

وأما حمله على أحوال القيامة : فالجواب عنه من وجهين :

الأول : إن قوله : ﴿ وجعلناهم ﴾ لفظ للماضي ، فحمله على المستقبل خلاف الظاهر .

والثاني : هب أن الأمر كما قالوه : إلا أنه تعالى لما أخبر عنهم أنهم يكونون كذلك في القيامة ، استحال أن لا يكونوا كذلك . وإلا لزم أن ينقلب خبر الله الذي يجب أن يكون صدقاً : كذباً . وذلك محال . والمفضي إلى المحال محال . وتمام تقريره ، قد تقدم . وبالله التوفيق .

الحجة العاشرة : قوله تعالى : ﴿ قل : هل أنبئكم بشر من ذلك ، مثوبة عند الله من لعنه الله ، وغضب عليه ، وجعل منهم القردة والخنازير ، وعبد الطاغوت[1] ﴾ وهذا تصريح بأنه تعالى جعلهم عبدة الطاغوت . ولا يمكن تفسير هذا الجعل بالحكم والتسمية . لأنه تعالى ذكر صيغة جعل ، ثم أسند هذه الصيغة إلى القردة ، ثم إلى الخنازير ، ثم إلى عبدة الطاغوت . ولا شك أن المراد من جعل ، عند إسنادها إلى القردة والخنازير ، هي التصيير ، والقلب من صفة إلى صفة . فوجب أن يكون المراد بإسنادها إلى عبدة الطاغوت هذا المعنى أيضاً ، وإلا لزم استعمال اللفظ الواحد دفعة في حقيقته ومجازه معاً . وإن ذلك محال .

---

(١) سورة المائدة ، آية : ٦٠ .

فإن قيل : النص دل على أنه تعالى جعل من عبد الطاغوت . فصيغة جعل ههنا متعدية إلى مفعول واحد ، فكانت بمعنى الإحداث . فيكون المعنى : أنه تعالى خلق من عبد الطاغوت . ولا نزاع فيه . وليس في الآية دلالة على أنه تعالى خلق عبادة الطاغوت فيهم .

والجواب عنه من وجهين :

الأول : إنه تعالى قال : ﴿ وجعل منهم القردة ﴾ وجعل الشيء من شيء آخر . معناه : إزالة الصفة الأولى ، وإحداث الصفة الثانية . وإذا كان كذلك ، لم يكن هذا الجعل بمعنى الإحداث ، بل بمعنى تصيير الشيء شيئا آخر . وأذا كان من الجعل المذكور في هذه الآية هذا المعنى ، وجب أيضاً أن يكون هو المراد في قوله : ﴿ وعبد الطاغوت ﴾ وإلا لزم استعمال اللفظ المشترك في كلا مفهوميه معاً . وإنه لا يجوز . وإذا ثبت هذا وجب أن يكون معنى الآية : إنه تعالى جعلهم ﴿ عبد الطاغوت ﴾ وعند هذا يحصل المطلوب .

الثاني : إنه تعالى إنما ذكر ذلك في معرض الذم لهم . ولو كان المقصود منه أنه تعالى خلق ذواتهم ، لما كان فيه مذمة لهم البتة . لأن المذمة في أن يقال : إنه تعالى جعلهم موصوفين بعبادة الطاغوت . وحينئذ يحصل المقصود .

وبالله التوفيق .

الفصل الرابع
في
سائر الدلائل المأخوذة من سائر الآيات

الحجة الأولى : الإيمان نعمة . وكل نعمة فهي من الله تعالى . ينتج : أنّ الإيمان من الله تعالى . إنما قلنا : إن الإيمان نعمة . لإطباق الأمة على قولهم : الحمد لله على نعمة الإيمان . وإنما قلنا : إن كل نعمة فهي من الله تعالى . لقوله تعالى : ﴿ وما بكم من نعمة فمن الله[1] ﴾ .

فإن قيل : لا نسلم أن الإيمان نعمة . والإجماع الذي ادعيتم : ادعيتم : ممنوع . سلمنا : أنه نعمة ، وأن كل نعمة فمن الله ، حتى ينتج : أن الإيمان من الله . إلا أنا نقول : إن كل شيء كما يضاف إلى فاعله ، لأجل أنه فعله ، فكذلك قد يضاف إلى الآمر به ، والمعين عليه . لأجل أنه أمر به ، وأعان عليه . ألا ترى أن الأب إذا علم ولده الأدب ، وأعانه عليه ، صح أن يقال : هذا العلم إنما حصل له من ذلك الأب ومن وجهته ، وإن كان لا يقال : إنه فعله .

ونظيره : قول موسى صلوات الله عليه ، لما قتل القبطي : ﴿ هذا من عمل الشيطان[2] ﴾ وما أراد أن الشيطان قتله ، لكن أراد أنه وسوس إليه ، حتى حدث ما حدث . فكذا ههنا .

---

(١) سورة النحل ، آية : ٥٣ .

(٢) سورة القصص ، آية : ١٥ .

والجواب : الدليل على أن الإيمان نعمة : الإجماع الذي نقلناه ، وإنكاره مكابرة . فإن أصروا على المنع . قلنا : الدليل على أن الإيمان نعمة : أن لفظ النعمة مستعمل في صور كثيرة . ولا بد من جعلها حقيقة في القدر المشترك بينها ، دفعاً للاشتراك والمجاز . وكونه أمراً منتفعاً به خالياً عن كل جهات المضرة ، قدر مشترك . فوجب جعل اللفظ حقيقة فيه . ولأنا إذا قلنا : إن الله تعالى أعطى فلاناً نعمة ، لم يفهم إلا ما ذكرناه . فثبت : أن لفظ النعمة اسم لكل أمر منتفع به ، خالي عن جميع جهات المضرة . والإيمان كذلك ، فوجب أن يكون نعمة .

قوله : « لم لا يجوز أن يكون الإيمان من الله ، بمعنى أنه حصل بأمره وبإعانته » ؟

قلنا : لأن كلمة « من » لابتداء الغاية . وإنما يصدق القول بأن هذه النعمة من الله تعالى ، إذا كان ابتداء حدوثها من الله . فلو كان إحداثها وإيجادها من العبد ، لم يصدق عليها أنها من الله . وأقصى ما في الباب : أنه قد يطلق هذا اللفظ على سبيل المجاز في بعض المواضع . إلا أن المجاز خلاف الأصل . والله أعلم .

الحجة الثانية : قوله تعالى : ﴿ فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر[1] ﴾ وهذه الآية هي التي يظن المعتزلة أنها في غاية القوة من جانبهم . وتقريره : أن نقول : فعل العبد موقوف على مشيئة العبد ، ومشيئة العبد موقوفة على مشيئة الله تعالى . ينتج : أن فعل العبد موقوف على مشيئة الله تعالى . وإنما قلنا : إن فعل العبد موقوف على مشيئته ، للقرآن والعقل . أما القرآن . فقوله تعالى : ﴿ فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر ﴾ دلت هذه الآية : على أن مشيئة الإيمان مستعقبة للإيمان ، ومشيئة الكفر مستعقبة للكفر . وظاهر أيضاً : أن عند عدم هذه المشيئة لا يصدر الفعل عن القادر . وأما العقل . فهو أن القادر ، قادر على الضدين . أعني : الكفر والإيمان والمعصية والطاعة . فيمتنع أن

---

(1) سورة الكهف ، آية : ٢٩ .

يترجح أحدهما على الآخر ، إلا بواسطة القصد والمشيئة .

وإنما قلنا : إن مشيئة العبد موقوفة على مشيئة الله تعالى للقرآن والعقل . أما القرآن . فقوله : ﴿ وما تشاءون إلا أن يشاء الله[1] ﴾ ومفعول هذه المشيئة : محذوف . فإما أن يكون التقدير : وما تشاءون إلا إن شاء الله ذلك الشيء ، أو يكون التقدير : وما تشاءون شيئاً ، إلا إن شاء الله مشيئتكم لذلك الشيء .

والأول محال . لأن « زيداً » إذا شاء حركة جسم ، وشاء « عمرو » سكونه . فيلزم أن يقال : إن الله شاء حركته وسكونه معاً . وذلك محال . ولما بطل هذا تعين حمل الآية على الوجه الثاني . فيكون التقدير : وما تشاءون شيئاً إلا وشاء الله مشيئتكم لذلك الشيء . وأيضاً : فالمشيئة مذكورة صريحاً ، ومفعول المشيئة غير مذكور صريحاً . فإذا حملنا هذه الآية على أن المراد : وما تشاءون شيئاً إلا ويشاء الله مشيئتكم لذلك الشيء . كنا قد أضمرنا ما لم يسبق ذكره . ولا شك وأن الأول : أولى . فثبت : أن تقدير الآية : وما تشاءون إلا أن يشاء الله مشيئتكم لذلك الشيء . وهذا يدل على أن حصول المشيئة لنا موقوف على مشيئة الله تعالى .

وأما المعقول : فهو أنه يمكن أن يحصل للعبد مشيئة الإيمان ، وأن يحصل له مشيئة الكفر بدلاً عن مشيئة الإيمان . فحصول إحدى المشيئتين بدلاً عن الأخرى ، لا بد وأن يكون لترجيح مرجح . فإن كان ذلك للعبد ، عاد الطلب فيه . ويلزم التسلسل . وهو محال . وإن كان هو الله فهو المطلوب .

فثبت بالقرآن والبرهان : أن صدور الفعل عن العبد ، موقوف على مشيئة لذلك الفعل ، وثبت أيضاً بالقرآن والبرهان : أن حدوث تلك المشيئة في قلب العبد متوقف على إن شاء الله إحداث تلك المشيئة في قلبه ، وثبت في بدائه العقول : أن الموقوف على الموقوف على الشيء ، موقوف على الشيء . فيلزم القطع بأن صدور الفعل عن العبد ، موقوف على مشيئة الله . وذلك هو

(1) سورة الانسان ، آية : ٣٠ .

المطلوب . وهذا برهان نفيس شريف ، مركب من مقدمتين مقرونتين بالنص القاطع ، والبرهان الساطع .

الحجة الثالثة : إنه تعالى أضاف أعمال العباد إليهم ، ثم إنه تعالى أضافها بأعيانها إلى نفسه . وذلك يدل على أن فعل العبد ، فعل الله تعالى . بيان المقدمة الأولى ، بآيات : إحداها : قوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا : آمنوا[1] ﴾ ثم قال : ﴿ كتب في قلوبهم الإيمان[2] ﴾ وذلك يدل على أن إيمان العبد فعل الله تعالى ، والعبد معاً . وثانيها : قوله تعالى : ﴿ فليضحكوا قليلاً ، وليبكوا كثيراً[3] ﴾ ثم قال : ﴿ وأنه هو أضحك وأبكى[4] ﴾ وثالثها : قوله تعالى : ﴿ قل سيروا في الأرض[5] ﴾ وقال : ﴿ هو الذي يسيركم في البر والبحر[6] ﴾ ورابعها : قوله تعالى : ﴿ فلم تقتلوهم . ولكن الله قتلهم ، وما رميت إذ رميت. ولكن الله رمى[7] ﴾ فأضاف قتلهم ورميهم إلى نفسه . وخامسها : قوله تعالى : ﴿ إذ أخرجه الذين كفروا[8] ﴾ ثم قال : ﴿ كما أخرجك ربك من بيتك بالحق[9] ﴾ .

فإن قيل :

أما قوله : ﴿ كتب في قلوبهم الإيمان ﴾ فالمراد منه : الإعانة ، وهو خلق الألطاف .

وأما قوله : ﴿ هو أضحك وأبكى ﴾ فالكلام فيه من وجهين : **الأول** : لا نسلم أن « أضحك » عبارة عن إيجاد الضحك ، بل المضحك والمبكي من

(١) سورة النساء ، آية : ١٣٦ .
(٢) سورة المجادلة ، آية ، آية : ٢٢ .
(٣) سورة التوبة : آية : ٨٢ .
(٤) سورة النجم ، آية : ٤٣ .
(٥) سورة العنكبوت ، آية : ٢٠ .
(٦) سورة يونس ، آية : ٢٢ .
(٧) سورة الأنفال ، آية : ١٧ .
(٨) سورة التوبة ، آية : ٤٠ .
(٩) سورة الأنفال ، اية : ٥ .

يفعل ما عنده يحصل الضحك والبكاء ، يقال : أضحكني كلامك ، وأبكاني وعظك . والثاني : سلمنا : أنه عبارة عن فعل الضحك والبكاء . لكنه إخبار عن أمر في الماضي . فيقتضي ذلك مرة واحدة . فلم قلتم : إن ضحكنا وبكائنا هو تلك المرة ؟ .

وأما قوله تعالى : ﴿ هو الذي يسيركم في البر والبحر ﴾ فهو محمول على الإقدار والتمكين . كما يقال : سير الأمير جنده إلى بلدة كذا . فإن الفهم يسبق إلى ما ذكرناه .

وأما قوله : ﴿ وما رميت إذ رميت . ولكن الله رمى ﴾ فنقول : العقل دل على امتناع وقوع الأثر الواحد بمؤثرين ، فوجب أن يحمل أحد الجانبين على المجاز . ثم إن الرمي يذكر ويراد به الإضافة . يقال : رمية من غير رامي . فكان التقدير : وما رميت عن علم ومعرفة وجزم بحصول المقصود . ولكن الله رمى ، أي ولكن الله أوصله إلى المقصود .

وأما قوله : ﴿ كما أخرجك ربك من بيتك ﴾ فالسؤال عليه ما تقدم في قوله : ﴿ أضحك وأبكى ﴾ فإنه إذا قيل أخرج الأمير فلانا من البلد ، لم يفهم منه البتة : أنه فعل منه ماهية الخروج ، بل السابق إلى الافهام : أنه كلفه بالخروج وألجأه إليه . سلمنا : أنه يقتضي نفس الخروج ، ولكنه لا يقتضي إلا مرة واحدة . فلم يتناول محل النزاع : والجواب : إن جميع الوجوه التي ذكرتموها عدول عن الحقيقة إلى المجاز . وذلك خلاف الظاهر .

وليس لهم أن يقولوا : دلت الدلائل العقلية على فساد القول بأن الله تعالى موجد لأفعال العباد ، فلا جرم حملنا هذه الآيات على مجازاتها . لأنا نقول : قد سبقت دلائلنا العقلية ، بحيث بلغت في القوة إلى قلع الجبال ، وهدم السموات .

الحجة الرابعة : قوله تعالى : ﴿ فعال لما يريد[1] ﴾ وقوله : ﴿ إن الله

(١) سورة البروج ، آية : ١٦ .

يفعل ما يريد[1]﴾ ولا نزاع أنه تعالى أراد الإيمان. أما عندكم فمن الكل. وأما عندنا فمن المؤمن . فوجب أن يكون هو الفاعل لإيمانه ، بحكم هذا النص . وإذا ثبت هذا ، ثبت أنه هو الفاعل للكفر . ضرورة أنه لا قائل بالفرق .

فإن قيل : المراد أنه « فعال لما يريد » فعله . فلم قلتم : إنه تعالى يريد أن يفعل فعل العبد ، فإن ذلك أول المسألة ؟ قلنا : قوله تعالى : ﴿ فعال لما يريد ﴾ يتناول كل ما يريد وجوده ، وما ذكرتموه يفيد . خلاف الظاهر .

الحجة الخامسة : قوله تعالى : ﴿ إنما قولنا لشيء ، إذا أردناه . أن نقول له : كن فيكون[2] ﴾ وقد أراد الله الإيمان ، فوجب أن يتكون ذلك الإيمان بقوله : ﴿ كن فيكون ﴾ وذلك عبارة عن تكوين الله إياه . فدل هذا النص : على أن إيمان العبد ، وجميع طاعاته ، حصل بتكوين الله وإيجاده .

الحجة السادسة : قوله تعالى : ﴿ ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا[3] ﴾ وذلك لأن قوله : ﴿ أغفلنا ﴾ على وزن قوله : أحيينا وأمتنا . فكما أن هذا يفيد خلق الحياة ، فكذا قوله : ﴿ أغفلنا ﴾ وجب أن يفيد خلق الغفلة .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : المراد بقوله : ﴿ أغفلنا قلبه عن ذكرنا ﴾ إنا وجدنا قلبه غافلا . ولا يكون المراد منه : خلق الغفلة . والدليل عليه : ما روي عن عمرو بن معدي كرب الزبيدي ، أنه قال لبني سليم : « قاتلناكم فما أجبناكم ، وسألناكم فما أبخلناكم ، وهجوناكم فما أفحمناكم » أي : ما وجدناكم جبناء ، ولا بخلاء ، ولا مفحمين .

ثم نقول : حمل هذا اللفظ ، على هذا المعنى : أولى . والدليل عليه : أنه لو كان المراد ، هو أنه تعالى جعل قلبه غافلاً ، لوجب أن يقال : ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا . فاتبع هواه . لأن هذا على هذا التقدير يكون من أفعال المطاوعة . وهي إنما تعطف بالفاء ، لا بالواو . ومنه قولهم : كسرته

---

(1) سورة الحج ، آية : ١٤ .

(2) سورة النحل ، آية : ٤٠ .

(3) سورة الكهف ، آية : ٢٨ .

فانكسر ، ودفعته فاندفع ، ولا يقال : وانكسر واندفع .

والجواب عن الأول من وجهين :

الأول : إن الاشتراك خلاف الأصل ، فوجب أن يعتقد أن وزن الأفعال حقيقة في أحدها ، مجاز في الآخر . وجعله حقيقة في التكوين ، مجازاً في الوجدان : أولى من العكس . ويدل عليه وجوه :

الوجه الأول : إن مجيء هذا البناء بمعنى التكوين أكثر من مجيئه بمعنى الوجدان . والكثرة دليل الرجحان .

الثاني : إن مبادرة الفهم إلى التكوين ، أكثر من مبادرته إلى الوجدان . أعني : من هذا اللفظ ، ومبادرة الفهم دليل كونه حقيقة فيه .

الثالث : إنا إن جعلناه حقيقة في التكوين ، أمكن جعله مجازاً عن الوجدان ، لأن العلم بالشيء تابع لحصول المعلوم ، فجعل اللفظ حقيقة في الأصل ، مجازاً في التبع ، موافق للمعقول . أما لو جعلناه حقيقة في الوجدان ، مجازاً في الوجود ، لزم جعله حقيقة في التبع ، مجازاً في الأصل ، وإنه على خلاف المعقول .

والوجه الثاني في الجواب : إنا نسلم كون اللفظ ، بالنسبة إلى هذين المفهومين . إلا أنا نقول : يجب حمل قوله : ﴿ أغفلنا ﴾ على خلق الغفلة . وذلك لأن العبد يمتنع كونه موجداً لغفلة نفسه . والدليل عليه : أنه إذا حاول إيجاد الغفلة . فإما أن يحاول إيجاد مطلق الغفلة ، أو يحاول إيجاد الغفلة عن شيء معين . والأول باطل . وإلا لم يكن بأن تحصل له الغفلة عن هذا أولى من أن تحصل له الغفلة عن ذاك . لأن الطبيعة الحسنة ، نسبتها إلى كل الأنواع على السوية . وأما الثاني . فهو أيضاً محال . لأن الغفلة عن كذا عبارة عن غفلة لا تمتاز عن سائر الغفلات ، إلا بكونها متنسبة إلى ذلك الشيء المعين ، فلا يمكنه أن يقصد إلى إيقاع الغفلة عن كذا ، إلا إذا اعتقد كونه غفلة عن كذا . ولا يمكنه أن يعتقد كون هذا الاعتقاد غفلة عن كذا ، لا إذا تصور ذلك الشيء . لأن العلم بنسبة أمر إلى أمر ، مشروط بتصور كل واحد من المنتسبين .

فثبت : أنـه لا يمكنـه أن يقصـد إلى تحصيـل الغفلة عن كـذا ، إلا مـع الشعور بكذا ، لكن الغفلة عن كذا مضادة للشعور . فثبت : أن العبد لا يمكنه إيجاد هذه الغفلة ، إلا عند اجتماع الضـدين . وهذا محـال ، فوجب أن يكـون ذاك أيضـاً محالاً . وإذا ثبت هـذا ، ثبت أنه لا مـوجـد لغفـلات العبـاد إلا الله تعـالى . وهذه نكتـة قاطعـة عقلية في بيـان أن خالق الغفـلات هـو الله تعـالى . وحينئذ نجعل نص القرآن مؤكداً لهذا البرهان . فثبت أن قوله : ﴿ ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا ﴾ لا يمكن حمله ، إلا على خلق الغفلة في القلب .

أمـا قولـه : « لو كـان المراد ذلـك ، لكان الـواجب ذكر الفـاء ، لا ذكـر الواو » .

فجوابه : إن هذا إنما يلزم لو كان اتباع الهوى من لوازم الإغفال عن ذكر الله ، كما أن الإنكسار من لوازم الكسر . ومعلوم أنه ليس الأمر كذلك ، لأنه لا يلزم من صيـرورة الإنسـان غـافـلاً عن ذكـر الله ، صيـرورتـه متبعـاً للهـوى . لاحتمـال أن يكون الغـافل عن ذكـر الله ، لا يصـير متبعـا للهـوى . بـل يبقى متوقفا ، لابثاً في حيز الحيرة . فسقط ما قالوه .

الحجة السابعة : إن الله تعالى أخبـر عن أكابـر الأنبياء ـ عليهم السـلام ـ أنهم اعتـرفوا بـأن الكفر والإيمـان من الله . فقـال حكـايـة عن إبـراهيم ـ عليـه السلام ـ : ﴿ رب اجنبني وبني أن نعبد الأصنام[1] ﴾ وقال حكاية عن يـوسف ـ عليه السلام ـ : ﴿ وإن لا تصرف عني كيدهن[2] ﴾ إلى قـوله : ﴿ فصـرف عنه كيـدهن[3] ﴾ وقال حكـاية عن مـوسى ـ عليه السـلام ـ : ﴿ إن هي إلا فتنتك تضل بها من تشـاء[4] ﴾ وقال لمحمـد صلوات الله عليه وسـلامه : ﴿ ولـولا أن ثبتناك ، لقد كدت تركن إليهم شيئاً قليلاً[5] ﴾ وكل هذه النصوص دالة على أن الإيمان والكفر من الله .

---

(1) سورة ابراهيم ، آية : ٣٥ .
(2) سورة يوسف ، آية : ٣٣ .
(3) سورة يوسف ، آية : ٣٤ .
(4) سورة الأعراف ، آية : ١٥٥ .
(5) سورة الإسراء ، آية : ٧٤ .

فإن قيل : هـذا محمول عـلى فعل الألـطاف ، أو على الحكم والتسميـة .

قلنا : سبق الجواب عن الكل ، على سبيل الاستقصاء .

الحجـة الثامنة : قولـه : ﴿ إن الله على كـل شيء قديـر[1] ﴾ ومجيء مـا يجري مجرى هذا اللفظ في القرآن كثير . فنقول : إن فعل العبد شيء ، فـوجب أن يكـون الله قـادراً عليـه ، بحكم هـذا النص ، فثبت : أن مقـدور العبـد ، مقدور لله تعالى ، فوجب أن يقع بقدرة الله تعالى . لأنه لو وقـع بقدرة العبـد ، لامتنـع على الله تعـالى إيقاعـه . لأن إيجاد المـوجود محـال . وذلك يفضي إلى أن العبد يعجز عن فعله . وذلك محال .

فإن قيل : قوله : ﴿ إن الله على كل شيء قدير ﴾ عـام دخله التخصيص من وجوه : منها : إن ذات الله وصفاته أشياء ، وهو غـير قادر عليهـا . ومنها : إن الجواهر ـ حال بقائها ـ أشياء . وهو تعالى غير قادر عليها . لأن إيجاد المـوجود محال . ومنها : إن الحركة شيء ، ثم إن إيجـادها حـال حصول ضـدها محـال . ومنها : إن الجوهـر شيء ، ثم إن إيجاده حـال عدم العـرض محال . فثبت : أن هذا عام دخله التخصيص . فتصير دلالة هذا العام ظنية .

سلمنا : أن مقدور العبـد مقدور لله تعـالى ، فلم قلتم : إنه يجب وقـوعه بقدرة الله تعالى ، وما ذكرتمـوه من التعجيز ، فهـو لازم عليكم . لأنه تعـالى إذا خلق شيئاً ، امتنع عليه أن يخلقه مرة أخرى . فيلزمكم أن تقولوا : إن الله تعالى أعجز نفسه ، وهو محال .

والجواب: إنا ذكرنا مراراً: أن هذه الدلائل السمعية ظنية. وأمـا قولـه: « يلزمكم أن الله إذا خلق شيئاً ، أن يكون قـد أعجز نفسـه» قلنا : الإعجـاز هو أن يصير بحيث لا يمكنه أن يفعل ما كان يمكنه أن يفعل ، بسبب منفصـل . فالمقدور الواحد ، إذا كـان مقدوراً لله تعـالى وللعبد . فـإذا فعله العبد ، امتنـع بهذا السبب أن يفعله الله تعالى ، فكان هذا تعجيزاً . لأن هذا التعـذر إنما جـاء

---

(1) سورة البقرة ، آية : ٢٠ .

بسبب منفصل ، بخلاف ما إذا خلق الله ذلك الفعل . فإن التأثير قد حصل منه وبه ، فكيف يكون تعجيزاً ؟ .

الحجة التاسعة : قوله تعالى : ﴿ وما النصر إلا من عند الله[1] ﴾ ومعلوم أن كون الإنسان منصوراً على الغير . إما أن يكون بأفعال الجوارح . كما إذا تصارع رجلان ، ثم إن أحدهما يصرع الآخر . أو بالعلم واللسان ، كما إذا أغلب أحدهما صاحبه بالحجة والبرهان . فإذا كان النصر لا معنى له إلا ذلك . وكل ذلك فعل العبد ، ثم دل هذا النص ، على أن النصر ليس إلا من الله ، ثبت : أن فعل العبد حاصل بإيجاد الله .

فإن قيل : النصر قد يكون بتقوية القلب ، وبالإمداد بالملائكة ، وبإزالة الخوف عن القلب . وكل ذلك من الله . قلنا : هب أن ما ذكرتموه يسمى بالنصر ، إلا أن الأفعال المؤثرة في الغلبة ، لا شك أنها أيضاً مسماة بالنصر . فلما قال تعالى : ﴿ وما النصر إلا من عند الله ﴾ دخل فيه ما ذكرتم وما ذكرنا . وحينئذ يحصل المطلوب .

الحجة العاشرة : قوله تعالى : ﴿ ألم يروا إلى الطير ، مسخرات في جو السماء . ما يمسكهن إلا الله[2] ﴾ ومعلوم أن وقوف الطير في الهواء ، فعل اختياري لذلك الطير . وهذا يدل على أن الأفعال الاختيارية للحيوانات مخلوقة لله تعالى .

فإن قيل : المراد بالإمساك : إعطاء الآلات والقدر ، التي بها يتمكن الحيوان من فعل ذلك الاستمساك . قلنا : هذا عدول عن الظاهر . والأصل عدمه .

الحجة الحادية عشرة : قوله تعالى : ﴿ رب اشرح لي صدري[3] ﴾

---

(1) سورة آل عمران ، آية : ١٢٦ .
(2) سورة النحل ، آية : ٧٩ .
(3) سورة طه ، آية : ٢٥ .

وقوله : ﴿ ألم نشرح لك صدرك ؟[1] ﴾ وقوله : ﴿ أفمن شرح الله صدره للإسلام[2] ﴾ ولا معنى لانشراح الصدر ، إلا حصول العلوم والمعارف . فهذه النصوص كلها دالة على أن المعارف والعلوم إنما تحصل بخلق الله تعالى .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون المراد من شرح الصدر ، إزالة الخوف والغم والحزن عنه ، بحيث لا يتأذى بكل ما يسمع من المكروهات ؟ فالجواب عنه من وجهين :

الأول : إن كل ما يتعلق بالإقدار والتمكين ، وإزالة الموانع والعلل ، كان حاصلاً قبل أن قال موسى - عليه السلام - : ﴿ رب اشرح لي صدري ﴾ فيمتنع حمل هذا السؤال على تلك الأشياء .

الثاني : قيد هذا الشرح بالإسلام . فقال : ﴿ أفمن شرح الله صدره للإسلام ﴾ ثم قال : ﴿ فهو على نور من ربه ﴾ وذلك النور ليس إلا المعرفة . والله أعلم .

الحجة الثانية عشر : أنه كما قال أولاً : ﴿ رب اشرح لي صدري ﴾ قال بعده : ﴿ ويسر لي أمري ﴾ وهذا الأمر مجمل ، فوجب حمله على ما تقدم ذكره ، وهو قيامه بتبليغ الرسالة ، وشروعه في تلك المهمات على الوجه الأبلغ الأحسن . ولا يمكن حمل هذا التيسير على الإقدار ، وإزاحة العلل والأعذار . لأن كل ذلك ، كان حاصلاً قبل هذا الدعاء . فوجب حمل هذا السؤال على خلق المعرفة والطاعة .

الحجة الثالثة عشر : قوله تعالى : ﴿ ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا ، وهب لنا من لدنك رحمة[3] ﴾ والاستدلال بهذه الآية من وجهين :

الأول : إنه تعالى إن كان لا يزيغ القلوب البتة ، ولا يجوز أن يصدر عنه

---

(1) سورة الشرح ، آية : 1 .
(2) سورة الزمر ، آية : 22 .
(3) سورة آل عمران ، آية : 8 .

هذا الفعل ، كان هذا الدعاء طلباً لتحصيل الحاصل . وهو محال .

الثاني : إن القلب صالح ، لأن يميل إلى الإيمان ، وصالح لأن يميل إلى الكفر . ويمتنع أن يميل إلى أحد الجانبين إلا لمرجح . وذلك المرجح هو حدوث داعية وإرادة في القلب . ولا يمكن أن يكون حدوث تلك الإرادة ، لإرادة أخرى . وإلا وقع التسلسل . فهي إرادة تحدث بإحداث الله تعالى . ثم تلك الداعية وتلك الإرادة . إن كانت داعية الكفر . فهي الخذلان والإزاغة والصد والختم والطبع والدين والقسوة والوقر والكنان . وغيرها من الألفاظ الواردة في القرآن . وإن كانت تلك الداعية داعية الإيمان ، فهي التوفيق والإرشاد والهداية والتسديد والعصمة . وغيرها من الألفاظ الواردة في القرآن .

وكان رسول الله ﷺ يقول : « قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن » والمراد من هاتين الإصبعين : هاتان الداعيتان . فكما أن الشيء الذي يكون بين إصبعي الإنسان يقلب كما يقلبه الإنسان بواسطة ذينك الإصبعين فكذلك القلب لوقوعه بين داعيتي الفعل والترك يتقلب كما يقلبه الحق ـ سبحانه ـ بواسطة تينك الداعيتين . ومن أنصف ولم يتعسف ، وجرب نفسه ، وجد هذا المعنى كالشيء المحسوس . ولو جوّز العاقل حدوث إحدى الداعيتين من غير محدث ، لزمه نفي الصانع .

وكان صلوات الله عليه يقول : « يا مقلب القلوب ، ثبت قلبي على دينك » ومعناه : ما ذكرناه . فلما أخبر الله تعالى عن الراسخين في العلم أنهم يقولون : « آمنا » بالمحكمات والمتشابهات ، وأن كلها « من عند » الله ، حكى عنهم أنهم تضرعوا في أن لا يجعل قلبهم مائلاً إلى الباطل ، بعد أن جعله مائلاً إلى الحق . فهذا كلام عقلي برهاني قاطع متأكد بهذا التقرير القرآني .

فإن قيل : لما دلت الدلائل على أن الزيغ لا يجوز أن يخلقه الله تعالى ، وجب حمل هذه الآية على التأويل . وهو من وجوه :

الأول : قال « الجبائي » : المراد بقوله : ﴿ لا تزغ قلوبنا ﴾ أي لا تمنعها الألطاف التي معها تستمر القلوب على صفة الإيمان . وذلك لأنه تعالى لما منعهم

ألطافه عندما صاروا مستحقين لذلك المنع ، جاز أن يقال : إنه تعالى أزاغهم . ويدل على صحة هذا الوجه : قوله تعالى : ﴿ فلما زاغوا ، أزاغ الله قلوبهم[1] ﴾ .

قال : « أبو بكر الأصم » : معناه : لا تسلط علينا بلايا ، تزيغ عندها قلوبنا . وهو كقوله تعالى : ﴿ ولو أنا كتبنا عليهم : أن اقتلوا أنفسكم ، أو اخرجوا من دياركم . ما فعلوه إلا قليل منهم ﴾[2] وقال : ﴿ لجعلنا لمن يكفر بالرحمن ، لبيوتهم سقفاً من فضة ﴾[3] فصار حاصل هذا الوجه : لا تكلفنا من العبادات ما لا نأمن معها من الزيغ . وقد يقول القائل : لا تحملني على إيذائك ، وعلى سوء الأدب عندك . أي لا تفعل بي ما أصير عنده سيء الأدب عندك .

الثالث : قال « الكعبي » : ﴿ لا تزغ قلوبنا ﴾ أي لا تسمنا باسم الزائغ ، كما يقال : فلان يكفر فلانا ، إذا سماه كافراً .

الرابع : قال « الجبائي » : ﴿ لا تزغ قلوبنا ﴾ عن طريق الجنة ، ودار الثواب . ويرجع حاصله إلى فعل الألطاف . فيكون هذا هو الوجه الأول . أو يحمل ذلك على شيء آخر . وهو أنه تعالى : إذا علم أنه مؤمن في الحال ، وعلم أنه لو بقي إلى السنة الثانية : كفر . فقوله : ﴿ لا تزغ قلوبنا ﴾ محمول على أن يميته قبل أن يصير كافراً . فإن أبقاه حياً إلى السنة الثانية ، يجري مجرى ما إذا أزاغه عن طريق الجنة .

الخامس : قال « الأصم » : ﴿ لا تزغ قلوبنا ﴾ عن كمال العقل بسبب خلق الجنون فينا ﴿ بعد إذ هديتنا ﴾ بنور العقل .

السادس : قال « أبو مسلم الأصفهاني » : احرسنا من الشيطان ، ومن شرور أنفسنا حتى لا تزيغ .

---

(١) سورة الصف ، آية : ٥ .

(٢) سورة النساء ، آية : ٦٦ .

(٣) سورة الزخرف ، آية : ٣٣ .

والجواب :

أما التأويل الأول : فضعيف . لأن مذهبهم : أن كل ما أمكن في قدرة الله تعالى أن يفعل في حقهم من الألطاف ، فقد وجب ذلك وجوباً ، لو ترك لبطلت إلهيته ، ولصار جاهلاً أو محتاجاً . والشيء الذي يكون ، فأي حاجة إلى الدعاء والتضرع في طلبه ؟

وأما الثاني : فضعيف أيضاً . لأن التسديد في التكليف . إن علم الله أن له أثراً في حمل المكلف على القبيح ، كان فعله من الله قبيحاً . وإن علم أنه لا أثر له في حمل المكلف على فعل القبيح ، كان وجوده كعدمه ، فيما يرجع إلى كون العبد مطيعاً وعاصيا . فلا فائدة في صرف الدعاء إليه .

وأما الثالث : وهو أن يكون المراد أن لا يوقع الله علينا اسم الزيغ . فقد تقدم جوابه .

وأما الرابع : فجوابه : أنه لو كان علمه بأنه يكفر في السنة الثانية ، يوجب عليه أن يميته في الحال ، لكان علمه بأنه يكفر طول عمره ، يوجب عليه أن لا يخلقه البتة .

وأما الخامس : وهو حمله على إبقاء العقل . فضعيف . لأن هذه الآية متعلقة بما هو مذكور قبل هذه الآية . وهو قوله : ﴿ فأما الذين في قلوبهم زيغ ﴾ .

وأما السادس : وهو أن يحمل ذلك على الحراسة من الشيطان ، ومن شرور النفس . فنقول : ذلك إن كان مقدوراً لله ، فقد وجب فعله ، فلا فائدة في طلبه . وإن لم يكن مقدوراً فلا فائدة في الدعاء . فظهر بما ذكرنا : سقوط جملة هذه الوجوه .

ثم نقول : المصير إلى هذه التأويلات . إنما يحسن إذا دل الدليل على تعذر إجراء هذا النص ، فهو الحق الصريح . وإذا كان كذلك ، فكيف يصار فيه إلى التأويل .

الحجة الرابعة عشر : قوله تعالى : ﴿ وإن تصبهم حسنة . يقولوا : هذه من عند الله ، وإن تصبهم سيئة . يقولوا : هذه من عندك . قل : كل من عند الله[1] ﴾ وجه الاستدلال : إن لفظ السيئة يقع على البلية تارة ، وعلى المعصية أخرى . وأيضاً : الحسنة تقع على النعمة تارة ، وعلى الطاعة أخرى . قال تعالى : ﴿ وبلوناهم بالحسنات والسيئات . لعلهم يرجعون[2] ﴾ وقال : ﴿ إن الحسنات يذهبن السيئات[3] ﴾ أي الطاعات والمعاصي .

إذا عرفت هذا فنقول : إن قوله : ﴿ إن تصبهم حسنة ﴾ يفيد العموم في كل الحسنات . وقوله : ﴿وإن تصبهم سيئة ﴾ يفيد العموم في كل السيئات . ثم قال بعده : ﴿ قل : كل من عند الله ﴾ فهذا تصريح بأن جميع الحسنات والسيئات من الله تعالى . ولما ثبت أن الطاعات والمعاصي داخلتان تحت اسم الحسنة والسيئة ، ودل هذا النص على أن جميع الحسنات والسيئات من الله ، لزم القطع بأن جميع المعاصي والطاعات من الله تعالى .

فإن قيل : المراد ههنا بالحسنة والسيئة ، ليس هو الطاعة والمعصية . ويدل عليه وجوه :

الأول : اتفاق الكل على أن هذه الآية نازلة في معنى الخصب والجدب . قال المفسرون : كانت المدينة مملوءة من النعم ، وقت مقدم النبي ﷺ ، فلما ظهر عناد اليهود ونفاق المنافقين ، أمسك الله عنهم بعض الإمساك ، كما جرت عادته في جميع الأمم . قال تعالى : ﴿ وما أرسلنا في قرية ، من نبي إلا أخذنا أهلها[4] ﴾ فعند هذا قال اليهود والمنافقون : ما رأينا أعظم شؤماً من هذا الرجل . نقصت ثمارنا ، وغلت أسعارنا ، منذ قدم . فكان قوله : ﴿إن تصبهم حسنة ﴾ يعني الخصب ورخص السعر وتتابع الأمطار . قالوا : ﴿ هذا من عند

---

(١) سورة النساء ، آية : ٧٨ .
(٢) سورة الأعراف ، آية : ١٦٨ .
(٣) سورة هود ، آية : ١١٤ .
(٤) سورة الأعراف ، آية : ٩٤ .

الله ، وإن تصبهم سيئة ﴾ وهي الجدب وغلاء الأسعار . قالوا : هذا من شؤم محمد ـ عليه السلام ـ فثبت : أن المراد ههنا من الحسنة والسيئة ليس هو الطاعات والمعاصي ، بل الرخص والقحط .

الثاني : إن الحسنة إذا أريد بها الخير والطاعة . لا يقال فيها : أصابتني . وإنما يقال : أصبتها . وليس في كلام العرب : أصابت فلانا حسنة . بمعنى أنه عمل خيراً ، وأصابته سيئة بمعنى عمل معصية . بل نقول : لو كان المراد ما ذكرتم ، لقال : إن أصبتم حسنة .

الثالث : لفظ الحسنة واقع بالاشتراك على الطاعات ، وعلى المنافع الدنيوية ، وههنا أجمع المفسرون على أن المنافع مرادة ، فيمتنع كون الطاعات مرادة . ضرورة أنه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في مفهوميه جميعاً .

الرابع : إنه تعالى قال بعد هذه الآية : ما دل على أن المراد بالحسنة والسيئة في هذه الآيات ، ليس هو الطاعات والمعاصي . وبيانه من وجهين :

الأول : إن تعالى قال بعد هذه الآية : ﴿ فمال هؤلاء القوم ، لا يكادون يفقهون حديثاً ﴾ ولو كان حصول العلم والمعرفة بخلق الله ، لم يبق لهذا التعجب معنى . لأن السبب في أن لا تحصل هذه المعرفة على قول من يقول خالق أعمال العباد هو الله : هو أنه تعالى ما خلقها وما أوجدها . وذلك يبطل هذا التعجب . فلما حصل هذا التعجب ، دل ذلك على أن العلم والمعرفة إنما يحصلان بإيجاد العبد .

الثاني : إنه تعالى قال بعد هذه الآية : ﴿ ما أصابك من حسنة فمن الله . وما أصابك من سيئة فمن نفسك ﴾ وجه الاستدلال به : أن لفظ السيئة تارة يقع على البلية والمحنة ، وتارة يقع على الذنب والمعصية . ثم إنه تعالى أضاف السيئة إلى نفسه بقوله : ﴿ قل : كل من عند الله ﴾ وأضاف السيئة في آخر هذه الآية إلى العبد بقوله : ﴿ وما أصابك من سيئة فمن نفسك ﴾ ولا بد من التوفيق بين هاتين الآيتين . ولما كانت السيئة بمعنى البلية والمحنة ، مضافة إلى الله تعالى ، وجب أن تكون السيئة بمعنى المعصية ، مضافة إلى العبد ، حتى

يزول التناقض بين هاتين الآيتين المتجاورتين .

ولا يقال : هذا مدفوع من وجهين :

الأول : إن بعضهم قرأ ﴿ فمن نفسك[1] ﴾ ؟

الثاني : إنه تعالى أضاف الحسنة إلى نفسه ، حيث قال : ﴿ ما أصابك من حسنة فمن الله ﴾ تعالى ، وعند المعتزلة : أن الطاعات والمعاصي كلها من العباد . لأنا نقول : أما الأول . فجوابه : من وجهين :

الأول : إن هذه القراءة مهجورة مردودة ، وأنها جارية مجرى تغيير القرآن على سبيل التصحيف والتحريف . وهي طريقة مذمومة .

الثاني : إن القراءة التي تمسكنا بها ، لا يمكن الطعن فيها . فإنها متواترة . وهي تدل على قولنا . وإذا ثبت ذلك فنقول : هذه القراءة الشاذة . إن كانت منافية لتلك القراءة المتواترة ، وجب القطع بكونها مردودة ، وإن لم تكن منافية لها ، فهي لا تضرنا في هذا المطلوب .

وأما الثاني فجوابه : إنا إذا قلنا في الشيء المعين : إنه من فلان . فقد يراد منه : أنه بتخليقه وتكوينه . وقد يراد به : أنه هو الذي أقدره عليه وأعانه عليه وأزال الموانع العائقة منه ، وحصّل الشرائط المعتبرة فيه .

إذا ثبت هذا فنقول : أما كون السيئة من العبد ، فليس المراد أنها حصلت بإقدار العبد . وذلك لأن القدرة على المعصية ، ما حصلت من العبد البتة . ولما تعذر حمل اللفظ على هذا ، وجب حمله على أن المراد منه : أنها حصلت بإيجاده وتكوينه . وأما كون الحسنة من الله ، فهو يحتمل أن يكون المراد

---

(١) في تفسير القرطبي : « وقيل : إن ألف الاستفهام مضمرة . والمعنى : أ « فمن نفسك ؟ ومثله : قوله تعالى : ﴿وتلك نعمة أنعمتها علي؟﴾ والمعنى : أو تلك نعمة؟ وكذا قوله تعالى : ﴿ فلما رأى القمر بازغاً ، قال : هذا ربي ؟ ﴾ أي : أهذا ربي ؟ قال أبو خراش الهذلي :

رموني . وقالوا : يا خويلد ، لم ترع فقلت ـ وأنكرت الوجوه ـ : هم هم ؟

اراد « أهم » ؟ فأضمر ألف الاستفهام » انظر تفسير الآية ٧٩ من سورة آل عمران في تفسير القرطبي . الجامع لأحكام القرآن . والقراءة على الاستفهام قراءة شاذة .

منه : أنها حصلت بإقدار الله وبإعانته عليه ، فوجب حمل اللفظ عليه ، إزالة للتناقض بين الآيات .

قوله : « المراد من الحسنة والسيئة : المنافع والمضار » قلنا : قد بينا أن لفظ الحسنة والسيئة ، كما يتناولان المنافع والمضار ، فقد يتناولان الطاعات والمعاصي . فتخصيصه بأحدهما تحكم محض .

قوله : الآية إنما نزلت في المنافع والمضار ، والخصب والجدب ﴾ قلنا : العبرة بعموم اللفظ ، لا بخصوص السبب .

قوله : « لا يقال في الطاعات والمعاصي ، إنها أصابتني » قلنا : لا نسلم . فإنه يجوز أن يقال : أصابني توفيق من الله ، وعون من الله . وفلان أصابه خذلان من الله . والمراد من ذلك : التوفيق والعون لتلك الطاعة ، أو ما يرجح جانبه على جانب المعصية .

قوله : « لفظ الحسنة والسيئة ، بالنسبة إلى المعنيين مشترك ، فلم يمكن حمله عليها » قلنا : لا نسلم أنه مشترك ، بل متواطىء . وذلك لأن كل ما كان منتفعاً به فهو حسنة . ثم إنه إن كان منتفعاً به في الآخرة فهو الطاعة ، وإن كان منتفعاً به في الدنيا ، فهو النفع الحاضر : فثبت : أن هذا اللفظ بالنسبة إلى هذين الأمرين متواطىء ، لا مشترك ، فكان متناولاً لكل واحد من القسمين .

قوله : « لو حملنا الحسنة والسيئة ههنا على الطاعات والمعاصي ، لزم التناقض بين أول الآية وبين آخرها » قلنا : لا نسلم . أما قوله تعالى : ﴿ فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً ﴾ فنقول : وجه تمسك الخصم به : أن المدح والذم لا يصحان ، إلا إذا كان العبد موجداً . وسيأتي الجواب عن هذه الشبهة ، إن شاء الله تعالى . وأما قوله تعالى : ﴿ وما أصابك من سيئة فمن نفسك ﴾ فالجواب عن تمسكهم به من وجوه :

الأول : إنه تعالى قال حكاية عن إبراهيم ـ عليه السلام ـ أنه قال : ﴿ وإذا مرضت فهو يشفين[1] ﴾ أضاف المرض إلى نفسه ، والشفاء إلى الله . ولم

(١) سورة الشعراء ، آية : ٨٠ .

يقدح ذلك في إقراره بأن خالق المرض والشفاء ، هو الله تعالى . فكذا مهنا . أضاف السيئة إلينا ، والحسنة إلى نفسه . ولا يقدح ذلك في كونه تعالى خالقاً للكل .

الثاني : إن أكثر المفسرين . قالوا في تفسير قول إبراهيم - عليه السلام - :﴿ هذا ربي[1] ﴾ : أنه ذكر هذا استفهاماً على سبيل الإنكار . كأنه قال : هذا ربي ؟ فههنا يحتمل أن يكون المراد ذلك . كأنه قيل : الإيمان الذي وقع على وفق قصده : من الله . والكفر الذي وقع خلاف قصده : من نفسه . وهذا محال . لأنه لو وقع بإيقاعه ، لما وقع إلا ما قصده واختاره . فلما حكمنا بأن الإيمان الذي وقع على وفق قصده : من الله ، لا منه . فكيف يمكن أن يقال : الكفر الذي وقع على خلاف مقصده : منه ؟

والحاصل : إن قوله : « وما أصابك من سيئة ، فمن نفسك ؟ » : محمول على الاستفهام ، على سبيل الإنكار ، حتى يلزم التناقض بين أول الآية وآخرها . ومما يدل على أن المراد من قوله : ﴿ قل : كل من عند الله ﴾ : جميع الممكنات والمحدثات وجهان :

الأول : البرهان القاطع العقلي . وهو أن كل موجود . فهو إما واجب لذاته ، وإما ممكن لذاته . والواجب لذاته واحد . وهو الله - سبحانه - والممكن لذاته كل ما سواه . ثم إن الممكنات لذاته ، إن استغنى عن المؤثر ، فحينئذ ينسد باب الاستدلال بحدوث العالم وبجوازه على وجود الصانع ، ويلزم نفي الصانع . وأما إن كان الممكن لذاته ، محتاجاً إلى المؤثر ، وجب أن يثبت هذا الحكم في جميع الممكنات ، وأن لا يختلف لكونه حيواناً أو جماداً ، أو فلكاً أو ملكاً ، أو حركة أو سكوناً ، أو فعلاً أو قولاً . لأنه لما كان الإمكان منشأ للحاجة ، وجب تحقق الحاجة في جميع الممكنات . ولأجل قوة هذا البرهان وظهوره . قال سبحانه : ﴿ فمال هؤلاء القوم ، لا يكادون يفقهون حديثاً ﴾ على سبيل التعجب . لأنه لما كان الإمكان هو المنشأ للحاجة . فالحكم في بعض

(١) سورة الأنعام ، آية : ٧٦ .

الممكنات بالحاجة ، وفي بعضها بعدم الحاجة : عجيب خارج عن المعقول .

والوجه الثاني في بيان ما ذكرناه : أنه تعالى قال في آخر هذه الآية : ﴿ من يطع الرسول ، فقد أطاع الله ، ومن تولى ، فما أرسلناك عليهم حفيظاً ﴾ يعني : ما أرسلناك إليهم لأجل أن تجعلهم مؤمنين ، عارفين واصلين إلى الحق . فإن ذلك ليس في وسعك . بل لا يحصل ذلك إلا بقدرتي وإرشادي .

وهذا آخر تقرير هذه الحجة . والله أعلم .

الحجة الخامسة عشر : الإيمان حسنة ، وكل حسنة فمن الله ، ينتج : أن الإيمان من الله . بيان المقدمة الأولى : إن الحسنة هي الفعل الخالي عن جميع جهات القبح ، والإيمان كذلك . فكان حسنة . ولأنهم اتفقوا على أن قوله : ﴿ ومن أحسن قولاً : ممن دعا إلى الله ﴾[1] المراد به : كلمة الشهادة وقيل في قوله :﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان ﴾[2] : إن ذلك هو قول : لا إله إلا الله . فثبت : أن الإيمان حسنة .

وإنما قلنا : إن كل حسنة فمن الله . لقوله تعالى : ﴿ ما أصابك من حسنة فمن الله ﴾ وهو نكرة في موضع الشرط ، فيفيد الاستغراق . وإذا ثبت أن الإيمان من الله ، وأردنا أن نبين أيضاً : أن الكفر من الله تعالى . فلنا فيه وجوه :

الأول : إنه لا قائل بالفرق .

الثاني : العبد لو قدر على إيجاد الكفر . فالقدرة الصالحة لإيجاد الكفر . إما أن تكون صالحة لإيجاد الإيمان ، أو لا تكون . فإن كان الأول فحينئذ يعود ذلك إلى القول بأن إيمان العبد منه . وإن كان الثاني فحينئذ يكون القادر على الشيء غير قادر على ضده . وذلك عندهم باطل . وأيضاً : على هذا التقدير تكون القدرة موجبة للمقدور . وذلك عندهم يمتع من كون القادر قادراً على الفعل . فثبت : أنه لما لم يكن الإيمان منه ، وجب أن لا يكون الكفر منه .

(١) سورة فصلت ، آية : ٣٣ .

(٢) سورة النحل ، آية : ٩٠ .

الثالث : إن العبد لما لم يكن موجداً للإيمان . فبأن لا يكون موجداً للكفر أولى . وذلك لأنك لا ترى في الدنيا إنساناً يرضى بالكفر والجهل والضلال . بل إنما يريد الحق والإيمان . فلما نص تعالى على أن الإيمان الذي وقع على قصده ، ليس منه ، بل من الله . والكفر الذي وقع على خلاف قصده بأن لا يكون منه ، بل من الله : كان أولى .

فإن قالوا : لم لا يجوز أن يكون المراد من كون الإيمان من الله ، هو أن الله أقدره عليه ، وهداه إليه ؟ قلنا : فعلى هذا التقدير . الذي من الله هو الاقدار والتمكين . فأما تعين الإيمان فليس من الله . وهو على خلاف الآية . وأيضاً : فجميع الشرائط مشتركة بالنسبة إلى الإيمان والكفر . وهو القدرة ، والعقل ، والدلائل . ثم إن العبد باختيار نفسه ، أوجد أحد الضدين دون الأخر . فلا بد وأن يكون ذلك بإعانة الله ، وبترجيح داعيته على ما حققنا هذا الكلام في دليل الداعي . وهو المطلوب . والله أعلم .

الحجة السادسة عشر : لو لم يكن الإيمان بخلق الله ، لما حسن من العبد أن يحمد الله على الإيمان . وقد حسن ذلك ، فوجب أن يكون الإيمان بخلق الله تعالى . بيان الملازمة : بالنص والمعقول . أما النص : فهو أنه تعالى حكم بأن كل من أحب أن يحمد على ما لم يفعل ، كان مذموماً . قال تعالى : ﴿ ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا[1] ﴾ وأما المعقول . فهو أن الحمد في اللغة عبارة عن مدح الفاعل على الإحسان الذي صدر منه . فإذا لم يكن الفعل فعلاً له ، امتنع مدحه عليه . وإنما قلنا : إنه يحسن من العبد أن يحمد الله على الإيمان : لإطباق الأمة على قولهم : الحمد لله على نعمة الإيمان .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : إنا بحمد الله على الإيمان ، بمعنى : أنه تعالى أعاننا على الإيمان ، وأقدرنا عليه ، وأرشدنا إلى كيفية تحصيله ؟ وأيضاً : فمذهب « ثمامة بن الأشرس » إنا لا نحمد الله على الإيمان ، بل الله تعالى

---

(1) سورة آل عمران ، آية : ١٨٨ .

يحمدنا عليه . كما قال تعالى : ﴿ فأولئك كان سعيهم مشكوراً[1] ﴾ وقال : ﴿ ومن تطوع خيراً . فإن الله شاكر عليم[2] ﴾ وقال : ﴿ وما يفعلوا من خير فلن يكفروه[3] ﴾ .

والحاصل : إنا نحمد الله على الإقدار على الإيمان . والله تعالى يشكرنا على فعل الإيمان . وعند هذا قال : « ثمامة » : لا يجوز أن يقال : الحمد لله على نعمة الإيمان ، ومنع هذا الإجماع .

والجواب عن الأول : إن الإيمان غير ، والقدرة على الإيمان غير . فهب أنا نشكره على أن أعطانا القدرة على الإيمان ، لكن كيف نشكره على الإيمان ، مع أنه تعالى ما أعطانا الإيمان ؟

وأما السؤال الثاني . فهو باطل . لأن إجماع الأمة على قولهم : الحمد لله على نعمة الإيمان : معلوم بالتواتر . فكان منكره منكراً للإجماع . والذي يدل على أن هذا الإجماع معلوم بالتواتر : أن المعتزلة ذكروا أن « ثمامة بن الأشرس » إنما منع هذا الإجماع عند « جعفر بن حرب » جواباً عن كلام رجل من أهل السنة ، احتج بهذا الدليل . قالوا : فلما سمع « جعفر بن حرب » هذا الكلام ، قال : لما شنعت هذه المسألة ، سهلت . وهذا يدل على أن « جعفر بن حرب » كان معترفاً بأن منع هذا الإجماع : شنيع .

وأما الآيات الدالة على كون العبد مشكوراً على الطاعات : فهي لا تنافي كون الله تعالى مشكوراً على تلك الطاعات . لأن الشكر هو التعظيم . وتعظيم العبد لله ، ليس إلا المدح والثناء . وتعظيم الله للعبد ، ليس إلا إيصال الثواب إليه . ولا منافاة بين الأمرين . فثبت : أن كون العبد مشكوراً على الطاعات ، لا ينافي كون الله مشكوراً عليها . والله أعلم .

الحجة السابعة عشر : قوله تعالى : ﴿ ولقد آتينا إبراهيم رشده من قبل .

---

(١) سورة الاسراء ، آية : ١٩ .

(٢) سورة البقرة ، آية : ١٥٨ .

(٣) سورة آل عمران ، آية : ١١٥ .

وكنا به عالمين[1] ﴾ وإيتاء الرشد ، ليس عبارة عن أصل العقل وسلامة المزاج . لأن ذلك حاصل في حق الأكثرين . فلا يجوز ذكره في معرض المنة عليه . وليس المراد أيضاً : التوفيق والبيان . لأن كل ذلك حاصل في حق الكفار . فوجب أن يكون المراد : ما حصل عنده من العلوم الكثيرة والأفعال الشريفة . وذلك يدل على أن أفعال العبد تحصل بخلق الله تعالى .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون المراد من الرشد : النبوة ؟ والدليل عليه : قوله تعالى : ﴿ وكنا به عالمين ﴾ وذلك لأنه تعالى إنما يخص بالنبوة من يعلم من حاله أنه في المستقبل يقوم بحقها ويجتنب عن كل ما لا يليق بها . ولذلك قال : ﴿ الله أعلم حيث يجعل رسالته[2] ﴾ .

سلمنا ذلك . فلم لا يجوز أن يقال : المراد من هذا الرشد ، هو ما آتاه الله من العقل والفهم الكامل ؟ قوله : « العقل حاصل في حق الكل » قلنا : لفظ الرشد إنما يطلق فيمن انتفع بعقله واستعمله في تحصيل مصالحه . والجواب : إن الرشد هو الاهتداء إلى وجوه المصالح . قال تعالى : ﴿ فإن آنستم منهم رشداً . فادفعوا إليهم أموالهم[3] ﴾ ولا يمكن أن يكون المراد والتعظيم ، ولا يجوز تخصصه بالنبوة . لأن لفظ الرشد ، مطلق ، فتقييده بالنبوة خلاف الظاهر ، فوجب حمله على كل ما كان حاصلاً له من العلوم والأفعال الشريفة . وحينئذ يحصل المطلوب .

الحجة الثامنة عشر : قوله تعالى : ﴿ ومن الذين قالوا : إنا نصارى ، أخذنا ميثاقهم ، فنسوا حظاً مما ذكروا به . فأغرينا بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة[4] ﴾ دل هذا النص : على أنه تعالى أوقع الإغراء بينهم ، حتى تقاتلوا . ولا شك أن تلك العداوة المقاتلة : أفعال قبيحة . فإن قالوا : قوله : « بينهم » راجع إلى النصارى ، وإلى من تقدم ذكرهم من اليهود ، فالله تعالى

---

(١) سورة الأنبياء ، آية : ٥١ .
(٢) سورة الأنعام ، آية : ١٢٤ .
(٣) سورة النساء ، آية : ٦ .
(٤) سورة المائدة ، آية : ١٤ .

أغرى بين النصارى واليهود ، فيما كان يفعله كل فريق منهم من ضروب الكفر بالله . وإنكار القبيح ليس بقبيح ، بل هو حسن . فدل ذلك على أن تلك العداوة ، ليست من القبائح .

والجواب : إن إنكار القبيح إنما يحسن إذا أنكره ، لكونه قبيحاً . أما إذا أنكره لغرض أن يدعوه إلى قبيح آخر ؛ كان قبيحاً . وحينئذ يحصل المطلوب .

الحجة التاسعة عشر : قوله تعالى : ﴿ وليزيدن كثيراً منهم ما أنزل إليك ، من ربك : طغياناً وكفراً . وألقينا بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة[1] ﴾ والاستدلال به من وجهين :

الأول : إن قوله : « وليزيدن كثيراً منهم ، ما أنزل إليك من ربك : طغياناً وكفراً » معناه : أن إسماع الله إياهم هذه الآيات ، اقتضى أن يحصل لهم زيادة ميل ورغبة في الكفر . إذا ثبت هذا فنقول : إسماع تلك الآيات ، اقتضى ترجيح فعل الكفر على فعل الإيمان . وقد دللنا على أن عند حصول الرجحان يجب الفعل . فثبت : أن إسماع الله تعالى إياهم هذه الآيت ، يستلزم حصول الكفر . وذلك ينافي قول المعتزلة .

والوجه الثاني في الاستدلال : قوله تعالى : ﴿ وألقينا بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة ﴾ والاستدلال به كما تقدم .

الحجة العشرون : الاستدلال بجميع آيات الهدى والضلال . وسنفرد لذلك باباً على سبيل الاستقصاء . ولنقتصر من ذكر الدلائل القرآنية على هذا القدر . فإن من وقف على ما ذكرناه ، أمكنه الاستدلال بآيات القرآن من وجوه كثيرة ، خارجة عن الحصر . وبالله التوفيق .

---

(١) سورة المائدة ، آية : ٦٤ .

الباب الثالث
في
الدلائل الاخبارية في هذه المسألة

الفصل الأول
في
أن التمسك بأخبار الآحاد
في هذه المسألة هل يجوز أم لا؟

اتفق الأصوليون على أنه لا يجوز . واحتجوا عليه بوجوه :

الحجة الأولى : إن خبر الواحد مظنون . فلا يجوز التمسك به في المسائل اليقينية . وإنما قلنا : إنه مظنون . لوجوه :

الأول : إن كل واحد من هؤلاء الرواة . إما أن يحصل القطع بأنه لا يجوز إقدامهم على الكذب ، أو لا يحصل هذا القطع . والأول باطل . لأن ذلك يقتضي القول بكونهم معصومين قطعاً . وذلك باطل بإجماع المسلمين . وكيف لا نقول ذلك ، والروافض . لما ادعوا عصمة « علي بن أبي طالب » - رضي الله عنه - وبعض أولاده ، كفرهم أكثر المحدثين ، لهذا السبب . فكيف يجوز العاقل ادعاء عصمة هؤلاء الرواة ؟ وأيضاً : فنحن نعلم أن القول بعصمة كل واحد من هؤلاء المحدثين كذب وزور وبهتان . وأما الثاني : وهو إن سلموا بأنا لا نقطع بوجوب كونهم صادقين ، فعلى هذا التقدير يجوز كونهم كاذبين ، ومع هذا التجويز كيف يمكن القطع بصحة هذه الأخبار ؟ .

واعلم ؛ أن الآفة الكبرى في هذا الباب : أن هؤلاء المحدثين لا يميزون بين حس الظن وبين القطع واليقين . فنحن نسلم أنه يجب علينا إحسان الظن بهؤلاء الرواة . أما الجزم واليقين فلا سبيل إليه . وهؤلاء المحدثون ظنوا أن من سلم حسن الظن بهؤلاء الرواة ، فقد سلم الجزم واليقين . وذلك بعيد .

حضرت في بعض المجالس . فتمسك بعض الحشوية بما يروون : أنه عليه السلام . قال : « إن ابراهيم كذب ثلاث كذبات » فقلت : إنه لا يجوز إسناد الكذب إلى خليل الله بمثل هذا الخبر الذي لا يفيد إلا الظن الضعيف . فقال الحشوي ـ كالغضبان عليَّ ـ كيف يجوز تكذيب الراوي ؟ فقلت له : العجب منك ومن دينك ، حيث تستبعد تكذيب الراوي ، ولا تستبعد براءة خليل الله عن الكذب ، ولو قلبت القضية لكان أنفع لك في دينك ودنياك .

الوجه الثاني في بيان أن خبر الواحد : مظنون الصحة : إنا إذا رجعنا إلى أنفسنا ، علمنا بالضرورة أن هذا الشخص لا يمكننا أن نجزم بصحة قوله ، إلا إذا تأيد قوله بالمعجزات ، أو بشيء من قرائن الأحوال . فأما مجرد الخبر الصادر عن هذا الإنسان ، فإنه لا يبعد أن يكون كذباً ، والعلم بحصول هذا الجواز ضروري .

والثالث : أجمعنا على أن شهادة الشخص الواحد ، غير كافية . ولهذا السبب لما شهد « علي بن أبي طالب » مع « أم أيمن » في قصة « فدك » قال « أبو بكر » : لا بد من رجلين ، أو رجل وامرأتين . ولو كان قول الواحد يفيد العلم ، لوجب أن تكون شهادته كافية .

الرابع : إن قول الأربعة لا يفيد العلم . فقول الواحد أولى أن يفيده . إنما قلنا : إن قول الأربعة لا يفيد العلم ، لأنه لو جعل العلم بخبر أربعة ، لكان لا يجوز ورود التعبد بقبول شهادتهم ، لا إذا زكاهم المزكى ، ما لم يحصل العلم بصدقهم . لأن من المعلوم أن الحاكم إذا شهد عنده أربعة . بأن فلاناً زنا بفلانة ، ولم يعلم الحاكم صدقهم . فإنه لا يرد شهادتهم ، بل يرجع في ذلك إلى المزكى . فإن حصلت التزكية قبل شهادتهم ، وإن حصل الجرح ردّها . ولو كان العلم يحصل بشهادتهم ، لكان يستغني عن الجرح والتعديل . فلما علمنا وجوب الرجوع إلى المزكى ، مع فقد العلم بما شهدوا ، علمنا أن خبر الأربعة لا يفيد العلم .

فثبت بهذه الوجوه الأربعة : أن خبر الواحد ، لا يفيد إلا الظن ، فوجب

أن لا يجوز التمسك به في المسائل القطعية .

الحجة الثانية على أنه لا يجوز التمسك بأخبار الآحاد في اليقينيات : أن نقول : أشرف طبقات الرواة : طبقة الصحابة ، ثم إن رواياتهم لا تفيد اليقين . أما في حق الصحابة . فيدل عليه وجوه :

الأول : إن اظهر الأمور وأجلاها : أمر الأذان والإقامة . وذلك لأنه - عليه السلام - واظب عليهما مدة عشر سنين ، أو أكثر أو أقل . والكل كانوا يشاهدونه ، في كل يوم خمس مرات . والخلفاء الراشدون واظبوا عليهما مدة ثلاثين سنة مع الجمع العظيم . ثم إن الرواة ما ضبطوا أحوال الأذان ، ولا أحوال الإقامة . أما أحوال الأذان . فهو أن الترجيع هل هو معتبر في الأذان أم لا ؟ وأما الإقامة . فإنها هي فرادى أو مثناة ؟ وليس لقائل أن يقول : لعلها كانت مرة فرادى ، ومرة مثناة . لأنا نقول : لو كان الأمر كذلك ، لوجب أن ينقل الراوي أنها كانت مرة فرادى ، ومرة مثناة ، فلما عجزوا عن ضبط هذا القدر مع أن الكل شاهدوا هذه المدة الطويلة ، فكيف يبقى الوثوق برواياتهم في المسائل الدقيقة ، وفي المباحث الغامضة . مع أنهم - بزعمهم - ما سمعوها إلا مرة واحدة ؟ .

ومن ذلك ما روي أنه - عليه السلام - أفرد الحج ، أو قارن ، أو تمتع . مع أن الحج : حجة واحدة ، ومع أنا نعلم أنه لم يأت بالجميع .

ومن ذلك أنه - عليه السلام - هل كان يرفع يديه عند الركوع والانتصاب ؟ فابن مسعود ، روى عدم الرفع . وابن عمر روى حصول الرفع . ومرة ذكر أنه في التكبيرة الأولى ، كان يرفع يديه إلى حذو المنكبين ، أو إلى حذو الأذنين . فكل هذه الأمور أمور مشاهدة محسوسة . يكفي في معرفتها سلامة الحاسة وأصل العقل . فلما عجزوا عن ضبط هذا القدر ، فكيف يقدرون على ضبط المسائل الفقهية ، التي ما سمعوها إلا مرة واحدة . ثم إنهم ما كتبوا ذلك المجموع . بل اعتمدوا على مجرد حفظهم . ثم نقلوه بعد خمسين سنة أو أكثر .

الثاني : وهو أن المحدثين نقلوا طعن بعض القوم في البعض . وذلك يوجب رد الروايات . بيان المقدمة الأولى من وجوه :

أحدها : ما روي أن أبا موسى الأشعري ، استأذن على عمر ، ثلاث مرات . فلم يأذن له ، فرجع فبلغ ذلك عمر . فقال له : ما ردّك ؟ فقال : سمعت النبي ـ عليه السلام ـ يقول : « إذا استأذن أحدكم ثلاث مرات ، فلم يأذن له ، فليرجع » فقال عمر : لتأتيني ببينة على صحة ما قلت ، وإلا آذيتك . وهذا يدل على أن عمر ، كان يتهم أبا موسى في تلك الرواية .

وثانيها : المخاصمة الشديدة التي وقعت بين عثمان وبين أبي ذر ، حتى نقل أن عثمان سير أبا ذر إلى الربذة . **ونقل أيضاً** : أن عثمان ضرب ابن مسعود حتى كسر ضلعان من أضلاعه . وكان كل واحد منهما يعظم الطعن في صاحبه . **وأيضاً** : إنهم حبسوا عثمان في داره ظلماً وقتلوه .

وثالثها : ما نقل أن علياً ، كان يستحلف الرواة . ولولا التهمة ، وإلا لما فعل ذلك .

ورابعها : المحادثة التي وقعت بين علي بن أبي طالب ، وبين طلحة ، والزبير ، وعائشة ـ رضي الله عنهم ـ وطعن كل واحد منهم في الآخر .

وخامسها : أن ابن مسعود، كان يحتث المعوذتين من المصاحف، ويقول : إنهما ليسا من القرآن . وسائر الناس أنكروا عليه ذلك . مع كون القرآن منقولاً على سبيل التواتر . فما ظنك بسائر الأشياء .

وسادسها : روي أن معاوية كان يقول على منبر دمشق : إياكم وأحاديث رسول الله ـ عليه السلام ـ إلا حديثاً كان في عهد عمر . فإن عمر كان يخيف الناس في الله . ولولا معاوية اتهم أولئك الرواة ، وإلا لم يقل ذلك .

وسابعها : ما روى مسلم في صحيحه : أن رجلاً جاء إلى عمر بن الخطاب . فقال : إني أجنبت ، فلم أصب الماء . فقال عمار بن ياسر لعمر بن الخطاب : أما تذكر أنا كنا في سفر أنا وأنت . فأما أنت فلم تصل . وأما أنا

فتيممت فصليت . فذكرت للنبي ﷺ . فقال عليه السلام : « يكفيك الوجه والكفان » فقال عمر : اتق الله يا عمار . فقال : إن شئت لم أحدث به .

وجه الاستدلال به : أن عمر لما قال لعمار . اتق الله . دل على أنه اتهمه في هذه الرواية . ولما قال عمار : إن شئت لم أحدث به ، فقد قويت التهمة . لأن عماراً إن كان صادقاً في تلك الرواية ، فكيف يجوز له إخفاء الدين ، بسبب كراهية عمر لذلك ، وإن كان كاذباً فقد قويت التهمة .

وثامنها : نقل أن عائشة قالت : اخبروا زيد بن أرقم ، أنه أحبط جهاده مع رسول الله ﷺ بسبب مسألة العينة .

وتاسعها : أن ابن عباس ، لما قال : إن رسول الله عليه السلام ، رأى ربه ليلة المعراج . قالت عائشة : وقف شعري مما سمعت . من قال : إن محمداً رأى ربه ، فقد أعظم الفرية على الله . وهذا الكلام منها : طعن عظيم في ابن عباس .

وعاشرها : ما روى أن ابن عباس لم يقبل خبر أبي سعيد في ربا الفضل . وتمسك بما رواه عن أسامة أن النبي ﷺ قال : « لا ربا إلا في النسيئة » .

وفي الجملة : فهذا القدر القليل يرشدك إلى وجدان أمثال هذه المطاعن في كتب التواريخ . وإذا ثبت هذا ، فنقول : هذا يوجب تطرق الطعن إليهم . لأن الطاعن ، إن صدق فقد صار المطعون فيه مجروحاً ، وإن كذب فقد صار الطاعن مجروحاً . وكيف كان فالجرح لازم .

الوجه الثالث في تقرير هذا الطعن : إن كثيراً من الصحابة طعنوا في أبي هريرة . وبيانه من وجوه :

أحدها : إن أبا هريرة روى أن النبي ﷺ قال : « من أصبح جنباً فلا صوم له » فرجعوا في هذه المسألة إلى عائشة ، وأم سلمة . فقالتا : كان النبي عليه السلام يصبح جنباً ، ثم يصوم . فذكروا ذلك لأبي هريرة . فقال : هما

أعلم بذلك . أنبأني بهذا الخبر : الفضل بن عباس . واتفق أنه كان ميتاً في ذلك الوقت .

وثانيها : أنه لما روى قوله عليه السلام : « إذا استيقظ أحدكم فلا يغمسن يده في الإناء ، حتى يغسلها ثلاثاً » قال ابن عباس كالمنكر لقوله : فما تصنع بمهر أستا ؟

وثالثها : ما روي أن عمر رضي الله عنه منع أبا هريرة عن الرواية ، وعلاه بالدرة . فنقول : أبو هريرة إن كان صادقاً في تلك الروايات ، صار عمر مطعوناً فيه ، بسبب ذلك المنع ، وإن كان متهماً فقد صار أبو هريرة مطعوناً فيه .

ورابعها : إن أبا هريرة ، كان يقول : « حدثني خليلي أبو القاسم » فمنعه علي بن أبي طالب . وقال : متى كان خليلاً لك ؟ .

وخامسها : إن البراء بن عازب ، طعن في أبي هريرة . وقال : سمعنا كما سمعوا . لكنهم حدثوا بما لم يسمعوا .

وسادسها : إن الأفاضل الذين صحبوا من أول المبعث إلى آخر الوفاة ، ما حدثوا إلا قليلاً . كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي ـ رضي الله عنهم ـ مع كثرة علومهم وقوة خواطرهم ، وشدة ملازمتهم لحضرة النبي ﷺ وجد النبي في إرشادهم وتعليمهم . وأما أبو هريرة فإنه لم يصل الى خدمة النبي ﷺ إلا مدة قليلة . وهو في نفسه ، ما كان زائداً في الذكاء والفطنة على أبي بكر وعلي .

ثم إنه روى ألفي خبر ، وأكثر . وهو نصف الصحاح . وهذا يدل على الطعن الشديد . لأنه لو قدر في تلك المدة القليلة على تحصيل هذه العلوم الكثيرة ، مع أن أبا بكر وعلياً ، ما قدرا على عشر تحصيل تلك العلوم ، في المدة الطويلة ، لوجب القطع بأن أبا هريرة ، كان أفضل منهما ، وأكثر علماً منهما . ومعلوم أن ذلك باطل .

ولا يقال : إن سائر الصحابة كانوا مشغولين بالتجارات ، وطلب الدنيا ، وأن أبا هريرة كان ملازماً للنبي ﷺ .

لأنا نقول : إن أبا بكر ترك التجارة بالكلية ، واشتغل بخدمة النبي . وفي زمان الإمامة ، كان مقدم الأمة ، والمرجوع إليه في حل المشكلات ، وإزاحة المعضلات . فكان هو أولى بالرواية . فحيث لم يفعل ذلك ، علمنا أن تركه هذه الروايات كان أولى . باتفاق أكابر الصحابة . وحينئذ يتوجه الطعن في أبي هريرة .

الوجه الرابع في تقرير هذا الطعن : إنه ليس في جملة الأخبار الصحيحة خبر أظهر ولا أشهر عند المحدثين من الخبر المشتمل على شرح الإسلام والإيمان والإحسان . ثم إنه اضطرب هذا الخبر ، اضطرابا شديدا ، بسبب ما فيه من الزيادات والنقصانات . ونحن نذكر القدر الذي ذكره الشيخ أبو بكر الجوزقي في كتابه الذي سماه بالمتفق بين الشيخين . وهو أول خبر أورده في ذلك الكتاب . فروى بإسناده عن أبي زرعة ، عن أبي هريرة قال :

بينا رسول الله ﷺ ، يوما بارزاً للناس . فأتاه رجل . وقال يا رسول الله : ما الإيمان ؟ قال : الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته ورسله ولقائه . وتؤمن بالبعث الآخر . قال يا رسول الله : ما الإسلام ؟ قال : أن تعبد الله لا تشرك به شيئاً ، وتقيم الصلاة المكتوبة ، وتؤدي الزكاة المفروضة ، وتصوم رمضان . قال يا رسول الله : ما الإحسان ؟ قال : أن تعبد الله كأنك تراه ، فلو أنك لا تراه . فإنه يراك . قال يا رسول الله : متى الساعة ؟ قال : ما المسؤول عنها بأعلم من السائل . وأحدثك عن أشراطها : إذا ولدت الأمة ربتها ، فذلك من أشراطها، وإذا رأيت الحفاة العراة رؤوس الناس ، فذلك من أشراطها . وإذا تطاول رعاة الغنم في البنيان ، فذاك من أشراطها . في خمس لا يعلمهن إلا الله . وتلا : ﴿ إن الله عنده علم الساعة ﴾[1] .

قال الشيخ أبو بكر الجوزقي مصنف كتاب المتفق بين الشيخين : هذا الحديث ما اجتمع الشيخان على صحته ، وله طرق . في بعضها زيادات .

---

(١) سورة لقمان ، آية : ٣٤ .

ثم ذكر طريقاً ثانياً : وروى هذا الحديث بإسناد آخر عن أبي زرعة عن أبي هريرة ، أن رسول الله عليه السلام ، قال : « سلوني » فهابوا أن يسألوه . فجاء رجل ، فجلس عند ركبته . وقال يا رسول الله : ما الإسلام ؟ قال : لا تشرك بالله شيئاً . وزاد في الإيمان : هذا جبريل .

ثم طريقاً ثالثاً : عن عبد الله بن عمر بن الخطاب . وفيه من الزيادات في ذكر الاسلام : قال : أن تصوم رمضان ، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً . وقال : الإيمان : أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، والقدر كله خيره وشره . وقال في آخره : ذلك جبريل أتاكم يعلمكم دينكم .

ثم ذكر طريقاً رابعاً : بإسناده عن يحيى بن يعمر ، قال : كان أول من تكلم في القدر : معبد الجهني بالبصرة . فانطلقت أنا وحميد بن عبد الرحمن الحميري حاجا ، فلما قدمنا المدينة إذا نحن بعبد الله بن عمر . وذكر الحديث إلى : حدثني عمر بن الخطاب قال : كنا عند رسول الله ﷺ ، فجاءه شاب شديد سواد الشعر ، شديد بياض الثياب . لا نرى عليه أثر السفر ، ولا يعرفه منا أحد . فجلس إلى رسول الله ، فألصق ركبتيه ووضع كفيه على فخذيه . ثم قال : يا محمد . ما الإيمان ؟ فذكر الحديث مع هذه الزيادات .

ثم ذكر طريقاً خامساً : وفيه من الزيادات : أن تشهد أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله ، وأن تقيم الصلاة ، وتؤتي الزكاة ، وتحج البيت وتعتمر وتغتسل من الجنابة ، وتتم الوضوء ، وتصوم رمضان . قال : فإن فعلت هذا ، فأنا مسلم ؟ قال : نعم . وقال : الإيمان : أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وتؤمن بالجنة والنار والميزان وتؤمن بالبعث بعد الموت . وتؤمن بالقدر خيره وشره . قال : فإذا فعلت ، فأنا مؤمن ؟ قال : نعم . وقال : هل تدرون من هذا ؟ هذا جبريل أتاكم يعلمكم دينكم . فخذوا عنه . والذي نفسي بيده : ما شبه عليّ منذ أتاني قبل مرتي هذه ، وما عرفته حتى ولى

وأقول : هذه طرق خمسة ذكرها الشيخ أبو بكر الجوزقي . ورأيت في سائر الكتب اختلافات كثيرة ، أزيد من هذا . إلا أني اكتفيت بما ذكره هذا

الشيخ لكونه مقبولاً عند كل المحدثين . وإذا كان حال هذا الخبر في الاضطراب والتفاوت هكذا ، مع أنه أقوى الأخبار الصحيحة . فما ظنك بسائر الأخبار التي ما بلغت في القوة إلى عشر درجة هذا الخبر ؟

واعلم : أن من تأمل في كتب الأخبار ، عرف أن أكثرها مضطرب بسبب الزيادات والنقصانات ، بحسب الروايات المختلفة .

الوجه الخامس : إنا نعلم بالضرورة : أن الصحابة الذين نقلوا عن رسول الله هذه الأخبار . ما كانوا يكتبونها عند سماعها منه ، بل كانوا يكتفون بمجرد السماع . ثم إنهم بعد سماعها منه ، ما كانوا يقرأونها عليه عند حضوره لغرض تصحيح الغلط وإصلاح الفاسد . بل كانوا يكتفون بالسماع مرة واحدة . ثم ربما رووا ذلك الحديث بعد المدة بثلاثين سنة ، أو أربعين سنة ، أو خمسين سنة . وعند هذا يحصل القطع واليقين . بوقوع التفاوت الكثير في الألفاظ ، وفي المعاني .

أما في الألفاظ : فلأن الفقيه الذي اعتاد تلقف الدرس من الأستاذ ، وبلغ في هذه القدرة إلى الغاية القصوى ، إذا ألقى الأستاذ الدرس عليه مرة واحدة ، فإنه لا يمكنه أن يعيد ذلك الدرس بألفاظ الأستاذ بالكلية . بل لا بد وأن يقع فيه تغيير كثير في الألفاظ ، وتقديم وتأخير . ثم من المعلوم : أن هؤلاء الرواة تعودوا تلقف الدروس ، وما مارسوا هذه الصنعة . بل كانوا يسمعون ألفاظ الرسول عليه السلام ، ثم كانوا يعيدونها بعد السنين المتطاولة . فلما لم يقدر الفقيه المتعود لتلقف الألفاظ على إعادة ما سمعه في ذلك المجلس بتلك العبارة ، فبأن لا يقدر عليه الرجل الذي لم يتعود البتة ضبط الألفاظ بعد خمسين سنة ، إعادة تلك الألفاظ ، كان أولى .

وبالجملة : فالعلم الضروري حاصل بأن إعادة تلك الألفاظ بعين ذلك الترتيب ، غير مقدور البتة .

وأما أن إعادة تلك المعاني غير ممكن أيضاً : فذاك . لأن رجلاً كبيرا مهيباً . إذا جلس يحدث الناس ، وحضر عنده ، جمع عظيم . فإذا تفرقوا عن

مجلسه ، وحاول كل واحد من أولئك السامعين أن يحكي عن ما سمعه . فإنه يقع بينهم اختلاف شديد ، واضطراب عظيم ، بسبب الزيادة والنقصان في ذلك الكلام . فإذا كان الأمر كذلك مع قرب الزمان ، فكيف مع تطاول المدة ، وكثرة الوسائط ، وشدة رغبات المحدثين في وجوه التحريف والتغيير؟ فبهذا الطريق . ظهر أن هذه الأخبار المنقولة إلينا ، ليست ألفاظها ، ألفاظ صاحب الشريعة ، ولا معانيها تلك المعاني .

الوجه السادس من وجوه الطعن في أخبار الآحاد : إن من المحتمل أن يكون الحديث الذي رواه الراوي ، كان مسبوقاً بكلام آخر ، فدخل هذا الراوي في أثناء الكلام ، ولم يسمع تلك المقدمة ، فيقل القدر الذي سمعه . وكان ذلك القدر حظى بانفراده . ولنذكر لهذا أمثلة :

المثال الأول : روى أن ابن عمر ، وأبوه عمر ـ رضي الله عنهما ـ كان ينهي كل واحد منهما عن البكاء على الميت . ويقول : سمعت رسول الله يقول : إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه . فأنكرت عائشة رضي الله عنها ، على ذلك . وقالت : إن لكم في القرآن ما يكفيكم . قال تعالى : ﴿ ولا تزر وازرة ، وزر أخرى[1] ﴾ والرسول ـ عليه السلام ـ إنما قال ذلك في حق يهودية ، وأهلها يبكون عليها : « إنهم يبكون وإنها لتعذب في قبرها » فإذا جاز أن يخفى على عمر ، وعلى ابنه عبد الله ذلك ، مع كثرة علمهما ، فما الظن بغيرهما .

المثال الثاني : لما رووا أن التاجر فاجر . قالت عائشة : إنه عليه السلام إنما قال ذلك في حق تاجر ، قد غش .

المثال الثالث : روى ابن مندة الأصفهاني في كتاب التوحيد ، عن ابن عطية . أنه قال : دخلنا على عائشة ، فقلنا : يا أم المؤمنين . إن ابن مسعود روى عن رسول الله ﷺ أنه قال : « من أحب لقاء الله ، أحب الله لقاءه ، ومن كره لقاء الله ، كره الله لقاءه » فقالت عائشة : رحم الله أبا عبد الرحمن . حدثكم بأول الحديث ، ولم تسألوه عن آخره . وسأحدثكم : « إن الله تعالى إذا

(١) سورة فاطر ، آية : ١٨ .

أراد بعبد خيراً قيّض له ملكاً قبل موته ، فسدده حتى يموت على الخير . فإذا رأى عند القرب من الموت مما يتنزل عليه من الرحمة والبركة ، أحب لقاء الله ، وأحب الله لقاءه ، وإذا أراد بعبد شراً ، قيض له شيطاناً قبل موته ، فأغواه . فإذا حضره الموت رأى المكروه . فعند ذلك يكره لقاء الله ، ويكره الله لقاءه » .

المثال الرابع : روي أنه عليه السلام قال : « ولد الزنا شر الثلاثة » فقال ابن عمر : بل ولد الزنا خير الثلاثة : والنبي عليه السلام إنما قال ذلك في ولد زنا بعينه .

فثبت : أن الكلام قد يكون مسبوقاً بمقدمة ، ويتغير المعنى بسبب تغير تلك المقدمة . فإذا لم يسمعها الراوي ، تغير المقصود جداً .

الوجه السابع من وجوه الطعن : اختلاف الإعراب : فإن الحركات الإعرابية قد تخفى وتشتبه . فيتغير المعنى بسبب ذلك . كما في قوله : فحج آدم موسى . فإنك لو نصبت آدم ، كان المعنى شيئاً . ولو رفعته كان المعنى ضد ذلك .

الوجه الثامن : أن الراوي قد يروي على سبيل التأويل : روى أن أبا هريرة كان في سفر ، فلما نزل القوم ، ووضعوا السفرة ، بعثوا إليه واحداً ، وهو يصلي . فقال : إني صائم ، فلما كادوا أن يفرغوا ، جاء أبو هريرة ، وشرع في الأكل ، فنظر القوم إلى رسولهم . فقال : ما تنظرون إلي ؟ والله قد أخبرني أنه صائم . فقال أبو هريرة : صدق . سمعت رسول الله يقول : « من صام ثلاثة أيام من كل شهر ، فقد صام الشهر كله » وقد صمت ثلاثة أيام من كل شهر . فأنا صائم الشهر كله . وتصديق ذلك في كتاب الله : ﴿ من جاء بالحسنة ، فله عشر أمثالها[1] ﴾ .

وأقول : لو أن أبا هريرة لم يكشف عن مراده ، لحصل التلبيس . ولكنه لما بين ذلك ، علموا أنه إنما قال ذلك على سبيل التأويل . وإذا كان كذلك فلا

---

(١) سورة الأنعام ، آية : ١٦٠

شيء من الأخبار ، إلا ويجوز على الراوي أن يزيد فيه ، أو ينقص من جهة التأويل .

الوجه التاسع : لعل الراوي ما سمع ذلك الكلام . ثم يقول : قال رسول الله . روي عن ابن عباس ، البراء بن عازب ، أنه قال : ليس كل ما حدثتكم به ، فقد سمعته من رسول الله . إلا أنا لا نكذب . فصرح بأنه قد يضيف إلى رسول الله ما لم يسمع منه .

وروي : أن أبا هريرة روى عن النبي ﷺ أنه قال : « من أصبح جنباً ، فلا صوم له » فلما طولب بإثباته . قال : أخبرني به الفضل بن عباس .

الوجه العاشر : يجوز أن يعتقد بعضهم أن الحق كذا وكذا ، ثم يعتقد أن تقرير الحق بكل طريق أمكن جائز . فلهذا السبب ينقل عن الرسول عليه السلام في ذلك المعنى خبراً ، ويظن أنه جائز .

الحادي عشر : لا شك أن الرئاسة على الناس ، والتقدم عليهم ، أمر مطلوب لكل أحد ، ولا شك أنه إذا روى خبر ، أعرابياً ، لا يرويه غيره عن رسول الله ، كان ذلك يدل على أنه عليه السلام خصّه بذلك التعليم ، وجعله موضع سره في إظهار ذلك العلم . وذلك منصب عظيم ، ودرجة عالية عند الخلق . فلا يبعد أن يقدم بعضهم عليه طلباً للجاه والمنزلة عند الناس . ولعمري هذا بعيد جداً ، لا سيما في حق الصحابة ، إلا أن أصل الاحتمال فيه قائم . لأنا لما رأيناهم أقدموا على المقاتلة والملاعنة ، بسبب الجاه ، فكيف يبعد إقدامهم على هذا القدر من الذلة ، بسبب الجاه .

الثاني عشر : لا شك أن الأخبار الكثيرة واردة في المنع من الافتراء على الرسول . قال عليه السلام : « من كذب عليّ متعمداً ، فليتبوأ بيتاً من جهنم » وقال : « نضّر الله امرءاً ، سمع مقالتي فوعاها ، وأداها ، كما سمعها » وقال : « أعظم الفرية ثلاث » وعد منها : « أن يقول : سمعت رسول الله ، ولم يسمع مني » ولولا أنه ـ عليه السلام ـ علم أن أقواماً يكذبون عليه . وإلا لم يقل ذلك . ولا جائز أن يقال : أولئك الأقوام هم المنافقون . وذلك لأن أهل النفاق

لا ينزجرون بزجره ، ولا يمتنعون بسبب هذا الوعيد ، لأنهم يكذبونه في إدعاء الرسالة ، فكيف يلتفتون إلى وعده ووعيده ؟ فثبت : أنه عليه السلام إنما ذكر ذلك ، لأنه عرف أن جماعة من المسلمين ، كانوا يكذبون عليه .

الثالث عشر : المحدثون نقلوا أخباراً كثيرة في أنه ـ عليه السلام ـ كان يحث الناس في الرجوع إلى القرآن ، والمسك به ، والمنع من الأحاديث ، وكتابتها . وذلك يدل أيضاً على تقوية قولنا .

الرابع عشر : إن الأخبار المذكورة في باب التشبيه ، بلغت مبلغاً كثيراً في العدد ، وبلغت مبلغاً عظيماً في تقوية التشبيه ، وإثبات أن إله العالم يجري مجرى إنسان كبير الجثة ، عظيم الأعضاء ، وخرجت عن أن تكون قابلة للتأويل . ولما كان القائل بالتشبيه جاهلاً بربه . والجاهل بربه يمتنع أن يكون رسولاً حقاً من عند الله ، علمنا : أن أكثر هذه الروايات : أباطيل وأضاليل ، وأن منصب الرسالة منزه عنه .

والعجب من هؤلاء المحدثين : أنهم يقولون : فلان متهم بالرفض ، فلا تقبل روايته ، ولم يقل أحد منهم : فلان مصرح بالتشبيه ، فكان جاهلاً بربه ، فوجب أن لا تقبل روايته . لأن الطعن في أبو بكر وعمر ، لا يزيد على الطعن في ذات الله تعالى ، وفي صفاته .

فثبت بمجموع هذه الوجوه : أن أخبار الآحاد ضعيفة لا تفيد إلا الظن .

وإذا ثبت هذا فلنرجع إلى مطلوبنا من هذا الكتاب . فنقول : مسألة القضاء والقدر ، مسألة قطعية يقينية ، وخبر الواحد لا يفيد إلا الظن . والتمسك بالحجة الظنية في المسألة القطعية لا يجوز .

هذا تقرير هذا السؤال .

والجواب من وجهين :

الأول : هب أن كل واحد من هذه الأخبار غير معلوم الصحة ، إلا أن مجموعها ، ربما بلغ مبلغ القطع واليقين . وبهذا الطريق تمسكنا بالمعجزات

المروية بالآحاد . إلا أن هذا الطريق ينتقض بأخبار التشبيه . للمشبهة أن يقولوا : إن مجموعها بلغت مبلغ التواتر . فإن منعناهم عن ذلك ، كان لخصومنا في هذه المسألة أن يمنعونا عنه أيضاً .

الثاني : نسلم أنها لا تفيد إلا الظن . ونكتفي منها بالظن . بل فيه فائدة أخرى . وهي : إن الدلائل العقلية إذا دلت على صحة قولنا ، ثم رأينا أن ظواهر القرآن والأخبار تؤكد تلك العقليات ، قوي اليقين وزالت الشبهات . وبالله التوفيق .

الفصل الثاني
في
تقرير الدلائل الإخبارية
على صحة القول بالقضاء والقدر

الحجة الأولى : ما رواه الشيخان في الصحيحين بإسنادهما عن سفيان بن عيينة ، عن عمرو بن دينار ، عن طاووس . أنه سمع أبا هريرة يقول : قال رسول الله ـ عليه السلام ـ : « احتج آدم وموسى . فقال موسى : يا آدم . أنت أبونا ، وأخرجتنا من الجنة . فقال آدم يا موسى . اصطفاك الله بكلامه ، وخط لك التوراة بيده ، تلومني على أمر قدره الله عليّ ، قبل أن يخلقني بأربعين سنة ؟ فحج آدم موسى » وهذا الخبر مروي بطرق مختلفة . وفيها زيادات ونقصانات .

فإن قيل : هذا الحديث ضعيف . وبيانه من وجوه :

الأول : إنه روى هذا الحديث بطرق مختلفة فيها زيادات ونقصانات . والواقعة واحدة . وذلك يدل على الضعف .

الثاني : إن صاحب شرح السنة ، روى هذا الخبر بإسناد آخر . عن همام بن منبه ، قال : هذا ما حدثنا أبو هريرة . قال : قال رسول الله ﷺ : « تحاجّ آدم وموسى . فقال له موسى : أنت آدم الذي أغويت الناس فأخرجتهم من الجنة إلى الأرض » إلى آخر الحديث . والولد لا يجوز أن يشافه أباه بمثل هذا القول الغليظ ، والإيذاء الشديد . قال تعالى : ﴿ وبالوالدين إحساناً ﴾(1) وقال : ﴿ فلا تقل لهما أف ﴾(2) فكيف إذا كان الأب مثل آدم ﷺ ، في كونه

(1) سورة الاسراء ، آية : ٢٣ .
(2) سورة الإسراء ، آية : ٢٣ .

موصوفاً بالنبوة والعلم ، وكونه مسجوداً للملائكة . فكيف يليق بموسى أن يخاطبه بمثل هذا الإيذاء الشديد ، ويقول له : أنت أغويت الناس ؟ .

الثالث : إن الدليل دل على أن الزلة التي صدرت من آدم ، كانت من باب ترك الأفضل . أو من باب الصغائر . وعلى كلا التقديرين ، فإنه لا يجوز إلحاق الذم به ، بسبب ذلك . فلو فعله موسى ، لدل على جهله . وحاشاه عنه .

الرابع : أنه قال لآدم : « أنت الذي أشقيت الناس ، وأخرجتهم من الجنة » وقد علم موسى عليه السلام أن شقاء الخلق وإخراجهم من الجنة ، ما كان بسبب آدم ، بل الله خلقهم ليكونوا في أول الأمر في الأرض . قال تعالى : ﴿ وإذا قال ربك للملائكة : إني جاعل في الأرض خليفة ﴾[1] .

الخامس : إن آدم عليه السلام احتج بما ليس بحجة . إذ لو قلنا : إن الله لما كتب عليه ذلك ، كان ذلك حجة لآدم . وقد كتب الله الكفر أيضاً على فرعون ، وهامان ، وسائر الكفار . فوجب أن يكونوا معذورين فيه . ولما بطل ذلك ، علمنا فساد هذه الحجة .

السادس : إن الخبر اشتمل على أن رسول الله عليه السلام : صوّب آدم في هذا الاستدلال . فلما ثبت أن هذا الدليل خطأ ، لزم أن يكون تصويب النبي عليه السلام ، لآدم عليه السلام . في هذا الاستدلال : خطأ .

السابع : إن الدلائل العقلية قامت على فساد القول بالجبر ، والقرآن من أوله إلى آخره ناطق بفساد الجبر . وخبر الواحد إذا ورد على خلاف العقل ، وخلاف القرآن : وجب تأويله ، إن قبل التأويل ، ورده إن لم يقبل التأويل . وهذا الخبر يقبل التأويل من وجوه :

الأول : لعله ﷺ كان قد حكى هذا الكلام عن اليهود ، إلا أن الراوي

---

(١) سورة البقرة ، آية : ٣٠ .

حين دخل ، ما سمع تلك الحكاية ، بل سمع هذا القدر ، فظن أنه ﷺ إنما حكاه عن نفسه ، وعن مذهبه .

الثاني : لعله عليه السلام قال : « فحج آدم موسى » - بنصب آدم - أي أن موسى غلبه وجعله محجوجاً ، وأن الذي ذكره آدم ليس بحجة ولا بعذر . وقد بينا : أنه لو كان ذلك عذراً ، لوجب أن يكون كل الكفار معذورين . وذكرنا أيضاً : أن وقوع التفاوت في الإعراب ، في أخبار الآحاد : غير مستبعد .

الثالث : وهو الوجه الأقوى أنه ليس المراد من هذه المناظرة : الذم على المعصية ، ولا الاعتذار منه بعلم الله . بل موسى ﷺ سأله عن السبب الحامل له على تلك الزلة ، حتى خرج بسببها من الجنة . فقال آدم ﷺ : إن خروجي من الجنة ، ما كان بسبب تلك الزلة ، بل كان بسبب أن الله كان قد كتب عليّ أني أخرج إلى الأرض ، وأكون خليفة فيها . وهذا المعنى كان مكتوبا في التوراة ، فلا جرم كانت حجة آدم قوية ، وصار موسى عليه السلام في ذلك كالمغلوب .

الرابع : إن قوله : « كيف تلومني على أمر قدره الله عليّ قبل أن يخلقني بأربعين سنة » ؟ ليس المراد من لفظ التقدير ههنا : الخلق والتكوين . لأن فعل الإنسان ، قبل خلق ذاته بأربعين سنة : محال . بل المراد من هذا التقدير : هو أنه تعالى كتب ذلك في اللوح المحفوظ . والتقدير بهذا التفسير مما لا نزاع في إثباته البتة .

فهذا جملة كلام المعتزلة على استدلال أصحابنا بهذا الخبر :

والجواب :

أما قوله : « رواية أبي هريرة مضطربة في هذا الخبر » قلنا : جميع الروايات مشتملة على التعليل بتقدير الله . ودليلنا : هو هذا القدر المشترك .

قوله ثانياً : « كيف يشافه الولد والده بالسوء ، لا سيما إذا كان الولد من

أكابر الأنبياء ؟ » قلنا : لا نسلم أن ذلك من باب المشافهة بالسوء . بل كان ذلك من باب الشكاية .

قوله ثالثاً : « الصادر من آدم كان من باب الصغائر ، فلا يجوز أن يلام عليه » قلنا : لا نسلم أنه كان من باب الصغائر ، بل كان من باب الكبائر . إلا أنا نقول : إن تلك الواقعة وقعت قبل النبوة .

وقوله رابعاً : « خروج الناس من الجنة ، ما كان بسبب آدم » قلنا : لم لا يجوز أن يقال : لما حصل الإخراج مقارناً لتلك الزلة ، انضاف إليها بحسب الظاهر .

وقوله خامساً : « لو كان ذلك حجة لآدم ، لكان أيضاً حجة لفرعون وهامان » قلنا : هذه المناظرة إنما وقعت بين آدم وبين موسى . وهذه الحجة قوية بشرط أن تقع المناظرة بين إنسانين . إلا أن عندنا المناظرة مع الله ممتنعة . فلله ـ سبحانه ـ أن يقول : هذا العذر ، وإن كان عذراً فيما بين الخلق . إلا أني لا أقبله من فرعون وهامان ، وأقبله من آدم . لأن أفعالي معللة بمحض الإلهية .

وقوله [سادساً[1]] : « لعله ـ عليه السلام ـ إنما حكى هذا الكلام عن اليهود » قلنا : هذا سوء ظن بالراوي .

وقوله سابعاً : « لعل الإعراب بخلاف ما ذكرتم » قلنا : هذا أيضاً سوء ظن بالراوي .

وقوله ثامناً : « لعل المراد بهذا التقدير : أنه تعالى كتب ذلك على آدم » قلنا : هب أنه كذلك . لكن الله تعالى لما أخبر عنه ، امتنع أن لا يقع ، وإلا لزم أن ينقلب خبر الله من كونه صدقاً إلى كونه كذباً ، وإنه محال .

واعلم : أنه لما رجع حاصل الاستدلال بهذا الخبر إلى هذا الحرف . فنقول : هذا الحرف حاصل ، بدون التمسك بهذا الخبر . لأن القرآن دل على أنه تعالى أخبر عن بعضهم ، أنه لا يؤمن . حينئذ يتم هذا الاستدلال ، من غير

---

(١) زيادة .

حاجة إلى التمسك بهذا الخبر . ويمكن أن يقال : فائدة هذا الخبر : أن يعلم أن الاستدلال بمثل هذه الحجة منقول عن أكابر الأنبياء ـ عليهم السلام ـ وذلك من أعظم الفوائد . والله أعلم .

الحجة الثانية : روى أبو داود في سننه ، بإسناده ، عن علي بن أبي طالب قال : قال رسول الله ﷺ : « لا يؤمن عبد ، حتى يؤمن بأربع : يشهد أن لا إله إلا الله . وأني رسول الله بعثني بالحق . ويؤمن بالبعث بعد الموت . ويؤمن بالقدر » وزاد بعضهم : « خيره وشره » .

قال الإمام الداعي إلى الله ، فخر الملة والدين ، محمد الرازي ، ختم الله له بالحسنى : هذا الترتيب موافق لكتاب الله . وذلك لأنه تعالى فصل أحوال الفرق الثلاثة في أول سورة البقرة . وهم المؤمنون والكافرون والمنافقون . ثم ابتدأ بدلائل التوحيد ، فقال : ﴿ اعبدوا ربكم الذي خلقكم ﴾ ثم ثنى بدلائل النبوة فقال : ﴿ وإن كنتم في ريب مما نزلنا ﴾ ثم ثلث بأمر البعث والقيامة ، فقال : ﴿ وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات : أن لهم جنات ﴾ ثم ربع بأمر القدر ، فقال : ﴿ يضل[1] به كثيراً ، ويهدي به كثيراً ﴾ فصارت الأمور الأربعة المذكورة في الخبر ، هي الأمور المذكورة في أول كتاب الله تعالى بذلك الترتيب من غير فرق .

إذا عرفت هذا فنقول : لا نسلم أن المراد بالقدر : الخلق ، بل لفظ القدر ، قد يستعمل أيضاً في الكتابة . قال الشاعر :

واعلم : بأن ذا الجلال قد قدر   في الصحف الأولى ، التي كان سطر .

ويستعمل أيضاً في الحكم . قال تعالى : ﴿ إلا امرأته قدرناها من الغابرين[2] ﴾ وفي آية أخرى : ﴿ قدرنا إنها لمن الغابرين[3] ﴾ أي حكمنا

---

(١) بين الله في نهاية الآية أنه لا يضل إلا الفاسقين .
(٢) سورة النمل ، آية : ٥٧ .
(٣) سورة الحجر ، آية : ٦٠ .

بـذلك ، فلم قلتم : إنـه ليس المـراد من القـدر المـذكـور في هـذا الخبـر ، هـو الكتابة ؟ فـإنه تعـالى كتب جميع الكـائنات في اللوح المحفـوظ ، أو تقول : لم لا يجوز أن يكون المراد منه : الحكم أو العلم . فـإنه تعـالى عالم بجميـع الجزئيـات على التفصيل التام ؟

والـدليل عـلى صحة هـذا التأويـل : ما روى أبـو هريـرة أن النبي ﷺ ، قـال : « سبق علم الله في خلقه ، قبـل أن خلقهم . فهم صائـرون إلى ما علم الله منهم » فكان هذا الخبر ، كالمفسر لجميع الأخبار الواردة في باب القدر .

سلمنـا : أن المراد من القـدر الخلق والإيجـاد . فلم قلتم : إن المـراد من الخير والشـر ، هـو الطـاعـة والمعصية ؟ وذلـك لأن لفظ الخـير والشـر ، قـد يستعمـلان أيضا في المنـافـع والمضـار . قـال تعـالى : ﴿ ونبلوكم بـالشـر والخـير فتنة[1] ﴾ ومعلوم أن الابتلاء لا يقـع بالخـير والشر ، بمعنى الـطاعة والمعصيـة . وإنما المراد بالخير : المنافع التي هي الأموال ، والرفاهية في العيش ، والصحـة في البـدن ، والأهل والأولاد . والمـراد بالشـر : المضار التي هي القحط والمـرض ، والمصيبة . ولهذا سمى الحرب والفتنة : شراً . قال الشاعر :

قـوم إذا الشر أبـدى ناجـذيه لهم   طـاروا إليـه زرافـات ووحـدانـا

وقال :

لكن قومي . وإن كانوا ذوي عدد   ليسوا من الشر في شيء ، وإن هانا

وقال :

فـلما أصبـح الـشـر ،   فـأمسى وهـو عـريـان
ولم يبق سـوى العدوان ،   دنـاهـم كـما دنـوا
وفي الشـر نجـاة حـين   لا يـنـجـيـك إحـسـان

إذا ثبت هذا فنقول : المراد بالقدر خيره وشره : ما ذكرناه . وذلك لأن الثنوية أثبتوا للعالم صـانعين . أحـدهما : يفعـل اللذات والراحـات . والآخر : يفعل الآلام والأسقام ، فشرط النبي عليه السلام في الإيمان : حصـول الإيمان ،

---

(1) سورة الأنبياء ، آية : ٣٥ .

بأن فاعل الكل ، هو الله ـ سبحانه ـ

سلمنا : أن المراد من الخير والشر : الطاعة والمعصية . إلا أن قوله : « وأن تؤمن بالقدر خيره وشره » ليس فيه بيان أن المعتبر هو الإيمان ، بأن قدر الخير والشر من الله ، أو من العبد . فنحن نقول : المراد : أن قدر الطاعات والمعاصي من العبد ، وأنتم تقولون : المراد : أنه من الله . فلم كان قولكم أولى من قولنا ؟ والذي يؤكد قولنا : أنكم تزعمون أن القدرية هم المعتزلة ، لأجل أنهم أثبتوا القدر لأنفسهم ، ونحن نقول : القدرية هم المجبرة ، لأنهم أثبتوا القدر لله . فعند هذا قلتم : إن تسمية من ثبت القدر لنفسه بالقدري ، أولى من تسمية من ثبت القدر لغيره بالقدري . وإذا كان الأمر كذلك . فاقبلوا ههنا مثل هذا الكلام . وهو أن نقول : حمل قوله : « وأن تؤمن بالقدر خيره وشره » على إثبات القدر للنفس ، أولى من حمله على إثبات القدر للغير .

وأيضاً : فالأركان الثلاثة المتقدمة . وهي إثبات الربوبية ، وإثبات النبوة ، وإثبات المعاد ، لا تتم إلا بإثبات العبودية للعباد ، وذلك لا يتم إلا أن يكون تقدير الطاعات والمعاصي ، بحسب اختيار العباد . فلما ذكر الأركان الثلاثة ، ثم ذكر عقيبها قوله : « وأن تؤمن بالقدر خيره وشره » وجب حمله على ما ذكرناه .

سلمنا : ما ذكرتم ، لكن راوي هذا الخبر ، هو علي بن أبي طالب . والقول بالعدل متواتر عنه ، وعن أولاده . والراوي إذا خالف روايته ، أورث ذلك طعناً وضعفاً في الرواية . والله أعلم .

والجواب :

أما حمل القدر على الكتابة في اللوح المحفوظ . فجوابه من وجهين :

الأول : إن هذا باطل . لأن المسلمين أجمعوا على أن العلم بوجود اللوح المحفوظ ، وبأن الله تعالى أحدث فيه رقوماً مخصوصة دالة على أحوال هذا العالم ، ليس من شرائط الإيمان ، ولا من واجباته . والخبر الذي ذكرناه يدل

على أن الإيمان بالقدر من شرائط صحة الإيمان . وهذا ينتج من الشكل الثاني : أنه ليس المراد من القدر المذكور في هذا الخبر هو الكتابة في اللوح المحفوظ .

وأما حمل القدر على العلم واللسان ، فباطل أيضاً . لأن ذلك البيان ، إما أن يكون بياناً للبشر ، وهو مفقود . أو للملائكة ، وهو أيضاً باطل . لأن العلم بأن الله بيّن أحوال أفعال العباد للملائكة ليس من واجبات الإيمان . وإيمان بالقدر من واجبات الإيمان بحكم دلالة هذا الخبر . وذلك يدل على أنه ليس المراد من هذا القدر هو البيان .

وأما حمل القدر على العلم ، فضعيف . لأنه إن حمل على أي علم كان ، فهو باطل . بدليل : أن من علم ذات الله وصفاته . لا يقال : إنه قدر ذات الله وصفاته ، وإن حمل على العلم المقتضي إيقاع الفعل على وجه خاص ، فهذا يقتضي أن لا يحصل القدر إلا مع التخليق والتكوين . وإن حمل على علم الله بكيفية أفعال العباد ، فالجبر أيضاً لازم . لما ثبت : أن خلاف معلوم الله : محال الوقوع .

وأما قوله : « الإيمان بالقدر ، محمول على أن خالق اللذات والآلام ، هو الله » قلنا : هذا ضعيف . لأن قولنا : لا إله إلا الله ، تصريح بنفي الإلَهين . وذلك يدل على أن خالق المنافع والمضار ، هو الله . فلما أوجب بعده الإيمان بالقدر ، وجب أن يكون المراد من القدر شيئاً آخر ، سوى ذلك . وما ذاك إلا الإيمان بأن الطاعات والشرور كلها من الله .

وأما قوله : « المراد من ذلك : إثبات أن القدر من العبد » قلنا : هذا مدفوع بما أنه جاء في بعض الروايات : « وأن تؤمن بأن القدر خيره وشره من الله »

وأما قوله : « مذهب علي بن أبي طالب ، نفي الجبر ، والراوي إذا خالف روايته دل على ضعف في الرواية » قلنا : لا نسلم أن مذهب « عليّ » ما ذكرتم . وسيأتي تقريره ، إن شاء الله تعالى .

الحجة الثالثة : روى الشيخان في الصحيحين بإسنادهما عن الأعمش ،

عن زيد بن وهب ، قال : سمعت عبد الله بن مسعود ، يقول : حدثنا رسول الله عليه السلام ، وهو الصادق المصدوق : « إن خلق أحدكم يجمع في بطن أمه ، أربعين يوماً نطفة ، ثم يكون علقة مثل ذلك ، ثم يكون مضغة مثل ذلك ، ثم يبعث الله إليه الملك بأربع كلمات . فيكتب رزقه وعمله وأجله وشقي أو سعيد » قال : « وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة ، حتى ما يكون بينها وبينه إلا ذراع ، فيسبق عليه الكتاب ، فيعمل بعمل أهل النار ، فيدخلها . وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار ، حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع ، فيسبق عليه الكتاب ، فيعمل بعمل أهل الجنة ، فيدخلها » .

والاستدلال بهذا الخبر من وجهين :

الأول : إنه تعالى لما حكم به بأنه شقي ، امتنع أن يصير سعيداً ، وإلا لزم أن ينقلب الخبر الصدق : كذباً ، وأن ينقلب العلم : جهلاً . وكل ذلك محال .

الثاني : إنه عليه السلام بيّن أن الرجل يعمل بعمل أهل النار ، إلا أنه لأجل أنه سبق الكتاب بكونه من أهل الجنة ، ينقلب من عمل أهل النار إلى عمل أهل الجنة . وهذا يدل على أنه لا قدرة للعبد ، على خلاف حكم الله وعلمه . **وذلك يبطل القول بالاعتزال** .

فإن قيل : هذا الخبر مشتمل على أمور باطلة ، فوجب أن يقال : إنه ليس كلاماً لرسول الله . وبيانه من وجوه :

الأول : حكى الخطيب في « تاريخ بغداد » عن « عمرو بن عبيد » أنه قال : « لو سمعت الأعمش يقول هذا ، لكذبته ، ولو سمعت زيد بن وهب يقول هذا ، ما أجبته ، ولو سمعت عبد الله بن مسعود يقول هذا ، ما قبلته ، ولو سمعت رسول الله يقوله ، لرددته ، ولو سمعت الله يقول هذا ، لقلت : ليس على هذا أخذت ميثاقاً »

الثاني : وهو أن هذا الحديث يدل على أن النطفة تبقى نطفة أربعين

يوماً ، ثم تبقى علقة أربعين يوماً ، ثم تبقى مضغة أربعين يوماً . والمشاهدات الطبية دلت على أن الأمر ليس كذلك[1] . فإنه في مدة أربعين يوماً يتكون الولد بتمامه ، ومشاهدة السقط يدل على هذه الأحوال . وإذا كان هذا الخبر مشتملاً على الخطأ ، وجب تنزيه منصب النبوة عنه .

الثالث : إن الأمر لو كان كما قرره في كتاب « الجبر » وجب أن يكون الكفار كلهم معذورين . وفي ذلك بطلان نبوته ورسالته . والفرع إذا أدى إلى فساد الأصل ، كان باطلاً .

سلمنا : صحة الحديث . لكن الحديث لا يدل إلا على أن جميع أفعال العباد بعلم الله وبحكمه . وذلك لا نزاع فيه . لأن مذهبنا أنه تعالى كان عالماً في الأزل ، بأن « زيداً » سيكون مؤمناً مطيعاً ، وأن « عمرو » سيكون فاسقاً كافراً . وأنه لا يصدر عنهما إلا ما علم الله صدوره منهما ، وهذا القدر لا يدل على أنه لا قدرة للعبد على خلافه ، لأن العلم لا يقلب الممكن محالاً ، ولا يخرجه عن حد الجواز .

أما قوله : « لو لم يحصل ذلك المعلوم لانقلب العلم جهلاً ، والصدق كذباً » **قلنا** : لما رجع حاصل الاستدلال إلى هذا الحرف ، لم يبق لخصوصية هذا الخبر فائدة فإنه يقال : إنه تعالى علم من كل أحد فعله المعين ، فوجب أن لا يقدر على تركه ، وإلا لزم انقلاب علمه جهلاً . **ولا يقال** : إنا نستدل بهذا الخبر على أنه تعالى عالم بالجزئيات . لأنا نقول : إثبات النبوة فرع لهذه المسألة . فلو أثبتناها ، نقول : النبي لزمه الدور . وإنه محال .

ثم نقول : الإشكال الذي ذكرتم إنما يلزم لو حكم الله بأفعال العباد حكماً مطلقاً . وهذا ممنوع . بل عندنا : أنه تعالى يحكم بها مشروطاً ، فيقول : إن صدرت الطاعة عن « زيد » دخل الجنة ، وإن صدرت المعصية عنه دخل النار . وإذا كان هذا الحكم مشروطاً ، لم يلزم من تغير فعل العبد : تغير علم الله ، وتغير حكمه .

---

(1) دلت المشاهدات الطبية على أن الروح في الجنين من حين النطفة .

حكى الخطيب في تاريخ بغداد : أن رجلاً قال لعمرو بن عبيد : أخبرني عن « تبّت » هل كانت في اللوح المحفوظ ؟ فقال عمرو : ليس هكذا كانت . بل كانت : « تبت يدا من عمل ، بمثل عمل أبي لهب » فقال له الرجل : فهكذا ينبغي أن نقرأ ، إذا قمنا إلى الصلاة . فغضب عمرو . وقال له : اعلم أن الله ليس بشيطان ، إن علم الله لا يضر ولا ينفع .

والجواب :

أما أن خبر الواحد يقبل في هذه المسألة أم لا ؟ فقد تقدم القول فيه . ثم نقول : هذا خبر واحد ، تأكد مدلوله بالعقل . وذلك لأنا نرى أن الإنسان قد يكون مواظباً على الكفر والفسق ، وأعمال أهل النار ، ثم إنه ينقلب مؤمنا برّاً تقياً ، وقد نرى الأمر على العكس منه . فانقلابه من الحالة المتقدمة إلى الحالة الأخرى المضادة لها . لا شك أنه من الجائزات الممكنات .

فإن وقع ذلك الممكن ، لا لمرجح ، لزم نفي الصانع ، وإن كان لمرجح . فذلك المرجح إن كان من العبد عاد السؤال فيه ، وإن كان من الله ، فقد حصل المطلوب . فثبت : أن هذا البرهان العقلي القاهر يدل على أن المواظب على أعمال أهل النار ، إنما ينقلب مؤمناً لأن القضاء الإلهي ، وجب قلبه من إحدى الحالتين إلى الأخرى . وهذا هو المراد من قوله ﷺ : « فيسبق عليه الكتاب ، فيعمل بعمل أهل الجنة » والمراد من الكتاب : إلقاء داعية ذلك الفعل في قلبه . لأن قلب العبد يجري مجرى اللوح . وإلقاء تلك الدواعي المختلفة فيه ، يجري مجرى إلقاء الرقوم المختلفة ، والنقوش المتباينة في قلب العبد .

قوله : « إن مراتب النطفة والعلقة والمضغة المذكورة في النص ، غير موافقة للمحسوس ، فكان الخبر غلطاً » قلنا : إطلاق اسم الكل على الأغلب : مجاز مشهور .

قوله : « لو كان الأمر كذلك ، لزم كون الكفار معذورين » قلنا : قد ذكرنا أن المناظرة مع الله لا تجوز . ثم نقول : هذا خبر واحد تأكد مدلوله

بالعقل . وذلك لأنا نرى أن الإنسان قد يكون مواظباً على الكفر والفسق ، وعلى أعمال أهل النار ، ثم ينقلب مؤمناً براً تقياً . وقد نرى الأمر على العكس من ذلك . فانقلابه من الحالة المتقدمة ، إلى الحالة المتأخرة ، لا بد وأن يكون لمرجح . إذ لو جاز حصول الرجحان ، لا لمرجح ، فلنجوز ذلك في كل الممكنات . ثم ذلك المرجح إن كان من العبد ، عاد الطلب . وإن كان من الله ، فقد حصل المطلوب .

فثبت : أن هذا البرهان العقلي يدل على أن المواظب على أعمال أهل النار ، إنما ينقلب مواظباً على أعمال أهل الجنة . لأن القضاء الإلهي ، اقتضى ذلك ، وقلبه من أحد الجانبين إلى الجانب الآخر . وهذا هو المراد من قوله ﷺ : « فيسبق عليه الكتاب ، فيعمل بعمل أهل الجنة » .

قوله : « هذا الحديث لا يدل إلا على أن أفعال العباد ، لا تقع إلاّ على وفق علم الله » **قلنا** : هب أنه كذلك . إلا أنا بينا أن خلاف المعلوم ممتنع الوقوع .

أما قوله : « حكم الله في أفعال العباد ، مشروط ، لا جازم » **قلنا** : لا نزاع أن الله تعالى يعلم أن « زيداً » لو أطاع فإنه يثاب . ولكن هل حصل مع هذه القضية الشرطية ، علم بأنه يطيع أم لا ؟ فإن لم يحصل العلم ، لا بالوقوع ، ولا بعدم الوقوع ، كان تعالى غير عالم بالجزئيات . وهو كفر . وإن علم الوقوع ، أو اللاوقوع ، وجب أن لا يكون خلافه ، ممتنع الوقوع . وحينئذ يعود الإلزام المذكور . والله أعلم .

الحجة الرابعة : ما رواه الشيخان في الصحيحين بإسناديهما ، عن أبي عبد الرحمن السلمي ، عن علي بن أبي طالب . قال : خرجنا على جنازة . فبينا نحن بالبقيع . إذ خرج علينا رسول الله ﷺ ، وبيده مخصرة فجاء ، فجلس ، ثم نكت بها في الأرض ساعة ، ثم قال : « ما من نفس منفوسة ، إلا وقد كتب مكانها من الجنة أو النار . وإلا قد كتبت شقية أو سعيدة » فقال رجل : أفلا نتكل على كتابنا يا رسول الله ، وندع العمل ؟ قال : « لا . ولكن اعملوا ،

فكل ميسر . أما أهل الشقاء فييسرون لعمل أهل الشقاء ، وأما أهل السعادة فييسرون لعمل أهل السعادة » قال : « ثم تلا هذه الآية : ﴿ فأما من أعطى واتقى ، وصدق بالحسنى ، فسنيسره لليسرى . وأما من بخل واستغنى ، وكذب بالحسنى ، فسنيسره للعسرى[1] ﴾

والاستدلال بهذا الحديث ، كما تقدم تقريره في الحديث الثالث .

واعلم : أن هذا الحديث تصريح بما اخترناه من أن مجموع القدرة والداعي ، يوجب الفعل وذلك لأن صلاحية الآلة وسلامة الأعضاء ، حاصل بالنسبة إلى الطاعة والمعصية ، وإلى اليسرى والعسرى . إلا أنه إن حصلت داعية الطاعة ، فذاك هو التيسير لليسرى . وإن حصلت داعية المعصية . فذاك هو التيسير للعسرى .

وأما قول السائل : أفلا نتكل على الكتاب السابق ؟ فلا جواب عنه إلا ما ذكره سيد البشر عليه السلام . وذلك لأن حصول اليسرى تارة ، والعسرى أخرى ، إنما كان بواسطة هذه الدواعي والبواعث . فأهل الشقاوة هم الذين تيسرت لهم دواعي الفساد ، وأهل السعادة هم الذين تيسرت لهم دواعي الطاعات . فإن الداعية توجب الفعل ، وحصول الفعل يوجب الأثر في الدار الآخرة . وكيف يقال : إنا نترك الفعل ، ونجد أثر ذلك الفعل ؟ .

الحجة الخامسة : ما رواه مسلم في صحيحه بإسناده عن طاووس اليماني ، أنه قال : أدركت ناساً من أصحاب رسول الله عليه السلام ، يقولون : كل شيء بقدر الله ، وسمعت عبد الله بن عمرو ، يقول : قال رسول الله ﷺ : « كل شيء بقدر ، حتى العجز والكيس » والاستدلال بالخبر : ظاهر . وتقريره من حيث العقل : إن كل ما سوى الله ممكن ، وكل ممكن محتاج . وذلك يدخل فيه الأفعل والأقوال والأحوال والأخلاق .

الحجة السادسة : ما رواه مسلم في صحيحه ، بإسناده عن جابر ، قال :

---

(١) سورة الليل ، آية : ٤ ـ ١٠ .

جاء سراقة بن مالك بن جعشم ، فقال : يا رسول الله بيِّن لنا ديننا ، كأنا خلقنا الآن . فيم العمل اليوم ؟ فيما جفت به الأقلام ، وجرت به المقادير ؟ أو فيما نستقبل ؟ قال عليه السلام : « بل فيما جفت به الأقلام ، وجرت به المقادير ؟ قال : ففيم العمل ؟ قال : « اعملوا : فإن كلا ميسر» . قال صاحب شرح السنة ، بعد ما روى هذا الخبر : « وصح عن أبي هريرة ، عن رسول الله عليه السلام أنه قال : « يا أبا هريرة جف القلم بما أنت لاق » . فاختصمه على ذلك، أبو ذر» قالوا: المراد من قوله ﷺ: «الأمر قد فرغ منه» هو الكتابة في اللوح المحفوظ ، والإخبار عن كونه شقياً أو سعيداً . قالوا : والدليل على أن المراد ما ذكرناه : أنه عليه السلام بيَّن أن تلك الكتابة غير موجبة لشقاوة العبد ولسعادته ، وإنما يستحق ذلك بعمله الذي يحصل باختياره .

وأما قوله : « كل ميسر لما خلق له » فالمراد : أنه قادر عليه ، غير ممنوع . وذلك هو صريح مذهب الاعتزال .

والجواب :

أما حمل هذا الكلام على الحكم والكتابة فقد تقدم القول بأن هذا يوجب قولنا .

وأما قوله : « إنه عليه السلام ما أحال السعادة والشقاوة على ذلك الكتاب ، بل على ذلك العمل » فجوابه : إن الحديث دل على أنه تعالى إنما قدر له السعادة تارة ، والشقاوة أخرى ، بواسطة الأعمال المفضية إليها ، والموجبة لها . وذلك هو صريح قولنا .

الحجة السابعة : روى البخاري بإسناده عن ابن عباس أنه قال : ما رأيت شيئاً أشبه باللمحة ، مما قاله أبو هريرة ، عن النبي ﷺ ، أنه قال : « إن الله كتب على ابن آدم حظه من الزنا ، أدرك ذلك لا محالة . وزنا العين النظر ، وزنا اللسان النطق ، والنفس تمنى وتشتهي ، والفرج يصدق ذلك ويكذبه » .

وجه الاستدلال بالخبر : ما تقدم . أنه تعالى لما علم ذلك وأخبر عنه ،

وكتبه في الكتاب ، صار واجب الوقوع ، وإلا لزم الجهل والكذب .

وأيضاً : فقوله عليه السلام « أدرك ذلك لا محالة » مشعر بأنه يجب صدور ذلك الفعل عنه . وذلك يبطل قول المعتزلي .

الحجة الثامنة : ما رواه مالك بن أنس في « الموطأ » أن عمر بن الخطاب ، سئل عن قوله تعالى : ﴿ وإذ أخذ ربك من بني آدم ، من ظهورهم ، ذريتهم . وأشهدهم على أنفسهم : ألست بربكم ؟ قالوا : بلى[1] ﴾ قال عمر بن الخطاب : سئل رسول الله عنها ، فقال رسول الله : « إن الله خلق آدم ، ثم مسح ظهره بيمينه ، فاستخرج منه ذريته ، فقال : خلقت هؤلاء للجنة ، وبعمل أهل الجنة يعملون . ثم مسح ظهره ، فاستخرج منه ذرية ، فقال : خلقت هؤلاء للنار ، وبعمل أهل النار يعملون . فقال رجل : ففيم العمل يا رسول الله ؟ فقال عليه السلام : إن الله إذا خلق العبد للجنة ، استعمله بعمل أهل الجنة ، حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة ، فيدخله به الجنة . وإذا خلق العبد للنار ، استعمله بعمل أهل النار ، حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار ، فيدخله به النار » .

والاستدلال بهذا الخبر كما تقدم . وقوله : « استعمله بعمل أهل الجنة » معناه : بخلق الدواعي الموجبة للأفعال المخصوصة . واعلم : أن هذه الأحاديث بأسرها صريحة في أن الحق ما اخترناه من أن مجموع القدرة مع الداعي : مستلزم للفعل .

الحجة التاسعة : روى مسلم في صحيحه بإسناده عن عائشة قالت : أدرك النبي ﷺ جنازة صبي من صبيان الأنصار . فقالت عائشة : طوبى له عصفور من عصافير الجنة . فقال عليه السلام : « وما يدريك ؟ إن الله خلق الجنة ، وخلق لها أهلاً ، وهم في أصلاب آبائهم . وخلق النار ، وخلق لها أهلاً ، وهم في أصلاب آبائهم » .

ووجه الاستدلال به : ظاهر . كما تقدم : واعلم : أنا ذكرنا في باب

---

(١) سورة الأعراف ، آية : ١٧٢ .

الـدلائل العقليـة : أن اختلاف أحـوال الخلق في العقائـد والأفعال ، قـد يكون لاختـلاف جواهـر النفوس النـاطقة في حقـائقها ومـاهياتهـا . وقد يكـون لأجـل الأسباب الخارجية .

أمـا القسم الثاني من السعـادة والشقـاوة فـإنها لا تحصـل إلا لنفـوس البـالغين . وأمـا القسم الأول فـإنها حـاصلة لنفـوس الأطفـال . لأن النفس إذا كانت في جوهرها وماهيتها شديدة الاستعـداد لقبول الإشـراق الروحـاني ، قليلة الالتفـات إلى اللذات الجسدانيـة ، فهي سعيدة ، والتي عـلى العكس من ذلـك فهي شقية .

فإن قيل : « إنه تعالى خلق النار ، وخلق لها أهلاً » المراد من اللام : لام العـاقبـة . كـما في قـولـه تعـالى : ﴿ فـالتقـطه آل فـرعـون . ليكـون لهم عـدواً وحزنا[1] ﴾ وسيأتي الكلام في هـذا المعنى عند التمسـك بقولـه تعالى : ﴿ ولقـد ذرأنا لجهنم [2] ﴾ .

الحجة العاشرة : روى مسلم بإسناده عن عبد الله بن عمرو بن العاص . أنه قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « كتب الله مقادير الخلائق كلها ، قبـل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنـة » والاستدلال بـه : أن الكتابـة مسبـوقة بـالعلم وبالخبـر . فلو انقلب ذلـك المكتـوب عن ذلـك المقـدار ، لـزم انقـلاب العلم جهلاً ، والصـدق كذبـاً . وذلـك محـال . واعلم : أن حـاصـل التمسك بجميع هذه الأخبار ، يرجع إلى هذا الحرف الواحد .

الحجة الحادية عشر : روى الخـطيب في تاريـخ بغداد ، في بـاب تاريـخ « محمد بن إسماعيل البخاري » بإسناده عن البخاري أنه قال : « أفعال العباد : مخلوقة » ثم قال البخاري : حدثنا علي بن عبد الله ثم ثنا مروان بن معونة ثنا أبو صلتك عن ربعي بن حراش عن حذيفة ، قال : قال رسول الله عليه السـلام : « إن الله تعالى يصنع كل صانع وصنعته » وهذا نص صريح في المسألة .

---

(1) سورة القصص ، آية : ٨ .

(2) سورة الأعراف ، آية : ١٧٩ .

الحجة الثانية عشر : روى أنس أنه قال : خدمت النبي عليه السلام سنين . فما بعثني في حاجة لم تتهيأ ، إلا قال : « لو قضى لكان » أو « لو قدر لكان » قالوا : المراد : أن الله لو علم أنه سيكون ، لكان . أو المراد : أنه لو كتب في اللوح المحفوظ أنه كائن ، لكان . ثم قالوا : وليس المراد من التقدير : الخلق . وإلا لصار معنى الكلام إنه لو كان لكان . فيصير الجزاء عين الشرط .

والجواب : أما حمل التقدير على الكتابة ، أو العلم . فقد سبق القول فيه . وقوله : « يلزم كون الجزاء عين الشرط » قلنا : هذا لا يلزم على قولنا : إن مجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل . لأن الشرط هو خلق القدرة مع الداعي ، والجزاء ترتيب الفعل عليه .

الحجة الثالثة عشر : قال ابن الرملي : أتيت أبي بن كعب ، فقلت : في نفسي شيء من القدر ، فحدثني بشيء لعله أن يذهب عن قلبي . فقال : إن الله لو عذب أهل سماواته وأهل أرضه ، عذبهم غير ظالم . ولو رحمهم ، كانت رحمته إياهم خيراً لهم من أعمالهم . ولو انفقت مثل جبل أحد في سبيل الله ، ما قبل الله منك ، حتى تؤمن بالقدر ، وتعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك ، وأن ما أخطاك لم يكن ليصيبك ، ولو متّ على غير ذلك ، أوجبت النار . قال : ثم أتيت عبد الله بن مسعود ، فقال : مثل قوله ، ثم أتيت حذيفة بن اليمان ، فقال : مثل قوله ، ثم أتيت زيد بن ثابت فحدثني عن النبي ﷺ بمثل ذلك . وأما المعتزلة . فإنهم حملوه على العلم والكتابة . وقد سبق جوابه .

الحجة الرابعة عشر : التمسك بالدعاء المروي في صلاة الاستخارة ، روى أبو عيسى الترمذي في جامعه بإسناده عن جابر بن عبد الله الأنصاري . قال : كان رسول الله عليه السلام يعلمنا الاستخارة في الأمور ، كما يعلمنا السورة من القرآن . يقول : « إذا همّ أحدكم بالأمر ، فليركع ركعتين من غير الفريضة» ثم ليقل : « اللهم اني استخيرك بعلمك ، واستقدرك بقدرتك ، وأسألك من فضلك العظيم . فإنك تقدر ولا أقدر ، وتعلم ولا أعلم ، وأنت علام الغيوب . اللهم إن كنت تعلم أن هذا الأمر خير لي في ديني ومعيشتي ،

وعاقبة أمري ، فاقدره لي ، ويسره لي ، ثم بارك لي فيه . وإن كنت تعلم أن هذا الأمر شر لي في ديني ومعيشتي وعاقبة أمري ، فاصرفه عني واصرفني عنه ، واقدر لي الخير حيث كان ، ثم أرضني به » قال : ويسمي حاجته . قال أبو عيسى : هذا حديث صحيح .

واعلم : أن الاستدلال به من وجوه :

الأول : إن الفعل الذي يطلب الاستخارة فيه . لا شك أنه قادر عليه ، نظراً إلى سلامة الأعضاء ، وصحة المزاج . ثم إنه مع ذلك طلب من الله تيسيره له ، إن كان له فيه مصلحة ، وصرفه عنه ، إن كان له فيه مفسدة . وهذا التيسير والصرف لا معنى له إلا إلقاء داعية الفعل في القلب ، أو إلقاء داعية الترك فيه . فهذا الحديث يدل على أن صدور الفعل عن العبد ، يتوقف على إلقاء تلك الداعية في قلبه ، ويدل أيضاً على أنه متى حصلت تلك الداعية الجازمة في القلب ، فإنه يحصل ذلك الفعل ، لا محالة .

والوجه الثاني : قوله : « اقدر لي الخير ، حيث كان » وهذا يدل على أن الكل بقدر الله .

والثالث : قوله : ﴿ ثم أرضني به ﴾ وهذا يدل على أن حصول الرضا في القلب تارة ، والسخط أخرى . ليس إلا من الله تعالى .

قالوا : لم لا يجوز أن يكون المراد من التيسير ، فعل الألطاف ، وتحصيل المعدات ، وإزالة العوائق ؟ وأما قوله : « فاقدره لي » فالمراد : فاكتب لي ذلك .

والجواب : إن مذهبكم أن العبد قادر على ذلك الفعل ، وعلى ضده ، وأن ترجيح أحدهما على الآخر ليس إلا من العبد ، وليس لله في ذلك الترجيح ، صنع ، ولا عمل البتة . وإذا كان كذلك ، كان طلب هذا التيسير عبثاً ولغواً .

الحجة الخامسة عشر : روى أبو عيسى في جامعه ، بإسناده عن

الحسن بن علي ، أنه قال : علمني رسول الله ﷺ ، كلمات أقولهن في الوتر : « اللهم اهدني فيمن هديت ، وعافني فيمن عافيت ، وتولني فيمن توليت ، وبارك لي فيما أعطيت ، وقني شر ما قضيت . إنك تقضي ولا يقضى عليك . إنه لا يذل من واليت ، تباركت ربنا وتعاليت » والاستدلال به من وجوه :

الأول : إن قوله : « اللهم اهدني فيمن هديت » يدل على أن الهداية من الله . ولا يمكن حمله على البيان والدلالة . لأن ذلك حاصل عند المعتزلة . وطلب الحاصل عبث .

والثاني : إن قوله : « وتولني فيمن توليت » يدل على قولنا . لأن ولاية الله تعالى . إن كانت عبارة عن خلق القدرة والآلة ، ووضع الدلائل ، وإزالة الأعذار ، فهذا قد فعله تعالى ، في حق الكافر والمؤمن . فهو تعالى ولي الكفار ، وولي المؤمنين جميعاً ، بهذا التفسير . والخبر يدل على أنه يتولى أولياءه بأمور لا توجد في حق الكفار . وما ذاك إلا ما ذكرناه من خلق الدواعي الموجبة .

والثالث : قوله : « وقني شر ما قضيت » وهذا يدل على أنه تعالى قد يقضي بالشر ، كما يقضي بالخير .

فإن قيل : الكلام عليه من وجوه :

الأول : إنا نحمل هذا الشر على المصائب والأمراض .

والثاني : إن هذا الكلام يدل على أن تغيير قضاء الله جائز . وذلك هو مذهب المعتزلة . أما على قول الجبرية . فقضاء الله عبارة عن حكمه الأزلي . وذلك لا يجوز تغييره .

والجواب عن الأول : إن الشر . بمعنى المصائب والآلام . قد يكون مصلحة في حق المكلف عند المعتزلة . فلا يجوز من العبد أن يطلب من الله مطلقاً أن يصرفها عنه . بل إنما يجوز ذلك السؤال ، بشرط أن يكون صرفه عنه مصلحة . فثبت : أن الشر بمعنى الألم لا يجوز للعبد أن يطلب من الله صرفه

عنه ، إلا مع شرط كونه مصلحة .

وقوله : « وقنا شر ما قضيت » طلب مطلق غير مشروط ، فامتنع أن يكون المراد بهذا الدعاء ما ذكروه .

والجواب عن الثاني : إن التكليف بالدعاء ، تكليف بفعل مخصوص ، كسائر التكاليف . وعندنا : أنه ليس لشيء من أفعال العباد تأثير في إيجاب ثواب ، أو إيجاب عقاب . فكذا ههنا .

والوجه الرابع في الاستدلال بهذا الخبر : قوله : « فإنك تقضي ولا يقضى عليك » وهذا صريح مذهبنا في أنه لا يقبح من الله شيء . وليس لأحد على الله حق . ولا يلزمه تعالى ، بسبب أفعال العباد شيء . وكل ذلك يبطل قول المعتزلة . والله أعلم .

الحجة السادسة عشر : ما رواه الزهري عن عبد الرحمن بن كعب بن مالك عن أبيه ، قال : قال رسول الله ﷺ : « إن الله تعالى لما وعد موسى أن يكلمه ، خرج في الوقت الذي وعده الله » قال : « فبينا هو يناجي ربه ، إذ سمع خلفه صوتاً . فقال : اللهم اسمع خلفي صوتاً . لعل قومي ضلّوا . قال : نعم يا موسى . قال : إلهي . فمن أضلهم ؟ فقال : أضلهم السامري . قال : إلهي . فيم أضلهم ؟ قال : صاغ لهم عجلاً جسداً ، له خوار . قال : إلهي . هذا السامري ، صاغ لهم العجل ، فمن نفخ فيه الروح ،حتى صار له خوار ؟ قال : أنا يا موسى . قال : فوعزتك يا إلهي . ما أضل قومي غيرك . قال : صدقت يا حكيم الحكماء . لا ينبغي لحكيم أن يكون أحكم منك » .

قال الكعبي في بعض تصانيفه : هذا الخبر ضعيف . وبيانه من وجوه :

الأول : إن هذا الخبر ، اشتمل على تكذيب الله . لأنه تعالى قال : ﴿ وأضلهم السامري[1] ﴾ والحديث دل على أن موسى حلف بعزة الله : أنه ما أضلهم غير الله . وإذا كان المضل هو الله ، فالسامري لا يكون مضلاً لهم ، مع

---

(1) سورة طه ، آية : ٨٥ .

أن الله تعالى قال : ﴿ وأضلهم السامري ﴾ فيكون هذا تصريحاً من موسى بتكذيب الله ، وحاشاه من مثل هذا المقال .

والثاني : في هذا الحديث . أن موسى ﷺ أحكم الحكماء ، بسبب أنه أضاف ذلك الإضلال إلى الله ، وأن الله أضاف الإضلال إلى السامري في القرآن ، حيث قال : ﴿ وأضلهم السامري ﴾ وهذا يقتضي أن يكون موسى عليه السلام أكثر حكمة وعلماً من الله - تعالى عما يقول الظالمون - .

والثالث : إن موسى عند اشتغاله بمناجاة الله ، ما كان بحيث يسمع صوت قومه .

والرابع : إنه لما سمع ذلك الصوت ، لم يفهم كلامهم ، فكيف عرف بمجرد سماع الصوت ، أن القوم قد ضلوا ؟

والجواب عن الأول : ظاهر على قولنا : إن مجموع القدرة مع الداعي ، يوجب الفعل . وذلك لأن السامري « أضلهم » على معنى أنهم إنما ضلوا بسبب الفعل الصادر عنه . والله تعالى أضلهم بمعنى أنه تعالى هو الذي خلق القدرة والداعية ، اللذين صار مجموعها موجباً لحصول ذلك الفعل . فأحدهما : سبب قريب . والآخر : سبب بعيد .

وبه خرج الجواب عن السؤال الثاني : وذلك لأنه تعالى أضاف الإضلال إلى السامري ، إضافة الحكم إلى السبب القريب . وموسى ﷺ أضافه إلى الله تعالى إضافة الحكم إلى السبب البعيد . والمبدأ الأول لما بينه موسى عليه السلام ، أنه المؤثر الأول ، الذي هو سبب الأسباب ، لا جرم قال تعالى : ﴿ إنك أحكم الحكماء ﴾ ولا يلزم من هذا القدر أن يكون أكثر حكمة من الله .

وأما قوله ثالثاً : « كيف سمع موسى هناك أصوات القوم ؟ فنقول : ذلك الزمان أمكن انخراق العادات . وعندنا لا يبعد أن يخلق الله سمعاً للإنسان يسمع به الأصوات المتباعدة جداً .

وأما قوله رابعاً : « هب أنه سمع الأصوات ، فكيف عرف أنهم

ضلوا ؟ » قلنا : بالطريق الذي ثبت جواز أن سمع به تلك الأصوات البعيدة ، ثبت أيضاً جواز أن يفهم كلامهم .

وبهذا الطريق سقطت هذه الكلمات . والله أعلم .

الحجة السابعة عشر : ما روى أنس . أن النبي عليه السلام قال : « إذا أراد الله بعبد خيراً ، استعمله » قيل : فكيف يستعمله يا رسول الله ؟ قال : « يوفقه لعمل صالح قبل الموت[1] » ووجه الاستدلال بهذا الخبر : هو أن هذا صريح مذهبنا في أن قدرة العبد إن كانت صالحة للعمل الصالح وللعمل الفاسد . فذلك التوفيق ، عبارة عن ترجيح داعية الصلاح على داعية الفساد في قلبه . ثم إنه تعالى اكتفى بذكر هذا التوفيق عن وقوع ذلك العمل الصالح . لأن عند حصول هذا التوفيق يكون حصول الفعل واجباً ، فاستغنى بذكر السبب عن ذكر المسبب . ولو كان تخلف الفعل عن حصول هذا التوفيق ممكناً ، لكان من الواجب أن لا يكتفي بذكر هذا التوفيق عن حصول ذلك الفعل . بل كان ينبغي أن يذكر أن ذلك الفعل . هل حصل أم لا ؟

الحجة الثامنة عشر : قوله عليه السلام ، حكاية عن رب العزة : « خلقت هؤلاء للجنة ، ولا أبالي ، وخلقت هؤلاء للنار ، ولا أبالي » والخصوم حملوه على العلم ، أو على الكتابة في اللوح المحفوظ . وقد سبق جوابه .

الحجة التاسعة عشر : ما روى أبو حازم ، عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ قال : قال رسول الله ﷺ : « من وقى الذي بين لحييه ورجليه دخل الجنة » النص : دل على أن تلك الوقاية مضافة إلى غير العبد . وما ذاك إلا الله تعالى . وهذا يدل على أن العبد إنما يبقى مصوناً عن المعاصي بتوفيق الله . قالوا : المراد منه : « الألطاف » وجوابنا : إن كل ما قدر الله[2] عليه من الألطاف ، فقد فعله . وأيضاً : اللطيف لا بد وأن يكون مرجحاً ، وكل مرجح

---

(١) إلى هنا نهاية السقط في المخطوطات ، غير مخطوطة أسعد افندي . السقط المشار إليه في نهاية الباب الثاني .

(٢) الله من عليه الألطاف (م) .

فهو موجب . على ما مر تقريره مراراً . وقالوا[1] : « ليس كل ما رجح الداعي ، فإنه واجب الفعل ، فإنه قد يميل قلبنا إلى بعض الأفعال ، مع أنا لا نفعل[2] » والجواب : إن ذلك الميل . إنما لا يوجب الفعل ، لأنه لما صار معارضاً بصادر[3] آخر أقوى منه ، فحينئذ لم يبق ميلاً . بل الميل المرجح إذا حصل وخلى عن المعارض ، فإنه كما يرجح ، فلا بد وأن يوجب الفعل كما قررناه .

الحجة العشرون[4] : ما روى يحيى بن معمر عن أبي الأسود الدؤلي قال : قال عمران بن الحصين : يا أبا الأسود أرأيت ما يعمل الناس اليوم ، ويكدحون فيه ؟ أشيء[5] قضى عليهم ، ومضى عليهم ؟ أو فيما يستقبلون مما أتى به نبيهم وأخذ به عليهم الحجة . قال : « بل شيء قضى عليهم ومضى عليهم » قال : فلم تعمل إذا ؟ قال : ففزعت من ذلك فزعاً شديداً فقلت : إنه ليس شيء إلا خلق الله ، وملك يده . ﴿ لا يسأل عما يفعل ، وهم يسألون[6] ﴾ فقال عمران ابن الحصين : سددك الله ووفقك . أما والله ما سألت إلا لأجد . وإن رجلاً من مرسية ، أتى رسول الله ﷺ . فقال يا رسول الله : أرأيت ما يعمل الناس ويكدحون فيه ؟ أشيء قضى عليهم ومضى عليهم ؟ أو فيما يستقبلون مما أتاهم به نبيهم وأخذت عليهم من الله الحجة قال : « بل شيء قضى عليهم ، ومضى عليهم » قال : فلم تعمل إذاً ؟ قال : « من كان خلقه لواحد من المنزلتين ، فهو مستعمل لها » . وتصديق ذلك في كتاب الله : ﴿ ونفس وما سواها . فألهمها فجورها وتقواها[7] ﴾ .

واعلم : أن القضاء يحتمل أن يكون المراد منه : وضع الأسباب التي

---

(١) قالوا : [الأصل] .
(٢) لا تفعل (م) .
(٣) بصادق (م) .
(٤) العشر (م) .
(٥) بشيء (م)
(٦) سورة الأنبياء ، آية : ٢٣ .
(٧) سورة الشمس ، آية : ٧ - ٨ .

يلزم من مصادقات بعضها لبعض ، تأديها بالآخرة إلى هذا الفعل ـ على ما هو مذهبنا ، وقولنا خاصة ـ ويحتمل أن يكون المراد منه : علم الله تعالى بوقوع ذلك الفعل ، أو حكمه بوقوعه . وعلى[1] جميع التقديرات ، فقد بينا : أن العبد لا استقلال له بالفعل والترك .

الحجة الحادية والعشرون : ما روى أبو موسى الأشعري قال[2] : قال رسول الله ﷺ : « إن الله خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض . فجاء بنو آدم على قدر الأرض . منهم الأحمر والأسود والأبيض والأصفر . ومن ذلك السهل والحزن والخبيث والطيب » واعلم : أن هذا إشارة إلى ما بينا من اختلاف الأمزجة . فوجب اختلاف الأخلاق والأفعال والعقائد . فمن كانت الصفراء عليه أغلب ، كان الغضب والسبعية والقسوة عليه أغلب . ومن كان البلغم عليه أغلب ، كان السكون والهدوء والبلادة عليه أغلب .

الحجة الثانية والعشرون : ما روى عمرو بن شعيب ، عن أبيه عن جده قال : كنت جالساً عند رسول الله ﷺ ، إذ أقبل أبو بكر وعمر ، ومعهما قوم[3] من الناس ، قد ارتفعت أصواتهم . فكف رسول الله ﷺ عن الحديث وتسمع . فلما دنوا ، جاء أبو بكر فسلم على رسول الله وجلس إلى جنبه ، ثم جاء عمر وسلم وجلس بعيداً منه . فقال النبي عليه الصلاة والسلام : « ما هذا الذي ارتفعت أصواتكم فيه ؟ قال بعض القوم : يا رسول الله تكلم أبو بكر وعمر ، واختلفا فاختلفنا باختلافهما . قال : « وما ذاك ؟ » قالوا : في القدر[4] قال أبو بكر : يقدر الله الخير ولا يقدر الشر . وقال عمر : بل يقدرهما . فتبع بعض القوم أبا بكر ، وبعضهم عمر . فقال : رسول الله ﷺ : « كيف قلت يا أبا بكر ؟ » قال : قلت الحسنات من الله ، والسيئات من أنفسنا . فأعرض عنه . ثم أقبل على عمر ، وقال : « كيف قلت يا عمر ؟ » قال : قلت : الحسنات

---

(١) على (م) .
(٢) يقول (م) .
(٣) قيام (م) .
(٤) القدرة (م) .

والسيئات كلها من الله قال فانبسط رسول الله ﷺ ، حتى عرف البشر في وجهه . وقال : « والذي بعثني بالحق ، لأقضي بينكما بما قضى به إسرافيل ، بين جبريل وميكائيل » فقال بعضهم : أو تكلم فيه جبريل وميكائيل ؟ فقال : « والذي نفس محمد بيده إنهما لأول الخلائق تكلما فيه . أما جبريل فقال : مثل مقالتك يا عمر ، وأما ميكائيل فقال مثل مقالتك يا أبا بكر . فتحاكما إلى إسرافيل ، فقضى بينهما قضاءاً هو قضائي بينكما » قالوا يا رسول الله فما كان من قضائه ؟ قال : « قضى إسرافيل بينهما بأن الخير والشر من الله . وهذا قضائي بينكما » ثم قال : « يا أبا بكر لو أراد الله [أن[1]] لا يعصى في أرض أحد ، لم يخلق إبليس » .

فإن قيل : هذا الخبر ضعيف المتن . وبيانه من وجوه :

الأول : إنه منقطع أو مرسل . لأن عمرو بن شعيب بن محمد بن عبد الله بن عمرو بن العاص . إذا حكى عنه أنه[2] روى عن أبيه عن جده . فالضمير[3] في قوله : « جده » إما أن يكون عائداً إلى عمرو ، أو إلى شعيب . فإن عاد إلى عمرو . فجده هو عبد الله بن عمرو بن العاص . وإنه ما رأى رسول الله ﷺ . فكان الخبر مرسلاً . وإن عاد إلى شعيب ، فجده عبد الله ، إلا أنه ما لقيه . فكان الخبر منقطعاً .

الثاني : إن الاختلاف في هذه المسألة يوجب الإكفار[4] . فلو وقع الاختلاف فيها بين أبي بكر وعمر ، وبين جبريل . لزم إكفار أحدهما .

الثالث : إن هذه القضية . روى أنها كانت بالمدينة . فكيف بقي أبو بكر

---

(١) سقط (م) .

(٢) إذا (م) .

(٣) والضمير (م) .

(٤) لو وجب الاكفار بالاختلاف في القضاء والقدر . لشك المعتزلة في إيمان الأشاعرة . وشك الأشاعرة في إيمان المعتزلة ، وشك الشيعة في إيمان أهل السنة ، وشك أهل السنة في إيمان الشيعة . وبذلك تكون الفرق الإسلامية كلها كافرة . لا بعينها ، كما قال واصل بن عطاء في المتحاربين من المسلمين « أحدهما فاسق . لا بعينه »

وعمر هذه [المدة[1]] مع جهلهما بهذه المسألة ؟ .

السؤال الثاني : إن صح متن هذا الخبر ، فله تأويلان : أحدهما : إنهما اختلفوا في إطلاق اسم الشر على الآلام والأسقام والمحن فمنعه أبو بكر عن ذلك . لأنه وإن كان مؤلماً ، فهو خير للعبد . لما فيه من الأعراض . وأجازه عمر . فبين رسول الله : جواز ذلك ، وأنها وإن كانت مصلحة ، فهي شر بمعنى كونه مؤلماً .

الثاني : إن المراد بالقدر : الكتابة . فكان أبو بكر يقول : يقدر الخير دون الشر ، أي أن يكتب الخير في اللوح المحفوظ ، ولا يكتب الشر . وعمر كان يقول يكتبهما .

فأما قوله : « لو شاء الله أن لا يعصي لم يخلق إبليس » فنقول : هذا ضعيف . لأنه عند المجبرة : وجود إبليس وعدمه سواء . فإن ثبت هذا الكلام ، فمعناه : لو شاء الله أن لا يخلق من يعصيه ، لما خلق إبليس . وهو رأس العصاة . فأشار إلى أنه تعالى كما يخلق من يعلم أنه يؤمن ، كذلك يخلق من يعلم أنه يكفر وإنما يأتي المكلف بالكفر والايمان من قبل نفسه لا من قبل ربه . ويحتمل أيضاً : أنه لو شاء أن يمتنع من المعصية جبراً ، أو قسراً ، لما خلق إبليس ، مع علمه بأنه رأس الكفر . ولكنه تعالى أراد أن يؤمن العبد باختياره ليستحق الثواب . والله اعلم .

والجواب عن جميع هذه الأسئلة : إنا لا نطلب من التمسك بهذا الخبر ، إلا الظن القوي . ولا شك أن كل ما ذكرتموه ، وجوه مرجوحة ضعيفة . فهي لا تقدح في الظن .

الحجة الثالثة والعشرون : ما رواه البخاري في صحيحه بإسناده عن عمران ابن حصين . قال : أتيت النبي ﷺ ، فعلقت ناقتي ، ودخلت . فأتاه نفر من بني تميم . فقال : « أقبلوا البشرى يا بني تميم » فقالوا : بشرتنا ، فأعطنا . فجاءه نفر من أهل اليمن ، إذ لم يقبلها إخوانكم بني تميم » فقالوا :

---

(1) من (م ، ل) .

قد قبلنا . وأتيناك لنتفقه في الدين ، ونسألك عن بدو هذا الأمر . فقال : « كان الله ولم يكن شيء غيره ، وكان عرشه على الماء[1] » وكتب في الذكر كل شيء ، وخلق السموات والأرض » .

واعلم : أن هذا الخبر فيه فوائد :

أحدها : أن الحيز والجهة : أمر موجود . بدليل : أنه مشار إليه بحسب الحس ، ومقصد المتحرك . ويوصف بالقرب والبعد ، ويقبل التقدير والمساحة . وكل ما كان كذلك ، فهو شيء موجود لا محالة . فقوله عليه السلام : « كان الله ولم يكن شيء غيره » يدل على أن الأحياز والجهات ما كانت موجودة في الأزل ، وإذا كان كذلك ، علمنا : أنه تعالى ما كان في الأزل ، حاصلاً في حيز وجهة أصلاً .

وثانيها : إن قوله : « ولم يكن شيء غيره » يدل على حدوث الأجسام والأعراض والعقول والنفوس . ويدل أيضاً : على فساد قول المعتزلة في أن المعدوم شيء .

وثالثها : قوله : « وكتب كل شيء في الذكر » فهذا يدل على قولنا في مسألة القضاء والقدر . لأن العبد لو أتى بخلاف ذلك المكتوب ، لصار حكم الله باطلاً ، وخبره كذباً . وذلك محال . والمفضي إلى المحال محال . فثبت : أن كل ما كتب في اللوح المحفوظ ، فهو واقع ، وإن العبد لا قدرة له على خلافه .

الحجة الرابعة والعشرون : عن عائشة قالت : قال رسول الله ﷺ : « إن الله خلق الجنة ، وخلق لها أهلاً . وهم في أصلاب آبائهم . وخلق النار ، وخلق لها أهلاً . وهم في أصلاب آبائهم » والاستدلال به ظاهر .

الحجة الخامسة والعشرون : الدعاء المشهور المأثور عن رسول الله ﷺ . وهو قوله : « اللهم لا مانع لما أعطيت ، ولا معطي لما منعت » ولو كان جعل العبد ليس من خلق الله تعالى ، لكان العبد قد يمنع كثيراً مما[2] أعطى الله ،

---

(١) سورة هود ، آية : ٧ .

(٢) إنما (م) .

وقد يعطي كثيراً مما منع الله منه . وهو خلاف الحديث .

الحجة السادسة والعشرون : عن معاذ بن جبل أن النبي ﷺ ، قال : « ألا أعلمك كلمات تقولهن ؟ اللهم أعني على ذكرك وشكرك وحسن عبادتك » وجه الاستدلال : أن هذه الإعانة . إن كان المراد منها الإقدار والتمكين وإزاحة الأعذار ، فالكل قد جعله الله ، فلا فائدة في طلبه بالدعاء . وإن كان المراد شيئاً آخر . فهو المطلوب .

الحجة السابعة والعشرون : عن معاذ بن جبل أنه قال للنبي ﷺ : أخبرني بعمل يدخلني الجنة . فقال : « إنه ليسير على من يسره الله عليه » وجه الاستدلال : أن النص دل على أن التيسير الصادر من الله تعالى ، يلزمه[1] اليسر في العمل ، وحيث لا يحصل اليسر في العمل، علمنا : أنه لم يحصل التيسير من الله . استدلالاً بعدم اللازم لعدم الملزوم . ثم إن التيسير بمعنى الإقدار وخلق العقل وإزاحة الأعذار : حاصل للكل ، فوجب أن يكون المراد بهذا التيسير[2] المذكور ههنا : شيء آخر . وذلك بخلق الدواعي إلى الطاعات ، وخلق الصوارف عن أضدادها . وهو المطلوب .

الحجة الثامنة والعشرون : الخبر المشهور عن رسول الله ﷺ . أنه قال : « ما من قلب إلا وهو بين إصبعين من أصابع الرحمن . إن شاء أن يقيمه أقامه ، وإن شاء أن يزيغه أزاغه » وكان يقول : « يا مقلب القلوب . ثبت قلبي على دينك » ـ « والميزان بيد الرحمن يرفع ويخفض » وعن جابر بن عبد الله قال : كان رسول الله ﷺ كثيراً ما[3] يقول : « يا مقلب القلوب ، ثبت قلبي على دينك ، فقيل له يا رسول الله : أتخاف علينا ، وقد آمنا بك ، وبما جئت به ؟ فقال : « إن القلوب بين إصبعين من أصابع الرحمن يقلبها هكذا » وأشار إلى السبابة والوسطى ، يحركهما .

---

(١) فإنه يلزمه (م) .
(٢) التفسير (م) .
(٣) لكثير أن (م) .

واعلم : أن هـذا الذي بينـه صاحب الشـريعة صلوات الله عليـه في هذا الخبـر معلوم الصحة بـالبراهـين اليقينية العقليـة . وذلك لأن أفعـال الجوارح لا تصدر إلا عند الـدواعي والصوارف في القلوب . فـرجحان الفعـل موقـوف على حصول داعية الفعل ، ورجحان الترك موقوف على عدم حصول تلك الداعية ، لأن علة العـدم : عدم العلة . فالقلب كالشيء الموصـوف بـين حصـول تلك الداعية واللاحصول لها . فإن حصلت داعيـة الفعل ، حصـل الفعل . وإن لم تحصل تلك الداعية ، لم يحصل ذلك الفعل . فصـاحب الشريعة ، عبر[1] عن حصـول هذه الـداعية وعـدم حصولها بـالإصبعـين ، لما ثبت أن حصـول تلك الداعية ليس إلا بالله تعالى . وإلا لزم التسلسل .

وكما ثبت هذا المعنى بهذا البرهان العقلي ، وبهذا الخبر الذي رويناه ، ثبت أيضـاً بنص القرآن . وهـو قولـه تعالى : ﴿ واعلمـوا : أن الله يحـول بـين المرء وقلبه[2] ﴾ .

ومن تـأمل في هـذه البراهـين العقلية ، وضم إليهـا هذه الآيـات ، وهذا الخبر خاصة ، ورجع إلى نفسه : لم يبق في قلبه شـك في صحة مـذهبنا . ولكن ذلك إنما يسهل على من سهله الله عليه .

الحجة التاسعة والعشرون : عن أبي هريرة قـال : قال رسـول الله ﷺ : « ألا أعلمـك كلمة من تحت العـرش [كنـز[3]] من كنـوز الجنـة : لا قـوة إلا بالله . يقول الله : « أسلم عبدي واستسلم » وجه الاستـدلال به : إن القـدرة بالنسبة إلى الفعل أو إلى الترك ، عـلى السوية . وما دام تبقى القـدرة على هـذا الاستـواء ، امتنع صـدور الفعل . فـإذا رجح جـانب الفعل عـلى جانب التـرك بتحصيل الدواعي وإزالة الصوارف ، فحينئذ يحصل الفعل . وهذه التقـوية هي المشـار إليها بقـوله : ﴿ **لا حـول ولا قوة إلا بـالله** ﴾ ولما كـان الإيمان لا يتم ولا يكتمل إلا به ، لا جرم زعم أنه من تحت العرش ، ومن كنز الجنة .

---

(١) غير (م) .
(٢) سورة الأنفال ، آية ٢٤ .
(٣) من (ط ، ل) .

الحجة الثلاثـون : عن أبي طهمان عن ابن عبـاس قال : « أول مـا خلق الله تعالى : القلم » . فقال : « اكتب . فقال : وما أكتب ؟ فقـال : اكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة». وجه الاستدلال به : إنه دخل في هـذا المكتوب جميـع أفعال العباد ، وخلافه يوجب انقلاب العلم جهلاً ، والصدق كذباً . وكل ذلك محال .

واعلم : أن الأحاديث الواردة في هذا الباب كثيرة ، ومن وقف على كيفية الاستدلال بهذه الأخبار التي رويناها ، أمكنه التمسك بسائـر الأخبار الـواردة في هذا الباب . والله أعلم .

الباب الرابع

في

الآثار الواردة عن علماء السلف

في هذا الباب

اعلم : أن حال هذه المسألة : حال عجيبة . وذلك لأن الخلق أبداً كانوا مختلفين فيها ، بسبب أن الوجوه التي يمكن الرجوع إليها في هذه المسألة متعارضة متدافعة .

وتقرير ذلك : أن نقول :

الجبرية : عولوا في تقرير قولهم على أن الممكن لا بد له من مرجح . وهذه المقدمة مقدمة بديهية . وإذا كان الأمر كذلك ، فالقادر على الضدين يمتنع أن يرجح أحد الطرفين على الآخر ، لا لمرجح . وذلك المرجح ليس منه ، وإلا لزم التسلسل ، بل هو من الله(1) . وحينئذ يلزم الجبر .

---

(1) يقول المسيح عليه السلام : « لما كان كل إنسان محتاجاً ، كان يعمل كل شيء لأجل منفعته . ولكن الله الذي لا يحتاج إلى شيء ، عمل بحسب مشيئته . لذلك لما خلق الانسان خلقه حراً ، ليعلم أن ليس لله حاجة إليه . كما يفعل الملك الذي يعطي حرية لعبيده ، ليظهر ثروته ، وليكون عبيده أشد حباً له . إذا قد خلق الله الإنسان حرا ، لكي يكون أشد حباً لخالقه وليعرف جوده . لأن الله وهو قادر على كل شيء ، غير محتاج إلى الإنسان . فإنه إذ خلقه بقدرته على كل شيء ، تركه حراً بجوده ، على طريقة يمكنه معها مقاومة الشر وفعل الخير . وإن الله على قدرته على منع الخطيئة ، لم يرد أن يضاد جوده . إذ ليس عند الله تضاد . فلما عملت قدرته على كل شيء وجوده ، عملها في الإنسان ، لم يقاوم الخطيئة في الإنسان ، لكي تعمل في الإنسان رحمة الله وبره » [برنابا ١٥٥ : ١٠ - ١٦] .

وأما القدرية : فقد عولوا[1] في تقرير قولهم : على أن حسن المدح والذم معلوم بالبديهة . وتعلم بالبديهة : أنه لو لم يكن العبد قادراً على الفعل لما حسن المدح والذم . وما كان أصلاً للبديهي : أولى أن يكون بديهياً .

فالحاصل : أن عمدة الجبرية هي أن الممكن لا بد له من مرجح . وعمدة[2] القدرية : هي حسن المدح والذم . وهما مقدمتان معلومتان بالبديهة . فقد وقع التعارض بين هاتين المقدمتين في هذا المقام .

وأما الدلائل العقلية : فاعتماد الجبرية على أن هذه التفاصيل ، غير معلومة[3] لنا فلا تكون مخلوقة لنا . واعتماد القدرية على أن هذه الأفعال ، واقعة على وفق مقصودنا ودواعينا . فهي منّا . فقد وقع التعارض بين دليل العلم ودليل القصد .

وأما الإلزامات العائدة إلى باب الكمال والنقصان . فاعتماد الجبرية على حرف واحد ، وهو أن القدرة على الإيجاد صفة كمال ، فلا يليق بالعبد الذي هو منبع النقصان . واعتماد القدرية على حرف واحد ، وهو أن أفعال العباد سفه وعبث ، وإيجادها نقصان . وذلك لا يليق بالإله المتعالي عن النقصان .

وأما الدلائل السمعية . فالقرآن مملوء مما يوهم الجبر تارة ، ومما يوهم القدر أخرى .

وأما الأنام[4] . فكذلك جميع الملل والنحل ، بعضهم مجبرة ، وبعضهم قدرية . ولا ترى أمة من الأمم خالية عن هاتين الطائفتين .

وأما الأوضاع والحكايات . فهي أيضاً متعارضة في هذا الباب . حتى قيل : إن واضع « النرد » وضعه على مذهب الجبر ، وواضع « الشطرنج » وضعه على مذهب القدر . فظهر عندك أن التعارض غالب في هذه المسألة إلا

---

(١) فقد عرا في (م) .
(٢) وعملة القدرية حسن (م) .
(٣) مضمونة [الأصل] .
(٤) [الأصل] .

أن مذهبنا أقوى بسبب حرف واحد ، وهو أنا [إن[1]] قدحنا في قول : « الممكن لا بد له من مسبب » انسد علينا باب إثبات الصانع ، وإن سلمنا بهذه المقدمة لزمنا القول بأن العبد غير مستقل بالإيجاد . فلما كان دليل قولنا في هذه المسألة ، ودليل إثبات الصانع : دليلاً واحداً ، لا جرم كان جانبنا أقوى وأكمل .

ولنذكر الآن طرفاً من الحكايات المذكورة في هذه المسألة :

الحكاية الأولى : جاء رجل إلى علي بن أبي طالب ، وقال : أنا أملك الخير والشر ، والطاعة والمعصية . فقال علي بن أبي طالب : تملكها مع الله أو تملكها بدون الله ؟ فإن قلت : أملكها مع الله[2] فقد ادعيت أنك شريك الله ، وإن قلت : أملكها بدون الله ، فقد ادعيت أنك أنت الله . فتاب الرجل على يده .

الحكاية الثانية : جاء رجل آخر إلى علي بن أبي طالب ، وسأل عن القضاء والقدر . فقال : « بحر عميق . لا يدرك غوره » فأعاد السائل السؤال . فقال : « طريق مظلم ، لا نسلكه » فأعاد السؤال . فقال [علي[3]] : « لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم » تعرف معناها ؟ قال : لا . فما[4] معناها ؟ قال : « لا حول عن معصية الله ، إلا بعصمة الله . ولا قوة على طاعة الله ، إلا بتوفيق الله » وهذا إشارة إلى ما ذكرناه ، من أن القادر متساوي القدرة بالنسبة إلى الطاعة والمعصية . فلا يترجح أحد الجانبين على الآخر ، إلا لمرجح من قبل الله .

الحكاية الثالثة : ورد الشام معتزلي . فكتب هشام بن عبد الملك إلى أبي

---

(١) زيادة .

(٢) يقول المسيح عليه السلام : « لو لم يخطيء الإنسان ، لما علمت أنا ولا أنت رحمة الله وبره . ولو خلق الله الإنسان غير قادر على الخطيئة ، لكان ندا لله في ذلك الأمر . ولذلك خلق الله المبارك : الإنسان صالحا وبارا ، ولكنه حر أن يفعل ما يريد من حيث حياته وخلاصة لنفسه ، أو لعنته » [برنابا ١٥٤ : ٢٣ - ٢٥] .

(٣) من (م ، ل) .

(٤) فإيش معناها [الأصل]

جعفر الباقر ، ليحضر ويتكلم معه . فقال إني كبير ، والآن ابني جعفر ينوب عني في المناظرة . فجاء جعفر الصادق ، وقال للقدري : اقرأ الفاتحة . فقرأ فلما بلغ ﴿ إياك نعبد ، وإياك نستعين﴾ قال له جعفر الصادق : على ماذا تستعين بالله ، وعندك : أن الفعل[1] منك . وجميع ما يتعلق بالإقدار بالتمكين ، والألطاف قد حصلت وتمت ؟ فانقطع القدري بهذا الحرف الواحد .

الحكاية الرابعة : جاء قدري ليتكلم مع أبي حنيفة . فقال أبو حنيفة : هل يمكنك التكلم بالحروف ؟ فقال [نعم فقال[2]] اذكر . فذكرها . فقال : أين مخرج الحاء والخاء ؟ وكم بينهما ؟ [وأي شيء تفعل حتى تخرج الحاء ؟[3]] وأي شيء تفعل حتى تخرج الخاء ؟ فقال : لا أعرف . فقال أبو حنيفة : من لا يعرف هذه الأشياء . فكيف يمكنه أن يخلقها ويوجدها ؟

الحكاية الخامسة : جاء رجل إلى عمرو بن عبيد . وقال : أنت مستجاب الدعوة . وقد سرق ردائي . فادع الله أن يرد علي ردائي . فرفع يده وقال : اللهم إنك لم ترد أن يسرق ، وقد سرق . اللهم فرد عليه رداءه . فقال الرجل : امسك عن الدعاء . فإنه لم يرد أن يسرق ردائي وقد سرق ، فإذا أراد أن يرد علي ردائي ، لم يرده أيضاً .

الحكاية السادسة : قيل لعمرو بن عبيد : هل ألزمك أحد سؤالاً لم تقدر على جوابه ؟ قال : بلى . ركبت البحر ، وكان في السفينة مجوسي . فقلت له : لم لا تسلم ؟ فقال : لأن الله لم يرد إسلامي . فإذا أراد إسلامي أسلمت . فقلت للمجوسي : إن الله يريد إسلامك ، ولكن الشياطين لا يتركونك . فقال المجوسي : فأنا أكون مع الشريك الأغلب . لأن الله أراد شيئاً ، ولم يحصل مراده . والشيطان أرادوه ، وحصل . فالشيطان غالب . والكون مع الغالب ، أولى من الكون مع المغلوب .

الحكاية السابعة : كان « الصاحب بن عباد » يؤاكل الأستاذ « أبا اسحاق

---

(١) الفطر (م) .
(٢) من (ط ، ل) .
(٣) من (ل) .

الإسفرايني » من أصحابنا ـ فقال الصاحب : لا شك أن فاعل أفعالي أنا لا غيري . ورفع لقمة ووضعها في فمه . وقال : الرفع باختياري ، والوضع في الفم باختياري ، والمضغ باختياري ، والابتلاع باختياري . ثم اتفق في أثناء المضغ أن عطس ، فسقطت اللقمة ، ووثبت الهرة ، فأخذت اللقمة ، وأكلتها .

الحكاية الثامنة : وحكى أن « الصاحب بن عباد » كان جالساً مع الأستاذ « أبي اسحاق » في بستان ، فمد يده إلى ثمرة وفصلها عن الشجرة . وقال : أيها الأستاذ من الذي فصل هذه الثمرة عن الشجرة ؟ فقال الأستاذ أبي اسحاق : الذي فصل هذه الثمرة عن هذا الغصن ، الثمرة عن هذا الغصن ، هو الذي يقدر على أن يصلها به مرة أخرى . والمراد منه : أن القادر عند المعتزلة لا بد وأن يكون قادراً على الضدين . فلو كان العبد قادراً على الفصل ، لوجب أن يكون قادراً على الوصل . وحيث لم يقدر على الوصل ، وجب أن لا يقدر على الفصل .

الحكاية التاسعة : كان الأستاذ « أبو اسحاق الإسفرايني » جالساً في دار « الصاحب بن عباد » فدخل « القاضي عبد الجبار الهمداني » فلما رأى الأستاذ « أبا إسحاق » قال في الحال : سبحان من تنزه عن الفحشاء . فقال الأستاذ في الحال : سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء .

قال الداعي إلى الله ، محمد الرازي ـ رحمة الله عليه ـ : من نظر في هاتين الكلمتين ، علم أن كل واحد من هذين جمع جميع كلماته[1] في هذا الحرف .

الحكاية العاشرة : قال أكثر الفقهاء : إذا قال المؤذن : حي على الصلاة ، حي على الفلاح . فالسنّة عند سماع هذه الكلمة : أن يقال : لا حول ولا قوة إلا بالله . كأنه يقول : لا حول ولا قوة على أداء الصلاة ، وعلى أداء سائر العبادات ، إلا بإعانة الله وبتوفيقه . وذلك صريح مذهبنا .

ولنكتف بهذه الحكايات في هذا الباب .

والله أعلم بالصواب

---

(١) أي آراءه في القضاء والقدر .

الباب الخامس
في
حكاية الشبه العقلية
التي عليها تعويل المعتزلة

الفصل الأول
في
حكاية قول من يقول
العلم الضروري حاصل بكون العبد موجدا

ـ قد نقلنا في أول المسألة : أن « أبا الحسين » يدعي العلم الضروري بأن العبد موجد لأفعال نفسه ـ واحتجوا على أن العلم الضروري حاصل بذلك بوجوه ثلاثة :

الأول : إن كل عاقل يعلم من نفسه : أن وقوع تصرفاته موقوف على دواعيه [ولولا دواعيه[1]] لما وقع شيء منها . فمتى اشتد به الجوع ، وكان تناول الطعام ممكناً ، فإنه يصدر منه تناول الطعام . ومتى اعتقد أن [في[2]] الطعام سماً ، ينصرف عنه . وكذلك يعلم من غيره من العقلاء ، الذي أحوالهم سليمة : أنه يجب وقوع أفعالهم بحسب دواعيهم . فإن الولد العاقل السليم إذا علم ما له من المنفعة في شرب الماء ، حال شدة عطشه ، ولم يمنعه منه مانع ، فإنه يصدر منه الشرب ، لا محالة . ومتى علم ما له من المضرة في دخول النار ، فإنه لا يدخل فيها . وإذا كان معنى الموجد للشيء : هو الذي يحدث منه الفعل ، موافقاً لدواعيه ، ثبت أن العقلاء قد يعرفون[3] ببدائه عقولهم كون العبد كذلك . علمنا : أن علمهم بكون العبيد محدثين لتصرفاتهم : علم ضروري .

---

(١) من (ط ، ل) .
(٢) سقط (م) .
(٣) يعرف في بداية عقولهم (م) .

الوجه الثاني في تقرير ذلك : أن العقلاء يعلمون بالضرورة : حسن ذم من أساء إليهم ، ومدح المحسن إليهم . ويعلمون بالضرورة : قبح المدح والذم على كونه طويلاً أو قصيراً ، وكون السماء [فوقه[1]] والأرض تحته . ولولا علمهم الضروري بكون العبد محدثاً لأفعاله ، لما علموا بالضرورة حسن مدحه وذمه على أفعاله ، وقبح مدحه وذمه على ما لا يكون واقعاً به . لأن العلم بحسن المدح والذم لما كان فرعاً على العلم بحدوث ذلك منهم ـ والعلم بالفرع إذا كان ضرورياً ، كان العلم بالأصل أولى أن يكون ضرورياً ـ لزم القطع بأن علم العقلاء بكونهم محدثين لتصرفاتهم : علم ضروري بديهي . ولأجل ظهور هذا العلم عند العقلاء ، حصل هذا العلم للمراهقين . فإن الإنسان إذا رمى المراهق بآجرة ، فإنه يذم الرامي ولا يذم تلك الآجرة . ولولا أنه عالم[2] بالضرورة : بأن الرامي فاعل ، وأن الآجرة ما فعلت شيئاً ، وإلا لما فرق بينهما من الوجه المذكور .

الثالث : إن الواحد منا يجد من نفسه ـ ومن غيره ـ إذا طلب فعلاً من غيره ، أنه يطلب منه طلب عالم بأنه [هو[3]] الذي يحدث ذلك الفعل . ولذلك فإنه يتلطف في استدعائه ذلك الفعل منه ، بكل لطف وينهاه عن فعل ما يكرهه ، ويعنفه على فعله ، ويتعجب من فعله ، ويستظرفه ، ويعجب العقلاء في فعله . ويعلل كل ذلك : بأن فعله . وأيضاً : فنجد من أنفسنا : الفرق الضروري بين أمره بالقيام والقعود ، وبين أمره بإيجاد السماء والكواكب . ولولا أن العلم الضروري حاصل بكوننا موجدين لأفعالنا ، وإلا لما صح ذلك .

قالوا : فهذه الوجوه الثلاثة : منبهة على أن العلم الضروري حاصل بكون العبد موجداً . وهذا غاية تقرير مذهب « أبي الحسين البصري » في هذه المسألة .

---

(١) من (ط) .
(٢) علم (م) .
(٣) سقط (م) .

واعلم : أن دعوى الضرورة في كون العبد موجداً لأفعاله : [باطل[1]] ويدل عليه [وجوه[2]] .

الأول : إن الناس كانوا قبل « أبي الحسين » فريقان : منهم من يزعم : أن فعل العبد مخلوق لله تعالى ، ومنهم من يزعم : أنه يحصل بإيجاد العبد[3] وبتكوينه . والعلم بذلك علم أستدلالي . ولذلك فإن جميع مشايخ المعتزلة إنما كانوا يثبتون هذا المطلوب بناء على الدلائل والبينات . ولو كان العلم بهذا المطلوب ضرورياً ، لكان جميع الناس الذين كانوا قبل « أبي الحسين » منكرين للبديهيات . أما مخالفوا المعتزلة . فلا شك أنه يلزم على قول « أبي الحسين » كونهم منكرين للبديهيات . وأما جميع مشايخ المعتزلة فكذلك . لأنهم لما كانوا مطبقين على أنه لا سبيل إلى إثبات هذا المطلوب إلا بالدلائل ، كانوا متفقين على أن العلم بهذا المطلوب ليس بضروري . فثبت : أن العلم بهذا المطلوب لو كان ضرورياً ، لزم أن يقال : إن جميع الخلق الذين كانوا قبل « أبي الحسين » كانوا مطبقين متفقين على إمكان البديهيات والضروريات . ولما كان ذلك باطلاً ، علمنا فساد قول « أبي الحسين » .

الثاني : إنا [إذا[4]] رجعنا إلى أنفسنا ، لم نعلم إلا أن[5] هذه الأفعال حاصلة على وفق تصورنا ودواعينا . فأما أن المؤثر في دخولها في الوجود هو قدرتنا فقط ، أو مجموع قدرتنا مع دواعينا . أو[6] المؤثر في حصولها شيء آخر يحصلها مقارناً لذلك المقصود[7] فذلك البتة غير معلوم . إذ ليس من المشتبه أن يقال : إنه تعالى أجرى عادته بأن الإنسان الذي تكون أعضاؤه سليمة ، ومزاج بدنه يكون خالياً من الأسقام والأمراض ، إذا خلق فيه إرادة حصول شيء ، فإنه

---

(١) من (م ، ل) .
(٢) من (ط ، ل) .
(٣) الله (م ، ل) .
(٤) سقط (م) .
(٥) لأن (م) .
(٦) إلى [الأصل] .
(٧) لذات المطلوب (م) .

يخلق ذلك المراد على وفق تلك الإرادة . والحاصل : أن مقارنة الفعل مع حصول القدرة والإرادة معلومة . فأما كون الفعل به ، فذاك البتة غير معلوم . ومن قال خلاف ذلك ، كان مكابراً معانداً .

الثالث : إنا إذا رجعنا إلى أنفسنا ، علمنا : أن إرادتنا للشيء ، لا تتوقف على إرادتنا لتلك الإرادة . وإلا لزم التسلسل . بل نعلم بالضرورة : أنا إن شئنا أم أبينا ، فإنا نريد ذلك الفعل المخصوص ، ونعلم أنه متى حصلت تلك الإرادة بنا . فالإنسان مضطر في صورة مختار .

والعجب من « أبي الحسين » أنه خالف أصحابه في قولهم : « الفعل لا يتوقف على الداعي » وزعم : أن الفعل يتوقف على الداعي ، وزعم أن حصول الفعل عقيب الداعي واجب . والاعتراف بهاتين المقدمتين : عين الاعتراف بالجبر . ثم إنه بعد ذلك بالغ في إثبات الاعتزال ، وزعم : أن العلم الضروري حاصل بكون العبد موجداً . والجمع بين هذين القولين : عجيب . والأظهر : أنه لما بالغ في تقرير الجبر من حيث المعنى ، فلعله خاف من مخالفة أصحابه ، فأراد إخفاء ذلك المذهب بهذه المبالغة . والله أعلم .

الفصل الثاني
في
حكاية الدلائل التي تمسكوا بها
في اثبات أن العبد موجد

اعلم أنهم احتجوا بوجوه كثيرة :

الحجة الأولى : أنهم قالوا : إن أفعالنا يجب وقوعها على وفق دواعينا ، ويجب انتفاؤها على حسب كراهاتنا لها . وذلك يدل على وقوعها بنا .

أما المقدمة الأولى : فبيانها : أن الصائم في الصيف الصائف[1] إذا اشتدت شهوته إلى شرب الماء ، والشارع يشير إليه بذلك ، والطبيب يشير إليه به . وعلم قطعاً أنه لا تبعية عليه في شرب ذلك الماء ، في الحال ولا في الاستقبال . فإنه لا بد وأن يشربه . وكذلك العالم بما في دخول النار من الألم ، إذا علم أنه لا نفع[2] له في دخولها البتة ، وعلم أنه لو دخلها لحصلت آلام عظيمة في جسده . فإنه مع هذا العلم لا يدخلها البتة . فثبت بما ذكرنا : أن أفعالنا يجب وقوعها بحسب دواعينا ، ويجب انتفاؤها بحسب صوارفنا . وذلك هو تمام المقدمة الأولى .

وأما المقدمة الثانية : فهي قولنا : إن الأمر لما كان كذلك ، وجب أن يكون حدوث أفعالنا بنا . والدليل عليه : أنه لو كان المحدث لها غيرنا ، لصح

---

(١) الصيف (م) .
(٢) يقع (م) .

من ذلك الغير أن لا يحدثها عند حصول إرادتنا ، وأن يحدثها عند حصول كراهتنا . وذلك يبطل ما بيناه في المقدمة الأولى من وجوب مطابقة أفعالنا لدواعينا نفياً وإثباتاً .

الحجة الثانية : الأنبياء عليهم السلام أجمعوا على أن الله أمر عباده ببعض الأشياء ، ونهاهم عن بعضها . ولو لم يكن العبد موجداً لأفعال نفسه ، لما صح ذلك . فكيف يعقل أن يقول الله للعبد : افعل الإيمان والصلوات والعبادات ، ولا تفعل الكفر والمعاصي . مع أن الفاعل لهذه الأفعال ، والتارك لها ليس هو العبد ؟ فإن أمر[1] الغير بالفعل يتضمن الإخبار عن كون ذلك المأمور قادراً على الفعل ، حتى إنه لو لم يكن المأمور قادراً عليه لمرض أو لسبب آخر ، ثم أمره غيره به . فإن العقلاء يتعجبون منه وينسبونه إلى الحماقة والجنون . ويقولون : إنك تعلم أنه لا يقدر على ذلك الفعل ، فكيف تأمره به ؟ ولو صح هذا لصح أن يبعث الله رسولاً إلى الجمادات مع المعجزات ، والكتب والشرائع . لأجل أن يبلغ ذلك الرسول تلك الشرائع إلى تلك الجمادات . ثم إنه تعالى يخلق الحياة والعقل لتلك الجمادات ، ويعاقبها ، لأجل أنهم لم يمتثلوا أمر الرسول ، حال كونها جمادات . وذلك مما يعلم فساده ببديهة العقل .

واعلم : أنا قد حكينا لهم استدلالهم بما تقرر من هذا الوجه ، على أن علم العبد بكونه موجداً لأفعال نفسه : علم ضروري . وذلك الوجه مغاير لهذا الوجه . لأنا في ذلك الوجه استدللنا بحصول العلم الضروري ، وبحسن المدح والذم على أن العلم الضروري حاصل بكون العبد موجداً . والآن نستدل بحسن المدح والذم على كون العبد موجداً . فظهر الفرق .

ولا يقال : لم لا يجوز أن يقال : العبد وإن لم يكن موجداً لأفعال نفسه ، إلا أنه مكتسب لها ويكفي[2] هذا القدر في حسن المدح والذم ؟ لأنا نقول : دخول فعل العبد في الوجود ، إما أن يكون من العبد ، وإما أن لا يكون منه

---

(١) من (م) .
(٢) ففي [الأصل] .

وهذا تقسيم دائر بين النفي وبين الإثبات ، ولا واسطة بينهما . فإن كان فعل العبد في الوجود من العبد ، فقد حصل المقصود . وإن لم يكن به ، فحينئذ يكون أمره بتحصيل العقل مع أنه لا قدرة له على التحصيل يكون أمراً له لما ليس في وسعه . وحينئذ تتوجه المحالات المذكورة . وإذا كان ترتب الدليل على هذا الوجه لم يكن إلقاء لفظ الكسب[1] في البين : دافعاً لهذا الإشكال البتة . وبالله التوفيق .

الحجة الثالثة : لو كان موجد فعل العبد هو الله تعالى ، لكان تكليف العبد بالفعل والترك ، تكليفاً بما لا قدرة له عليه ، واللازم باطل . فالملزوم مثله . بيان الملازمة : أن العبد [لو كان[2]] له قدرة [على الفعل[3]] لكان إما أن يقدر عليه حال ما خلق الله الفعل ، أو حال[4] ما لم يخلقه الله . والأول محال . لأن ذلك الفعل لما دخل في الوجود بتخليق الله تعالى ، امتنع أن يقدر العبد على تحصيله . لأن تحصيل الحاصل محال . والثاني محال . لأنه تعالى إذا لم يخلق ذلك الفعل ، فلو قدر العبد على تحصيله كان هذا تسليماً ، لكون العبد قادراً على التحصيل والإيجاد ، وذلك ينافي قولنا : إنه غير قادر عليه . فثبت : [أن غيره قادر عليه . فثبت[5]] أن موجد فعل العبد لو كان هو الله تعالى لما كان العبد قادراً على الفعل البتة . وإنما [قلنا[6]] أنه قادر على الفعل . لأنه إذا قيل لنا : انتقل من هذا المكان إلى ذلك المكان . ثم قيل لنا : اخلق شمساً وقمراً وسماء وأرضاً . فإنا ببديهة العقل ندرك التفرقة بين البابين ، ونعلم بالضرورة : أنه يمكننا الحركة يمنة ، بدلاً عن يسرة ، وبالعكس . ولا

---

(١) الأشعري قال بالكسب ، كحل وسط بين القائلين بالجبر وبين القائلين بالاختيار . والكسب يرجع إلى الجبر . كما فسره الأشعري نفسه في كتاب الإبانة . فقد ذكر الأشعري الحديث المنسوب إلى النبي ﷺ . وفيه أن الملاك يكتب رزق الإنسان وأجله وأن شقي أو سعيد . واحتج به على القدر . فإذن القول بالكسب تبرير بدون دليل من القائل به . لأن القائل به دال على الجبر .

(٢) من (م ، ل) .

(٣) (م ، ل) .

(٤) حال لم يخلقه والأول . . . (م) .

(٥) من (م) .

(٦) من (ط ، ل) .

يمكننا خلق الشمس والقمر والسماء والأرض . ولولا كوننا قادرين على أفعالنا ، وإلا لما حصلت هذه التفرقة . وأما إلقاء لفظ الكسب في البين ، فلا فائدة فيه . لأنه إن كان قادرا على التحصيل ، فقد حصل المطلوب . وإن لم يكن قادراً عليه ، فالإلزام المذكور لازم ، ولا واسطة بين القسمين . فكيف ينفع في مثل هذا الموضع إلقاء لفظة مجهولة في البين ؟

الحجة الرابعة : لو لم يكن العبد موجداً لأفعال نفسه لبطل القول بإثبات إله ، وبإثبات النبوة . وكون كتب الله المنزلة : حجة . وقد تقدم تقرير هذا الفصل .

الحجة الخامسة : إن الله تعالى عالم بقبح القبائح ، وعالم بكونه غنياً عن فعلها . وكل من كان كذلك ، امتنع كونه فاعلاً لهذه القبائح . وذلك يدل على أنه تعالى ما أوجد هذه القبائح البتة .

أما المقدمة الأولى : وهي قولنا : إنه تعالى عالم بقبح القبائح وعالم بكونه غنياً عنها ، فتقريره يتوقف على إثبات أمور ثلاثة :

الأول : أن القبائح إنما تقبح لوجوه عائدة إليها ـ وتقريره سيجيء في مسألة الحسن والقبح ـ .

وثانيها : إنه تعالى غني عن الحاجات .

وثالثها : إنه تعالى عالم بجميع المعلومات . وحينئذ يحصل من مجموع هذه المقدمات الثلاثة ، قولنا : إنه تعالى عالم بقبح القبائح ، وعالم بكونه غنياً عنها .

وأما المقدمة الثانية : وهي قولنا : كل من كان كذلك ، فإنه لا يفعل القبيح البتة . فتقريره : إن صدور الفعل عن القادر يتوقف على حصول الداعي ، والعلم بقبح القبيح مع العلم بالاستغناء عنه : جهة صرف وامتناع . وكون العلم الواحد داعياً صارفاً مقتضياً مانعا : محال . فثبت : أنه تعالى يمتنع أن يكون فاعلاً لهذه القبائح .

الحجة السادسة : لو كان تعالى هو الخالق لأفعال العباد ، وفيها القبائح

كـالظلم والعبث ، لجـاز أن يخلقها ابتـداء ، وحينئذ يلزم أن يكـون ظالمـاً عابثـاً سفيهاً . وذلك باطل بالعقل والسمع .

الحجـة السابعـة : إن من جملة أفعال العبـاد : الإشـراك بـالله ، ووصفـه بالأضداد ، والصاحبة والأولاد ، وشتمـه وسبه . فلو كـان تعالى فـاعلاً لأفعـال العباد ، لكان فـاعلاً لكـل هذه الأمـور ، وذلك يبـطل حكمته . لأن الحكيم لا يشتم نفسه . وفي ذلك إلحاقه بالسفهاء .

الحجة الثامنـة : لو جـاز أن يخلق الزنـا واللواطة ، لجـاز أن يبعث رسولاً هذا دينه . ولو جاز ذلـك ، لجاز فيـما سلف من الأنبياء من لم يبعث إلا للدعـوة إلى السرقة ، والأفعال القبيحة ، ومـدح الشيطان وعبـادته ، والاستخفـاف بالله وبرسوله وبالوالدين ، وذم المحسن ومدح المسيء .

الحجة التاسعة : لو كان تعالى يخلق الكفر في الكافـر ، ثم يعذبـه عليه . لكان ضرره على العبد أشـد من ضرر الشيـطان [لأنه[1]] لا يمكنـه أن يلجئهم إلى القبـح ، بل الغـاية القصـوى منه : أن يـدعوهم إلى القبـح . كما حكى الله تعـالى ذلـك عنــه في قـولـه : ﴿ ومـا كـان لي عليكم من سلطان . إلا أن دعـوتكم[2] ﴾ وأيضاً : فـدعاء الشيـطان أيضـاً من فعـل الله تعـالى . وأمـا الله سبحانه ، فإنه يلجئهم إلى القبائح ويخلقها فيهم . ولو كان كذلك ، لكان يحسن من الكافر أن يمدح الشيطان ، وأن يذم الله سبحانه ـ تعالى الله علواً كبيراً ـ .

الحجة العاشرة : لو لم يكن العبد موجداً لأفعال نفسـه ، لما استحق ثـوابا وعقاباً ، ولكان تعالى مبتدئاً بالثواب والعقاب من غير حصول استحقاق لذلك . ولـو جاز ذلـك ، لجاز تعـذيب الأنبياء وإثـابة الفـراعنة والأبـالسـة . ولـو كـان كذلك ، لكان أسفه السفهاء . وقد نزه نفسه عن أن يفعل ذلك فقال في كتابه : ﴿ أفنجعل المسلمين كالمجرمين ؟ ما لكم ؟ كيف تحكمون[3] ؟ ﴾ .

الحجة الحادية عشر : لو خلق الكفر في الكافر ، لكان قد خلقـه للعذاب

---

(1) زيادة .

(2) سورة إبراهيم ، آية : ٢٢ .

(3) سورة القلم ، آية : ٣٥ - ٣٦ .

في نار جهنم . ولو كان كذلك ، لما كان لله نعمة على الكافر أصلاً في الدين . وأيضاً : على هذا التقدير ، وجب أن لا يكون له عليه شيء من النعم الدنيوية ، لأن اللذات العاجلة بالنسبة إلى العقوبة الأبدية . كالقطرة في البحر . وذلك لا يعد نعمة . ألا ترى أن من جعل السم في الحلو ، فإن اللذة الحاصلة من تناول ذلك [الحلو[1]] لا تعد نعمة . فكذا ها هنا . ومتى التزم ملتزم فقد خالف الكتاب . قال تعالى : ﴿ ألم تر إلى الذين بدلوا نعمة الله كفراً[2] ﴾ وقال : ﴿ وأحسن كما أحسن الله إليك[3] ﴾ .

الحجة الثانية عشر : لو خلق الظلم والجور والفساد، لصح وصفه بأنه ظالم وجائر ومفسد، لأنه لا معنى للظالم إلا كونه فاعلاً للظلم . ولذلك فإنه لا يصح إثبات أحدهما مع نفي الآخر . وأيضاً : فإنه لما فعل العدل سمي عادلاً ، فكذا لو فعل الظلم وجب أن يسمى ظالماً ، بل يجب أن لا يسمى العبد ظالماً وسفيهاً ، لأنه لم يفعل شيئا من ذلك .

الحجة الثالثة عشر : لو جاز أن يخلق الكفر في الكافر ، ثم يقول له : لا تكفر . لجاز أن يقيد يديه ورجليه ثم يرميه من شاهق الجبل ، ويقول له : ارجع . ولجاز تكليف الأعمى بنقط المصحف . بل يلزم جواز التكليف بخلق العدم ، والجمع بين السواد والبياض . ولو جاز ذلك ، لجاز تكليف الجمادات . وكل ذلك باطل بالضرورة .

الحجة الرابعة عشر : لو كان تعالى هو الخالق لأعمال العباد ، لكان إما أن يتوقف خلقه لها على دواعيهم وقدرهم ، أو لا يتوقف . والأول باطل . لأنه يلزم منه أن يكون تعالى محتاجاً إلى إرادتهم وقدرتهم . والثاني باطل لأنه يلزم أن يصح منه تعالى خلق تلك الأفعال من دون قدرتهم وإرادتهم . فيلزم صحة أن توجد الكتابة والصياغة المحكمتان فيمن لا يكون عالماً بالصياغة والكتابة ،

---

(١) من (ط) .
(٢) سورة إبراهيم ، آية : ٢٨ .
(٣) سورة القصص ، آية : ٧٧ .

وصحة صدور الكتابة ممن لا يد له ولا قلم . ويلزم تجويز أن تقدر[1] النملة على نقل الجبال ، وأن لا يقوى الفيل على نقل الذرة ، وأن يجوز من الممنوع المقيد : المقـدرة ، وأن يعجز القـادر الصحيح المخـلي : من تحـريـك الأغلة . وفي زوال الفـرق بـين القـوي والضعيف ، وفسـاد تصـرفـاتهم في حبس السـراق وقـطاع الطريق . وكل ذلك معلوم الفساد بالضرورة .

الحجة الخامسة عشر : لو جوزنا صدور القبائح من الله تعـالى فلعل هـذه العلوم البديهية الحاصلة فينا ، كلها جهالات ، خلقهـا الله فينا ، وجعلهـا قريـة متأكدة في قلوبنـا . وتجويـز ذلك يفضي إلى الشـك في البديهيـات ، وكل بـاطل محال .

فهذا مجموع كلام القوم في هذا الباب .

واعلم : أن هـذه الـوجـوه ـ وإن كثـرت ـ إلا أن حـاصلها راجـع إلى شبهات[2] أربعة :

أولها : إن وجود أفعالنا دائـر مع حصـول قصورنـا وإرادتنا ، فـوجب أن يكون وقوع هذه الأفعال بها .

وثانيها : إن المكنة من الفعل والتـرك ، أمر وجـداني اضطراري ، وكـون الله تعالى موجداً لأفعال العباد ، يبطل هذا الوجدان .

وثالثها : إن العبد لو لم يكن موجداً لأفعال نفسه ، يلزم أن يكون تكليفه جارياً مجرى تكليف العاجز . وذلك قبيح في العقل . ولزم كونه تعالى خالقاً لهذه القبائح ، ويشتم نفسه . وكل ذلك قبيح في العقول .

ورابعهـا : إنه لـو لم يكن العبد مـوجدا لأفعـال نفسه ، لـزم العجـز عن إثبات الإله ، وعن إثبات النبوة ، وعن كون القرآن معجزاً . وكل ذلك باطل .

---

(١) تقوى (م) .
(٢) أمور [الأصل] .

فهذا حاصل هذه[1] الوجوه .

والجواب عما احتجوا به أولاً من وجوه :

الأول : إنكم إما أن تدعوا وجوب حصول الفعل عند حصول الداعي ، وامتناع حصول الفعل عند عدم تلك الدواعي . وإما أن لا تدعوا ذلك . فإن ادعيتم الأول لزمكم الجبر ، لأن حصول تلك الدواعي ليست[2] من العبد . وإلا لزم التسلسل ، بل تكون من الله تعالى .

وعلى هذا التقدير : إذا خلق الله في العبد تلك الدواعي ، وجب حصول ذلك الفعل ، شاء العبد أم أبى [وإذا لم يخلقها فيه امتنع حصول الفعل ، شاء العبد أم أبى[3]] وإذا كان كذلك ، كان تكليف العبد تكليفاً بما ليس في وسعه . وأيضاً : فلأنه تعالى لما كان هو الفاعل لما يوجب حصول هذه الأفعال القبيحة ، كان أيضاً فاعلاً لهذه القبائح . لأنه لا فرق بين فعل القبيح ، وبين ما يوجب فعل القبيح ، أو فعل ما يجب عنده القبيح . فأما أن لا تقولوا بوجوب حصول الفعل عند حصول الإرادة ، وامتناع حصوله عند عدم الإرادة . فحينئذ لا يتم لكم هذا الاستدلال . لأنه إذا لم يجب حصول الفعل عند حصول الدواعي ، لم يلزم من عدم حصول الفعل عند توفر الدواعي ، ومن حصوله عند خلوص الصوارف : محال . وحينئذ يفسد هذا الدليل بالكلية .

الثاني : أن نقول : لا نسلم أن حصول هذه الأفعال عند توفر الدواعي واجب . وذلك لأنه ليس حصول الأفعال عند حصول الدواعي أظهر من حصول الشبع للحي السليم ، عند تناول الغذاء[4] الجيد . وحصول الري عقيب الشرب . وحصول النبت عند إلقاء البذر في الأرض الحرة ، مع حصول سائر الشرائط من السقي والشمس . ثم إن الأكثرين من المعتزلة : سلموا أن

---

(١) هذا الجواب (م) .
(٢) ليس (م) .
(٣) من (ط) .
(٤) العبد (م) .

حصول هذه الأشياء عقيب هذه الأمور على سبيل العادة ، لا على سبيل الوجوب . فكذا ههنا .

الثالث : لم لا يجوز أن يقال : إن ذلك الفعل كان واجب الحدوث في ذلك الوقت بعينه لذاته ، وكان ممتنع الحدوث في سائر الأوقات لعينه ولذاته ؟ وهذا غير مستبعد على أصول المعتزلة . وذلك لأن عندهم الأعراض التي لا تبقى ، يختص[1] حدوث كل واحد منها بوقت معين ، مع أنه كان يمتنع حدوثه قبل ذلك أو بعده . وإذا عقل اختصاص ذلك الجواز بوقت دون وقت ، فلم لا يجوز أيضاً أن يختص وجوب حدوث هذه الأفعال ، بوقت دون وقت ، لا لمؤثر أصلاً البتة ؟ وعلى هذا التقدير ، يمتنع أن يقال : إن ذلك الفاعل إنما وقع بقدرة العبد . وعلى هذه الشبهة [أصول كثيرة ، شرحناها في كتاب « نهاية العقول »] .

وأما الشبهة[2] الثانية : وهي قوله : « لو لم يكن العبد موجداً لأفعال نفسه ، لزم أن لا يكون متمكناً من الفعل والترك » .

فالجواب عنها : أن نقول : هذا أيضاً لازم عليكم في صور كثيرة :

أولها : إن علم الله متعلق بجميع الجزئيات . وما علم أنه يقع : محال أن يقع ، وما علم أنه لا يقع : محال أن يقع . فيلزمهم في العلم ، كل ما ألزموه علينا في الإيجاد .

الثاني : إنه تعالى أخبر عن « أبي جهل » أنه لا يؤمن ، فلو صدر عنه الإيمان ، انقلب الخبر الصدق : كذباً . وذلك محال . والمفضي إلى المحال : محال . فلزمهم في الجبر ما ألزموه علينا .

الثالث : أن يقال : كلف « أبو لهب » بالإيمان . ومن الإيمان تصديق الله في كل ما أخبر عنه . ومما أخبر عنه : أنه لا يؤمن . فقد صار مكلفاً بأن يؤمن بأنه لا يؤمن .

---

(١) تخصيص (م) .
(٢) من (ط ، ل) .

الرابع : إنه تعالى إذا وجب [عليه[1]] إيصال الثواب والعوض إلى العبد ، فإذا لم يفعل ذلك ، لزم إما الجهل أو الحاجة . وهما محالان . والمفضي إلى المحال : محال . وهذا يقتضي أنه يستحيل من الله [تعالى[2]] عقلاً أن لا يفعل ذلك الواجب . وإذا امتنع الترك ، وجب الفعل . فإن كان هذا الوجوب يمنع من المدح والذم ، وجب أن لا يستحق الله تعالى بذلك مدحاً ، ولا بتركه ذماً . وذلك باطل .

الخامس : إنا بينا : أن البديهة دلت على أن الفعل يتوقف على الدواعي . وبينا[3] : أن عند حصول الداعية يجب الفعل . وعلى هذا التقدير فالجبر لازم ، ويلزمهم ما ألزموه علينا . وأيضاً : فبتقدير أن نقول : فاعل الفعل لا يتوقف على الداعي ، كان معناه : أن القادر يصدر عنه أحد الفعلين من غير أن يميل طبع ذلك [الفاعل إلى ذلك[4]] الواقع من غير أن يخص ذلك الفاعل ، ذلك الواقع بأمر البتة . وعلى هذا التقدير يكون حصول ذلك الفعل [حصولاً[5]] على الاتفاق من غير تخصيص ، ومن غير ترجيح . والاتفاقيات لا تكون في الوسع والقدرة . فحينئذ يكون التكليف به ، تكليفاً بما لا يطاق . وأيضاً : بتقدير أن يقول قائل : الفعل يتوقف على الداعي ، لكن عند حصول الداعي لا يجب . فإنه إذا لم يجب جاز تارة ، وأن لا يجوز[6] أخرى . وحينئذ يكون اختصاص أحد الوقتين بالوقوع دون الوقت الثاني ، يكون اختصاصه[7] به اتفاقياً ، لا لمرجح أصلاً . وذلك يوجب الجبر ـ على ما قررناه ـ وحينئذ يلزمهم كل ما ألزموه علينا .

السادس : إن الأمر بتحصيل العلم وارد . كقوله تعالى : ﴿ فاعلم : أنه

---

(١) من (ط ، ل) .
(٢) من (ل) .
(٣) وعنا (م) .
(٤) من (ط ، ل) .
(٥) من (ط) .
(٦) يوجد (م) .
(٧) اختصاص (م) .

لا إله إلا الله[1] ﴾ وقد دللنا على أن تحصيل العلم : ليس في الوسع .

السابع : إن التكليف . إما أن يتوجه على العبد حال استواء الداعي إلى الفعل والترك ، أو حال الرجحان . فإن كان الأول لزم أن يصير مأموراً بالترجيح حال الاستواء ، وذلك تكليف بالجمع بين النقيضين . وإن كان الثاني فهو محال . لأنه [إن[2]] أمر بترجيح الطرف الراجح كان ذلك أمراً بتكوين الكائن . وهو محال . وإن أمر بترجيح الطرف المرجوح كان ذلك أمراً بأن يحصل المرجوح حال كونه مرجوحاً راجحا . فيكون أمراً بالجمع بين النقيضين . وهو محال . ولا يقال : إنه حال الاستواء يكون مأمورا بأن يرجح بعد ذلك . لأنا نقول : هذا باطل . لأنه إما أن يكون المراد منه : أنه حال الاستواء مأموراً بأن يرجح في الزمان الثاني ، قبل مجيء الزمان الثاني ، أو عند مجيئه . والأول محال . لأن إحداث الترجيح في الزمان الثاني قبل حضور الزمان الثاني محال . وإن كان الحق هو الثاني ، فنقول : إن عند مجيء الزمان الثاني يعود التقسيم المذكور فيه . لأن عند مجيء الزمان الثاني ، إما أن يكون الطرفان على السوية ، أو لا يكون على السوية ، وحينئذ تعود المحالات المذكورة .

الثامن : إن القدرة إما أن تكون قدرة على الفعل [حال وجود الفعل[3]] أو حال عدمه . والأول يقتضي أن يقال : الكافر لا قدرة له على الإيمان . مع أنه مأمور بالإيمان . فيكون هذا تكليف بما لا يطاق . والثاني محال . لأن قبل الوجود يكون الشيء باقياً على عدمه الأصلي ، والعدم الأصلي لا يكون مقدوراً ، فيمتنع أن تكون القدرة ، قدرة عليه . ولا يقال : القدرة حال عدم الفعل تقتضي حصول وجود ذلك الفعل في الزمان الثاني . لأنا نقول : إما أن يكون المراد أن القدرة تقتضي حصول الوجود في الزمان [الثاني[4]] قبل حضور الزمان الثاني ، أو بعد حضوره . والقسمان باطلان . على ما سبق تقريره .

---

(١) سورة محمد ، آية : ١٩ .

(٢) زيادة .

(٣) من (ط) .

(٤) من (ط ، ل) .

التاسع : التوبة واجبة . وقد دللنا على أن تحصيل الندم ليس في الوسع .

العاشر : إن العبد إذا صار مأموراً ، بأن يحرك أصبع نفسه ، فقد صار مأمورا بتحريك جملة الأجزاء التي منها تركب ذلك الإصبع ، في جميع تلك الأحياز ، التي منها تركبت[1] تلك المسافة في جميع تلك الآنات ، التي منها تركب ذلك الزمان . ثم أن كمية تلك الأجزاء مجهولة ، وكمية تلك الأحياز مجهولة ، وكمية تلك الآنات مجهولة . فكان الأمر بهذا الفعل ، أمراً بتكوين ما هو مجهول من هذه الوجوه . وذلك تكليف بما ليس في الوسع . لأن القصد إلى تكوين ما هو غير معلوم ، ولا متصور : تكليف بما لا يطاق .

فثبت بهذه الوجوه العشرة : أن الذي ألزموه علينا ، فهو لازم عليهم . وهذه المسائل العشرة ، كل ما هو جوابهم عنها ، هو جوابنا عما ألزموه علينا . وأما أصحابنا . فقد أوردوا عليهم إلزامات أخرى :

أحدها : أن الذوات عندهم حاصلة في العدم ، فلا يمكن أن يكون للقدر أثر فيها . وأما الصفة صفة[2] الوجود فهي عندهم حال ، والحال لا تكون معلومة ولا مقدورة . وأما الماهية الموجودة فهي ليست إلا الماهية وإلا الوجود . ولما لم يكن واحد منهما صالحا للمقدورية ، لم يكن المجموع أيضاً صالحاً للمقدورية . فيلزمهم أن يكون التكليف بالفعل ، تكليفاً بما لا يطاق . إلا أن هذا الإلزام غير وارد على « أبي الحسين » فإنه ينكر كون المعدوم شيئاً .

وثانيها : إن عندهم الكائنية معللة بمعنى يوجبها . ثم إن أكثر الخلق لا يتصورون هذا المعنى . والقدرة لا تأثير لها في الكائنية أصلاً . إذا ثبت هذا ، فنقول : التكليف إن وقع بتحصيل الكائنية ، كان ذلك تكليفا بما لا يطاق . لأن العبد لا قدرة له على الكائنية . وإن وقع بتحصيل ذلك الموجب ، فذلك غير متصور الماهية ، عند أكثر الخلق . فكان التكليف بإيجاده تكليفاً بتحصيل ما لا تكون ماهيته متصورة عند الذهن . وذلك تكليف بما لا يطاق . لأن إيجاد

(١) تركيب (م) .
(٢) الصفة (م) .

الشيء لا يمكن إلا بالقصد إلى تحصيله والقصد إلى تحصيله مشروط بالعلم بماهيته . وعند فقدان هذا العلم يكون هذا تكليفاً بما لا يطاق . إلا أن هذا الإلزام غير وارد على « أبي الحسين » لأنه لا يثبت هذا المعنى . والله أعلم .

وأما الشبهة الثالثة :

فالجواب عنها من وجهين :

الأول : إنا بينا بالدلائل العشرة : أنه تعالى كلف بما لا يطاق . وذلك يبطل قولهم : أنه تعالى لا يفعل ذلك .

والثاني : إنه بناء على الحسن والقبح العقليين . وذلك باطل على ما سيأتي تقريره إن شاء الله .

واعلم : أن أكثر ما ذكروه من الوجوه راجع إلى هذا الأصل . مثل : قولهم : لو جاز تكليف العبد بما لا قدرة له عليه ، لجاز إرسال الرسل إلى الجمادات . وأيضاً : لا يجوز من الحكيم أن يخلق شتم نفسه . وأيضاً : لو جاز مثل هذا التكليف ، لجاز أن يقيد يديه ورجليه ، ويلقيه من شاهق الجبل ، ثم يضربه ، ويقول له : قف في الهواء . فإن هذه الكلمات يرجع حاصلها إلى أنها قبيحة في العقول . فإذا نازعنا في هذا الأصل ، فقد سقط الكل .

وأما الشبهة الرابعة : وهي قولهم : « لو لم يكن العبد موجداً لأفعال نفسه ، لما أمكن الاعتراف بالصانع وبالنبوة وبكون القرآن حقاً » فالجواب : أن الاعتراف بهذه الأصول إن كان موقوفاً على العلم بكون العبد موجداً ، لم يكن إثبات كون العبد موجدا ، بالبناء على تلك الأصول . وإلا وقع الدور [وإن لم يكن موقوفاً عليه ، لم يلزم من القدح في كون العبد موجداً ، القدح في تلك الأصول . والله أعلم[1]] .

---

(١) من (ط ، ل) .

الباب السادس
في
حكاية الدلائل القرآنية
التي يتمسكون بها

اعلم : أن كلام المعتزلة في هذا الباب قد طال وكثر . ونحن نشير إلى معاقد أقوالهم على سبيل الاختصار .

النوع الأول
الاستدلال الإجمالي

وتقريره : إن المقصود من جميع كتب الله المنزلة . إما تقرير الدلائل على التوحيد والنبوة والمعاد . وإما الأمر والنهي ، والمدح والذم ، والثواب والعقاب . وإما القصص[1] لإرادة أن يعتبر المكلف ، فيحترز عن مخالفة تكاليف الله تعالى . فهذه هي المعاقد الكلية ، والمطالب الأصلية من كتب الله المنزلة . وكلها مبطلة للقول بالجبر . أما تقرير الدلائل على التوحيد والنبوة والمعاد وسائر المطالب ، فالكل على مذهب الجبر عبث باطل . لأنه تعالى إن كان قد خلق العلم والمعرفة بتلك الأشياء ، فلا حاجة به البتة الى معرفة الدلائل . وإن كان الله لم يخلق العلم في المكلف ، لم ينتفع المكلف البتة بشيء من تلك الدلائل . فعلى كلا التقديرين [يكون[2]] نصب الدلائل وتقريرها وإيضاحها : عبثاً ضائعاً ، على مذهب الجبر . وأما الأمر والنهي فهو أيضاً ضائع على مذهب الجبر . لأن الأمر والنهي إنما يحسنان إذا كان المأمور والمنهي قادراً على الفعل ، متمكناً منه . ألا ترى أن من قيد يداه ورجلاه ورمي من شاهق جبل ، ثم أمر بالرجوع ، أو نهي عن النزول : كان ذلك سفهاً وعبثاً . ولو كان [كل[3]] فعل : خلقه الله تعالى ، لكان جميع تكاليف الله تعالى كذلك . لأن الذي خلقه

---

(١) التقصيص (م) .
(٢) زيادة .
(٣) زيادة .

الله تعالى فيه كان واجب الحصول . فكان الأمر به جارياً مجرى ما إذا يقيد الإنسان يدي عبده ورجليه ، ويرميه من شاهق الجبل ، ثم يقول [له[1]] : انزل ، وإن [لم[2]] تنزل عذبتك . والذي ما خلقه الله تعالى فيه [يكون[3]] ممتنع الحصول ، فكان الأمر به جاريا مجرى ما إذا يقيد يديه ورجليه ويرميه من شاهق الجبل ، ثم يقول له : ارجع وإن لم ترجع[4] عذبتك . ومعلوم : أن أمثال هذه التكاليف عبث فاسد . فثبت : أن القول بالجبر يفضي[5] إلى أن تكون جميع تكاليف الله باطلة ضائعة . وأما المدح والذم والوعد والوعيد فكل ذلك إنما يحسن إذا كان المخاطب قادراً على الفعل والترك ، متمكناً منهما . حتى أنه إذا[6] أطاع باختياره مدح وأثيب ، وإن[7] عصى باختياره ذم وعوقب . فأما إذا خلق الكفر فيه ، شاء أم أبى ، ثم يعاقبه عليه أبد الآباد ، ويذمه عليه ، ويقول : لم فعلت ؟ فهذا محض الكذب ، ومحض الظلم والسفه . وأما القصص المذكورة في كتب الله المنزلة . فالفائدة منها : أن يعتبر المكلف بها ، فيقدم على الطاعة ، وينزجر عن المعصية . كما قال تعالى : ﴿ لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب[8] ﴾ .

وهذه الفائدة إنما تحصل إذا كان العبد قادراً على الاختيار أولاً ، وقادراً على الطاعة والمعصية ثانياً . فأما إذا كان لا قدرة له على الطاعة ولا على المعصية البتة ، كان ذكر الاعتبار عبثاً محضاً . لأن الله تعالى إن خلق الطاعة فيه ، فهي حاصلة . سواء حصل ذلك الاعتبار أو لم يحصل ، وإن لم يخلقها امتنع حصولها . سواء حصل هناك اعتبار ، أو لم يحصل . فكان ذكر القصص لإرادة

---

(١) سقط (م) .

(٢) سقط (م) .

(٣) من (م ، ل) .

(٤) ولم ترجع (م) .

(٥) يفضي أن يكون (م) .

(٦) إنما (م) .

(٧) ولك (م) .

(٨) آخر سورة يوسف .

الاعتبار عبثاً محضاً . فثبت بما ذكرنا : أن المقصود من بعثة الأنبياء وإنزال الكتب عليهم : ليس إلا هذه الأمور ، وثبت : أنها بأسرها لا تقرر إلا على القول بالعدل ، وإبطال القول بالجبر والجور . فثبت : أن جميع كتب الله ناطقة بفساد القول بالجبر(١) .

---

(١) في التوراة : « إن هذه الوصية التي أوصيك بها اليوم ، ليست عسرة عليك . ولا بعيدة منك . ليست هي في السماء ، حتى تقول : من يصعد لأجلنا إلى السماء ويأخذها لنا ويسمعنا إياها ، لنعمل بها . ولا هي في عبر البحر ، حتى تقول : من يعبر لأجلنا البحر ويأخذها لنا ويسمعنا إياها ، لنعمل بها . بل الكلمة قريبة منك جداً . في فمك وفي قلبك لتعمل بها » [تثنية ٣٠ : ١١ - ١٤] .

ومعلوم أن أ - الوصية هي الشريعة . ب - والغرض من الشريعة : العمل بها . ت - والعمل بها يستلزم أن يكون الإنسان قادراً على الفعل ، وقادراً على الترك .

وفي الإنجيل : يستدل المسيح عليه السلام بنص التوراة السابق على كون الإنسان حراً . يقول المسيح : « أما كون الإنسان حراً ، فواضح من كتاب موسى . لأن إلهنا عندما أعطى الشريعة على جبل سيناء . قال هكذا : « ليست وصيتي في السماء لكي تتخذ لك عذرا قائلاً : من يذهب ليحضر لنا وصية الله ؟ ومن يا ترى يعطينا القوة لنحفظها ؟ ولا هي وراء البحر ، لكي تعد نفسك كما تقدم . بل وصيتي قريبة من قلبك ، حتى إنك تحفظها متى شئت » . . . الخ [برنابا ١٦٤] .

وفي إنجيل لوقا يقول المسيح : « ولا تبتدئوا تقولون في أنفسكم : لنا إبراهيم أبا . لأني أقول لكم : إن الله قادر أن يقيم من هذه الحجارة أولادا لإبراهيم . والآن قد وضعت الفأس على أصل الشجر . فكل شجرة لا تصنع ثمراً جيداً ، تقطع وتلقى في النار » [لوقا ٣ : ٨ - ٩] .

وبولس قد حرف نص التوراة عن مواضعه - النص الذي استدل به المسيح على الحرية - بقوله : إن المراد من وصية الله هي الإيمان بالمسيح ربّاً مصلوباً . وأما العمل فإنه غير واجب على الإنسان إذا آمن بالمسيح ، لأن المسيح ألغى الأعمال بصلبه فداء عن الخطايا . وتفسير بولس باطل لأنه إذا ألغى الأعمال ونادى بأن المسيح هو الإله الخالق للعالم . فإن يكون داعياً إلى هدم الشريعة من أساسها [انظر الرسالة إلى أهل رومية] .

وفي القرآن الكريم يقول تعالى : ﴿ وما يضل به إلا الفاسقين ﴾ أي من كانت نيته متجهة إلى الضلال واستحب الضلال على الهدى . فإن الله يضله . ولقد سأل المسيح عن سبب ضلال الله لفرعون . فأجاب بقوله : « إنما فعله لأنه نكل بشعبنا وحاول أن يبغي عليه بإبادة كل الأطفال الذكور من إسرائيل ، حتى كاد موسى أن يخسر حياته » [برنابا ٦٦] .

النوع الثاني
من وجوه تمسكهم بالقرآن

أن قالوا : القرآن من الباء من « بسم الله » إلى السين من قوله : « من الجنة والناس » ناطق بفساد مذهب الجبر . ونحن نشرح ذلك في سورة الفاتحة . ليقاس عليه الباقي . ورتبناه على فصول :

الفصل الأول
في
المباحث المستنبطة من قولنا:
﴿أعوذ بالله من الشيطان الرجيم﴾

قالوا : هذا يدل على بطلان القول بالجبر من وجوه :

الأول : إن قولنا : « أعوذ » : اعتراف بكون العبد فاعلاً . ولو كان فعل العبد[1] مخلوقاً لله تعالى ، لامتنع كونه فاعلاً ، للاستعاذة . لأن تحصيل الحاصل محال ، لأن الله تعالى إذا خلق ذلك الفعل ، لم يقدر العبد على الامتناع منه ، وإن لم يخلقه الله تعالى فيه ، استحال منه الإقدام على تحصيله . فثبت : أن قوله : « أعوذ » : اعتراف بكونه موجداً لأفعال نفسه .

---

(١) الفعل (م) .

الثاني : إن الاستعاذة بالله ، إنما تعقل ، لو لم يكن الله هو الفاعل للأمور التي منها يستعاذ . أمـا إذا كان الفـاعل لهـا هو الله تعـالى ، امتنع أن يستعـاذ به تعالى من تلك الأفعال . لأنه يصير كأنه استعاذ بالله ، من الله ، في الفعل الذي فعله الله تعالى .

الثالث : إن إقدام العبد على الاستعاذة من المعاصي ، يدل على أن العبد غير راضي بها . ولـو كانت المعـاصي مخلوقة لله تعـالى ، لزم أن لا يكـون العبد راضياً بقضاء الله . وذلك كفر .

الرابع : إن الاستعاذة بالله من الشيطان ، إنما تعقـل لو كـانت الوسـوسة فعلاً للشيطان . أما إذا كانت فعـلاً لله تعالى ، ولم يكن للشيـطان فيها[1] أثـر . فكيف يعقل أن يستعاذ من شر الشيطان ؟

الخامس : إن لفظ « الشيطان » مشتق . إما من شطن ، وهـو البعد . أو من شاط ، وهو الاحتراق . وعلى التقديرين فهو اسم دم . والذم إنمـا يحسن في حق القادر على الفعل . فإذا كان الشيطان لا قدرة له على الفعل لم يحسن ذمه .

السادس : إن « الرجيم » معناه المرجوم . وهو إشـارة إلى كونـه معذبـاً . وذلك إنما يحسن في [حق[2]] القادر على الفعل . لا في حق العاجز عنه .

فثبت بما ذكرنـا : أن قولـه ﴿ أعوذ بـالله من الشيطان الـرجيم ﴾ : يبطل القول بالجبر . ولا يقال : إنا لا نقول بالجبر ، بل نقول : العبد مكتسب . لأنا نقول : هذا ليس بشيء . فإن العبد إما أن يمكنه تحصيل شيء وتكوينه ، أو لا يمكنه ذلك . فإن أمكنه فهو مذهبنا . وإن كان لا يمكنه فقد تـوجهت السؤالات المذكورة . وليس بين النفي والإثبات واسطة . فثبت : أن إلغاء لفظ الكسب في الشيء : محض التزوير .

قال أهل السنة والجماعة : إن كانت الوجوه التي استنبـطوها من قـولنا :

---

(١) فيه (م) .
(٢) من (ط ، ل) .

﴿ أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ﴾ توجب فساد الجبر ، فههنا وجوه أخرى مستنبطة منها توجب فساد القول بالاعتزال .

فالأول : إن شر الشياطين والأبالسة إذا لم يكن لله [تعالى[1]] فيه أثر البتة ، لم تجز الاستعاذة بالله . لأن على هذا التقدير إما أن يكون المطلوب من الله في هذه الاستعاذة : أن يمنع الشيطان بالنهي والزجر والتهديد ، أو بأن يمنعه منه بالقهر والإلجاء .

أما الأول فقد فعله الله تعالى ، فكان طلبه لتحصيل الحاصل ، وهو عبث . وإن كان الثاني لم يجز من الله تعالى أن يفعله ، لأن الإلجاء ينافي كون الشيطان مكلفاً .

الثاني : إن الله تعالى إما أن يكون مريداً لصلاح حال العبد ، وإما أن لا يكون كذلك . فإن كان الأول فالشيطان إما أن يتوقع منه إفساد العبد ، أو لا يتوقع منه ذلك . فإن [كان[2]] المتوقع من الشيطان إفساد العبد ، مع أن الله تعالى يريد إصلاحه ، فلم خلقه ؟ ولم يسلطه على العبد ؟ وإن كان لا يتوقع منه إفساد العبد . فأي فائدة في الاستعاذة بالله منه ؟ .

وأما الثاني : فهو أن الله قد لا يريد إصلاح العبد . وعلى هذا التقدير : الاستعاذة بالله لا تفيد الاعتصام من آفات الدين والدنيا .

الثالث : إن الشيطان إما أن يكون مجبورا على فعل الشر ، أو لا يكون قادراً على الشر والخير . فإن كان الأول فقد أجبره الله تعالى على الشر . وذلك يناقض الاعتزال . وإن كان الثاني فحينئذ لا تترجح فاعلية الشر على فاعلية الخير ، إلا لمرجح من قبل الله تعالى - على ما قررناه مراراً وأطواراً - فحينئذ يلزم الجبر - فكيف يستعاذ من الشيطان ؟

الرابع : إن كان الفعل المستعاذ منه : معلوم الوقوع . فهو واجب

---

(1) سقط (ل) .
(2) زيادة .

الوقوع . وإن كان معلوم اللاوقوع ، فهو ممتنع الوقـوع . وعلى التقـديرين فـلا فائدة في الاستعاذة .

الخامس : إنا إذا قلنا : ضلال الكافر والفاسق ، إنما حصـل من وسوسـة الشيطان . فإن قلنا : إن ضلال الشيـطان ، إنما حصـل من شيطان آخـر . لزم التسلسـل . وهو محـال . وإن قلنا : حصـل من قبـل نفسـه ، فهـو بـاطـل من وجهين :

الأول : إنا إذا قلنا ذلك ، فلم لا نقول : إن ضلال الكافر والفاسق إنمـا حصـل من قبل نفسـه ، لا من قبـل الشيـطان ؟ وحينئـذ تكـون الاستعـاذة من الشيطان عبثاً .

الثاني : إن المكلف لا يرضى لنفسه [البتة[1]] بـاختيار الجهـل والكفر ، إلا إذا قيل : إنه إنما اختار ذلك ، لأنه ظن أن ذلك الاعتقاد : علم . لأنـه على هذا التقدير لا يمكنه اختيار هذا الجهل ، إلا لسبق جهل آخر . ولا يتسلسل بل ينتهي إلى جهـل أول . وحينئـذ يعـود السؤال في كيفيـة حصـولـه . فثبت : أن ضلال ذلك الشيطان إنما حصل بإضلال الله تعالى ، وحينئذ تقبح الاستعاذة بالله من الشيـطان ، على هـذا التقديـر . وإلى هذا التحقيق الإشـارة بقولـه تعـالى : ﴿ هؤلاء الـذين أغوينـا . أغوينـاهم كما غـوينا[2] ﴾ يعني : إن كـانت غوايتهم منا ، فغوايتنا ممن . فالذي أغوانا هو الذي أغوى الكل .

الـوجه السـادس في بيان أن الاستعـاذة من الشيـطان غـير معقـولـة : إن الحدقة السليمة إذا صارت مقابلة للمرئي ، وكان ذلك المرئي قريبـا ، والشرائط حـاضرة ، والمـوانع زائلة . فعنـد اجتماع هـذه الأمور يجب حصـول الإدراك . وحصـول الإدراك مستلزم للعلم بماهيّـة المدرك . والعلم بماهية المـدرك يـوجب

---

(١) من (م ، ل) .

(٢) سـورة القصص ، آيـة : ٦٣ وفي تفسير مجمـع البيـان : ﴿ الـذين أغـوينـا ﴾ يعنـون أتبـاعهم ﴿ أغويناهم كما غوينا ﴾ أي أضللناهم عن الـدين بدعـائنا إيـاهم إلى الضلال ، كـما ضللنا نحن بأنفسنا .

العلم بكـونه نـافعاً أو ضـاراً أو خاليـاً عنها . والعلم بكـونه نـافعـا خـاليـاً عن المعـارض يوجب الميـل إلى تحصيله . والعلم بكونـه ضاراً خـاليـاً عن المعـارض يوجب النفرة عنه . والميل الجازم يوجب الفعـل والنفرة تـوجب الترك . فـترتب كل واحد من هذه المراتب على ما قبله ترتب ضروري ذاتي ، ولا عمل للشيطان فيـه . لأن الواجب بـذاته لا يصـير واجباً بغيـره . وثبت : أنـه لا تـأثـير لعمـل الشيطان في مرتبة من هذه المراتب . فكيف يستعاذ بالله منه ؟ بقي أن يقـال : لم لا يجوز أن يقال : إن الشيطان ألقى كلاما في خاطر الإنسان وذكره صورة أمر ، بعد أن كان غافلاً ؟ لكنا نقول : صدور هذا التذكير عن الشيـطان ، لا بد فيـه من المراتب الأربعة المذكورة . فـإن كان ذلـك الإدراك إنما حصـل في قلب ذلك الشيطان ، لأن شيطاناً آخر ذكـره ، لزم التسلسـل . وإن انتهت هذه الحـركات والبواعث والدواعي[1] إلى [أنها] لم تقع [إلا] بتخليق الله وبتكوينه فقد صـار الكل من الله وحينئذ يرجع حاصل قوله أعـوذ بالله من الشيـطان الرجيم إلى مـا صرح به رسول الله وهو قوله : « أعوذ بك منك » فوسوسة الشيطان هي المبدأ القريب ، وفعل الحق سبحانه هو المبدأ البعيد . لأنه سبحانه مسبب الأسبـاب . ومراتب الكتاب منتهية إليه ، ودرجات الحاجات متصاعدة إليه .

ونـظيره : قـولـه تعـالى : ﴿ الله يتـوفى الأنفس[2] ﴾ ثم قـال : ﴿ قـل : يتوفاكم ملك الموت[3] ﴾ ثم قال : ﴿ توفته رسلنا[4] ﴾ وما ذاك إلا لما ذكرنـا : من أن من الأسباب ما قد تكون قريبة ، وقد تكون بعيدة . فكذا ههنا .

الوجه السابع : إن المقصود من الاستعاذة . إمـا أن يكون طلب مصـالح الدين ، أو طلب مصالح الدنيا . فإن كـان الأول فالمـطلوب : إما الأقـدار ، أو التمكين ، أو تحصيل الإيمان . أما الأول فهو حاصل عند المعتزلة . فلم لا يجوز طلبه ؟ وأما الثاني فذلك اعتراف بأن الإيمان والكفر من الله . وأما مصالـح الدنيـا

---

(١) والدواعي التي لم تقع بتخليق . . . الخ [الأصل] .
(٢) سورة الزمر ، آية : ٤٢ .
(٣) سورة السجدة ، آية : ١١ .
(٤) سورة الأنعام ، آية : ٦١ .

فهي خسيسة . فلا يجوز أن يجعل[1] المكلف طلبها ، مقدمة لإقدامه على جميع العبادات والطاعات . والله أعلم .

فهذا خلاصة المباحث الواقعة في ماهية الاستعاذة ، على المذهبين .

وبالله التوفيق

الفصل الثاني
في
المباحث الواقعة في قولنا: ﴿بسم الله﴾

قالت المعتزلة : الإله هو الذي تحق له العبادة .

وهذا المعنى لازم على القول بالجبر . وبيانه من وجهين :

الأول : إنه تعالى إنما يكون مستحقاً للعبادة ، لأنه صدر عنه غاية الإنعام والإحسان . ولو أنه خلق فيهم الكفر ، ليستدرجهم إلى النار ، لما كان منعماً على العبيد . وأيضا : فكل من آمن في الحال ، لم يأمن أن تكون عاقبة أمره : الردة والكفر . وحينئذ يصير كل ما هو فيه وبالاً عليه . ومن كان كذلك ، فهو أعظم المفترين ، لأعظم المنعمين . فكيف يستحق العبادة والتعظيم ؟ ولهذا السبب قال الجبائي في تفسير قوله : ﴿ نعم المولى ونعم النصير[2] ﴾ : إن كان تعالى يخلق الكفر في الكافر [في الدنيا[3]] ثم يعذبه عليه أبد الآباد في الآخرة ، فحينئذ لا يكون هو ـ تعالى ـ ﴿ نعم المولى ونعم النصير ﴾ بل يكون : بئس المولى وبئس النصير .

الثاني : إنه ـ تعالى ـ إنما يستحق العبادة على العبد ، لو كان العبد قادراً

---

(١) يحصل (م) .
(٢) آخر الحج .
(٣) من (ط ، ل) .

على فعل[1] العبادة . أما إذا كان العبد غير قادر على العبادة . بل يكون القادر على العبادة هو الله تعالى لزم أن يقال : إنه استحق على نفسه أن يعبد نفسه ، وذلك غير معقول .

قال أهل السنة : كلامكم مبني على أن لفظ « الله » معناه : المستحق للعبادة . وهذا باطل . ويدل عليه وجهان :

الأول : إنا بينا في تفسير أسماء الله : أن « الله » : اسم [علم[2]] غير مشتق .

[الثاني[3]] : لو سلمنا أنه مشتق ، لكن لا نسلم أن معناه : أنه الذي يستحق العبادة . ويدل عليه وجهان :

الأول : إنه لو كان كذلك ، لوجب أن لا يكون إلهاً للجمادات والبهائم ، لأنه ـ تعالى ـ يستحق عليها العبادة ، ولزم أن لا يكون إلهاً في الأزل لم يخلق أحداً ، ولم ينعم على أحد فلم يكن مستحقاً للعبادة .

الثاني : إنا بينا : أن العقل لا يدل على حصول الاستحقاق . لأنه لا يتفاوت حال المعبود بسبب هذه العبادة ـ وهي شاقة على العابد ـ فوجب أن لا يحكم العقل بوجوبه .

إذا ثبت هذا ، فنقول : الإله هو القادر على الاختراع . والدليل عليه : أنه تعالى إنما ظهر الامتياز بينه وبين سائر الذوات بصفته الخلاقية . فقال : ﴿ أفمن يخلق كمن لا يخلق[4] ﴾ ؟ ولما كان المذكور في معرض الامتياز هو هذه الصفة ، علمنا : أن معنى الإلهية ليس إلا الخلاقية . فلو كان العبد موجداً لأفعال نفسه ، لكان خالقاً لها ، وحينئذ يبطل الفرق بين الإله ، وبين العبد في

---

(١) أفعال (م) .
(٢) من (م ، ل) .
(٣) من (م ، ل) .
(٤) سورة النحل ، آية : ١٧ .

أخص أوصاف الإلهية . فكان قولنا ﴿ بسم الله ﴾ دالاً على أن العبد غير موجد من هذا الوجه .

الفصل الثالث
في
المباحث الواقعة في قولنا: ﴿الرحمن الرحيم﴾

قالت المعتزلة : لو كان الكفر والفسق كله من الله ، لا من العبد ، لكان المغضوب عليه من الخلق ، أكثر من المرحوم . لأن أهل النار أكثر من أهل الجنة . ومن كان عقابه وضرره أكثر من رحمته وإحسانه ، لم يكن رحماناً . لأن الرحمن هو الكامل في الرحمة ، والرحيم من صفة الرحمة بشرط أن لا يحصل نقيضه . قالوا : فأما على مذهبنا فإنه يتم لنا القول بأنه الرحمن الرحيم . لأنه تعالى خلق الخلق كلهم للنفع والرحمة ، وأما الذين كفروا وفسقوا فمن جهة أنفسهم . ونقول في ذلك كما قال تعالى : ﴿ إن الله لا يغير ما بقوم ، حتى يغيروا ما بأنفسهم[1] ﴾ وقال : ﴿ ما يفعل الله بعذابكم . إن شكرتم وآمنتم[2] ﴾ وقال : ﴿ قل : ما يعبئوا بكم ربي . لولا دعاؤكم ﴾[3] فثبت : أن كونه رحمانا رحيماً لا يثبت إلا على قولنا .

قال أهل السنة والجماعة : هذا الذي أوردتم علينا ، وارد عليكم . وبيانه من وجوه :

الأول : عند حصول القدرة والداعية . إما أن يجب الفعل ، أو لا يجب . فإن وجب ، لزمكم ما ألزمتموه علينا . لأنه تعالى هو الخالق لتلك القدرة ولتلك الداعية . وهما يوجبان الكفر والفسق . فكان ذلك إجبار للعبد على القبح . وأما إن قلتم : إن عند حصول القدرة والداعية لا يجب الفعل فحينئذ يكون صدور الفعل اتفاقياً ، والاتفاقي لا يكون مقدوراً للعبد . فيترتب

(١) سورة الرعد ، آية : ١١ .
(٢) سورة النساء ، آية : ١٤٧ .
(٣) الفرقان ، آية ٧٧ .

أن العقاب عليه ظلم . فثبت : أن الذي أوردوه [علينا[1]] وارد عليهم لا محالة .

الثاني : إن خلاف معلوم الله ممتنع الوقوع . فإذا قال لمن علم أنه يموت على الكفر : كلفتك بالإيمان . فكأنه قال له : غير علم الله وإلا عاقبتك . ومعلوم أن هذا لا يليق بالرحمة البتة . لأن كل ما أوصل الله من الرحمات إلى عباده ، لا يخلو إما أن يقال : إنه تعالى أحوجهم إليها وجعلهم مشتهين لها ، أو ما فعل ذلك . فإن كان الأول لم يكن ذلك رحمة . لأنه تعالى لما أحوجهم إليها ، ثم أعطاهم ذلك المحتاج إليه ، جرى هذا مجرى ما إذا خرق بطن إنسان ثم يداويه . فإن ذلك لا يعد رحمة . وإن كان الثاني وهو أنه تعالى ما أحوجهم إليها ، وما جعلهم[2] مشتهين لها ، راغبين في حصولها ، لم يكن إيصال ذلك إليهم[3] نفعاً في حقهم . ألا ترى أن إلقاء العظم إلى الكلب إحسان إليه . لأنه يشتهي ذلك العظم . أما إلقاء قلادة من الدر[4] إليه ، فإنه لا يكون إحساناً إليه. لأنه لا يشتهي ذلك فثبت أن على القسمين لا تعقل حصول الرحمة. وهذا بخلاف الإحسان الصادر من الخلق ، لأن الحاجة ما حصلت من قبل هذا المحسن ، بل كانت الحاجة موجودة في ذات ذلك الشخص . فإذا سعى إنسان في دفع تلك الحاجة ، كان ذلك إحساناً . أما الحق سبحانه فهو الذي أحوج إلى ذلك الشخص ، فإذا أعطى المحتاج إليه ، جرى [ذلك[5]] مجرى ما إذا أساء ثم أحسن بقدر تلك الإساءة ، ومجرى ما إذا جرح ثم عالج ، فإن ذلك لا يكون إحساناً . فثبت : أن هذا الإلزام وارد عليهم .

الرابع : إنه تعالى لما علم من الكافر أنه لا يقبل الإيمان ، وأنه يقدم على الكفر والفسق ، وأنه لا يستفيد من الخلق والتكليف ، إلا عذاب الأبد . كان

---

(١) من (ط ، ل) .
(٢) وما جعلتم (م) .
(٣) إليها (م) .
(٤) الذي (م) .
(٥) من (ل) .

خلقه وتكليفه مع علمه بأن عاقبته تؤدي إلى هذه الحالة : سعياً في الإضرار والإيلام . وذلك لا يليق بالرحمة .

قال أهل السنة والجماعة : الرحمة الكرم إنما تتحقق على مذهبنا ، لا على مذهب المعتزلة . وذلك لأن الجود هو إفادة ما ينبغي ، لا لغرض . وعند المعتزلة أنه تعالى لو لم يعط الثواب والعوض ، فإنه يستحق الذم ، فهو بإعطاء ذلك الثواب ، وذلك العوض ، يتخلص من الذم ، وإذا تفضل فقد اكتسب استحقاق الحمد من العبد . ولولا ذلك التفضل ، لما حصل ذلك الاستحقاق . فثبت : أنه تعالى بإعطاء تلك المنافع قد اكتسب لنفسه منفعة وعوضاً . فلم يكن هذا جوداً . فأما على قولنا : إنه لا يجب على الله لأحد شيئاً ، وأنه مستحق الثناء والحمد لذاته ، لا لأمر منفصل[1] عن ذاته . لم يكن [لفعل[2]] شيء من أنواع الجود والكرم ، أثر في تخليته[3] عن الذم ، ولا أثر في تحصيل مزيد استحقاق الحمد . فكانت عطاياه محض الجود والكرم والرحمة . والرحيم هو الذي يرحم وليس من شروطه أن لا يفعل الرحمة . فهو تعالى رحيم لمن أراد ، وقهار لمن أراد . كما أنه تعالى نافع ضار .

واسم الرحمن يدل على المبالغة في الرحمة . وهذه المبالغة إشارة إلى وجهين :

الأول : إن كل ما سواه فإنما يرحم لاكتساب عوض . وهو إما استحقاق الثواب ، أو استحقاق الثناء ، أو التخلص من الذمة ، أو دافع الرقة الحقيقية عن القلب . وكل ذلك أعواض . فأما الحق سبحانه فإنه يرحم لا لغرض أصلاً . فكانت رحمته هي الرحمة الحقيقة . ولهذا السبب استحق أن يسمى رحماناً .

والثاني : إن جميع الخلق لا يرحمون أحداً ، إلا إذا حصلت في قلوبهم

---

(١) متصل (م) .
(٢) من (ط) .
(٣) تخليفة (م) .

داعية الرحمة ، والخالق لتلك الداعية هو الله سبحانه ، فكان الراحم في الحقيقة ليس إلا الله سبحانه من هذا الوجه . فهذا هو الكلام في هذا الباب .

والله أعلم بالصواب

الفصل الرابع
في
قولنا: ﴿الحمد لله﴾

قالت[1] المعتزلة : هذا لا يتم إلاَّ على مذهبنا . وذلك لأن المستحق للحمد هو الذي لا قبح في فعله ، ولا جود في قضيته ، ولا سوء في مشيئته ، ولا عيب في صنعه . وعندنا : أن الله كذلك . فكان مستحقاً لأعظم المحامد والمدائح . أما على مذهب الجبر ، فلا قبيح إلا وهو فعله ، ولا جور إلا وهو قضيته ، ولا عبث إلا وهو صنعه . لإنه يخلق الكفر في الكافر ثم يعذبه عليه [ويؤلم الجبر امانه[2]] من غير أن يعوضها ، فامتنع كونه مستحقاً للحمد والمدائح . وأيضاً : ذلك الحمد الذي يستحقه بسبب كونه إلهاً . إما أن يستحقه على العبد ، أو على نفسه . فإن استحقه على العبد ، وجب أن يكون [العبد[3]] قادراً على الفعل . وذلك يبطل القول بالجبر . وإن كان يستحقه على نفسه ، كان معناه أنه يجب عليه أن يحمد نفسه . ومعلوم أن ذلك باطل . فثبت : أن قوله ﴿ الحمد لله ﴾ : لا يتم إلا على قولنا .

قال أهل السنّة والجماعة : بل هذا لا يتم إلا على قولنا . وبيانه من وجوه :

---

(١) في (م) أدمج الناسخ الفصل الرابع والخامس في فصل واحد هو الرابع . وفصل ﴿ رب العالمين ﴾ في (ط) فقط .
(٢) من (ط) .
(٣) من (ط ، ل) .

الأول : إن الألف واللام في قوله : ﴿ الحمد لله ﴾ يفيدان الاستغراق والاستغراق يوجب أن تكون كل المحامد والمدائح لله .

الثاني : إن العبد لو كان هو الموجد للإيمان والطاعات ، لكان فعله أحسن من فعل الله تعالى . لأن أشرف المخلوقات هو العلم والإيمان . ومن كان فعله أشرف من فعل غيره ، كان استحقاقه للحمد أعظم من استحقاق غيره فلو كان الايمان حصل بإيجاد العبد ، لوجب أن يكون استحقاق العبد للحمد ، أكمل من استحقاق الله له . وذلك يقدح في صحة قولنا : ﴿ الحمد لله ﴾ .

الثالث : إنه تعالى إذا فعل فعلاً ، فذلك الفعل إما أن يكون في حقه من الواجبات ، مثل : إعطاء الثواب والعوض ، أو لا يكون من باب الواجبات ، بل يكون من باب التفضل . فإن كان الأول فقد تخلص ذلك الفعل عن استحقاق الذم . فهو تعالى إنما فعل ذلك الفعل ليتخلص عن هذا الضرر ، فلا يوجب الحمد . وإن كان من القسم الثاني فهو تعالى إنما فعله ليكتسب له نوع فضيلة وكمال ، فلا يكون إحساناً محضاً . فوجب أن لا يستحق الحمد بسببه . أما على مذهبنا فإنه لا يجب عليه شيء ، ولا يكتسب بفعل شيء مريد محمدة ولا فضيلة ، فكان إحسانا محضاً . فلا جرم كان موجب الحمد والمدح .

الرابع : إن قوله ﴿ الحمد لله ﴾ : مدح منه لنفسه ، ومدح النفس مستقبح فيما بين الخلق . ولما بدأ كتابه بمدح النفس دل ذلك على أن حاله بخلاف حال الخلق ، وأنه يحسن منه ما يقبح من الخلق ، وذلك يدل على أنه تعالى مقدس عن أن تقاس أفعاله على أفعال العباد . وذلك يبطل مذهب الاعتزال بالكلية . فثبت : أن قولنا : ﴿ الحمد لله ﴾ لا يتم إلا على قولنا .

والله أعلم

الفصل الخامس
في
قولنا ﴿رب العالمين﴾

قالت المعتزلة : التربية عبارة عن إيصال المنافع إلى الغير ، لغرض الإحسان إليه . فلما وصف الله نفسه بأنه رب العالمين ، وجب أن يقال : إن كل ما أوصل الله إلى الغير فإنه منفعة ، وأنه تعالى إنما أوصلها إليهم لغرض الإحسان إليهم . وهذا إنما يتم على قولنا . فإنا نقول : إنه تعالى ما خلق الخلق ، وما كلف أحداً إلا لغرض الإحسان إليهم . فأما على قول الجبرية ، وهو أنه تعالى خلقهم للنار والعذاب الدائم ، فهذا لا يكون رباً ولا مربياً البتة .

قال أهل السنة والجماعة : هذه الآية من أدل الدلائل على صحة قولنا . وبيانه من وجوه :

الأول : إن العالم كل موجود سوى الله ، فتكون أفعال العباد من جملة العالم . ولما كان رباً للعالمين ، وجب أن يكون رباً لأفعال العباد والرب هو المتصرف [بالشيء[1]] فيلزم كونه متصرفاً في أفعال العباد ، والتصرف في أفعال العباد لا يكون إلا بخلقها وتكوينها . فدلت هذه الآية على أنه تعالى خالق لأفعال العباد .

الثاني : إنه تعالى لما علم أن الكافر لا يؤمن ، وأنه لا يستفيد من صيرورته مأموراً بالإيمان إلا استحقاق العذاب الدائم ، فكيف يمكن أن يقال : إنه تعالى إنما كلفه لغرض الإحسان ؟ ومثاله : من وقع في البئر ، وعلم إنسان علماً يقيناً : أنه لو رمى إليه حبلاً ، فإنه يخنق نفسه ، ثم إنه مع هذا اليقين رمى إليه حبلاً ، وقال : غرضي منه : أن يستعين به على الصعود من البئر . فإن كل أحد يقول : إنك علمت أنه لا يصرف ذلك الحبل إلا إلى مضرة نفسه ، فكان

---

(١) من (م ، ل) .

إلقاء الحبل إليه محض الإضرار . فكذا ههنا .

الثالث : إن الإيمان أكثر نفعاً للعبد من كل سواه ، ولما كـان إيمان العبـد من خلقه ، كان تربية العبـد لنفسه أكمـل من تربيـة الله له . فـوجب أن يكون كون العبد رباً ومربياً لنفسه ، أكمل من كون الله ربا ومربياً له . وهذا يوجب أن يصح من الله التمدح بكونه رباً للعالمين .

والله أعلـم

الفصل السادس
في
قوله : ﴿ مالك يوم الدين ﴾

قـالت المعتزلـة : الدين هـو الجزاء . والجـزاء إنما يحسن عـلى الفعل فـإذا [كان[1]] لا فعل للعبد ، امتنع تـرتب الجزاء عليـه . فوجب أن يكـون مالكـاً ليوم الدين .

قال أهل السنة والجماعة : كونه تعالى مالكاً ليوم الدين ، لا يتم إلا عـلى قولنا . وبيانه من وجوه :

الأول : إنـا نفرض رجـلاً استمر عـلى كفره ثمـانـين سنـة ، ثم اتفق أن آمن ، ومـات عقيب إيمانـه بلحظة . فهـذا الرجـل عصى الله بـالكفـر في جميـع عمره ، ثم أتى بالإيمان لحظة واحـدة ، فإنـه يتعزل عن الإلهيـة ، ويصير سفيهـاً مستحقاً للذم . وعلى هذا التقدير لا يكون مالكاً ، بل يكون مملوكاً [بل يكـون حـاله أشـد من حال مملوك[2]] لأن المملوك قـد يتوقـع الخلاص عن ذلّ تكليف المـولى . والله تعالى لا رضـاء له [البتّـة في الخـلاص[3]] عن ذلـك التكليـف .

---

(١) من (ط ، ل) .
(٢) من (ط ، ل) .
(٣) من (م ، ل) .

فيلزم أن لا يكون تعالى مالكاً ليوم الدين ، بل يكون مملوكاً في يوم الدين ـ تعالى الله عنه علواً كبيراً ـ

الثاني : إن كفر العبد ومعصيته متناهية . والعقل يقضي أن يكون العقاب بقدر الجرم . لا زائداً عليه . فوجب أن يكون عقاب الكفر والمعصية متناهياً [فلما جعل عقاباته غير متناهية(١)] علمنا أنه لا يمكن أن يقال : أحكام أفعاله على أحكام أفعالنا في الحسن والقبح . وذلك يبطل قول المعتزلة .

الثالث : إن المحاسبة على المأكول والمشروب مستقبحة من العظماء . وجميع الدنيا بالنسبة إلى خزائن الله أقل من الذرة بالنسبة إلى البحر الأعظم . فلو كانت أحكامه مثل أحكامنا ، لوجب أن يقبح منه حساب العبد في الذرة واللقمة . ولما لم يقبح ، علمنا : أنه لا تقاس أفعاله على أفعالنا ، ولا أحكامه على أحكامنا . وذلك يبطل الاعتزال بالكلية .

الفصل السابع
في
قوله: ﴿إياك نعبد﴾

قالت المعتزلة : هذا تصريح بكون العبد فاعلاً ومستقلاً بأفعال نفسه . فإنه لو كان فعل العبد قد خلقه الله ، لكان سعي العبد جارياً مجرى تحصيل الحاصل . وذلك محال . وحينئذ يبقى قوله : ﴿ إياك نعبد ﴾ : كذباً محضاً . وأيضاً : لو كانت العبادة خلقها الله تعالى ، لوجب أن يقول العبد : إياك نسأل منك خلق العبادة .

قال أهل السنّة والجماعة : إنما تصير [العبادة(٢)] داخله في الوجود

---

(١) من (م ، ل) .
(٢) زيادة .
(٣) بالقدر وهو ليس (م) .

بالقصد ، وهي ليست من العبد ، وإلا لزم التسلسل . فهي من الله . وذاك من أقوى البراهين في أن العبد غير مستقل بفعل [العبادة[1]] .

الفصل الثامن
في
قوله: ﴿وإياك نستعين﴾

قالوا : هذا إنما يتم على قولنا : إن للعبد فعلاً وتصرفاً . لأن الاستعانة والإعانة [لا يعقلان[2]] إلا في القادر على الفعل . أما إذا لم يكن له فعل ، فكيف تعقل الاستعانة ؟ وهل يجوز أن يقال : إياك أستعين في طولي وفي قصري ، وفي خلق السماء والأرض ؟ ولما لم يجز ذلك علمنا : أن الاستعانة هي طلب المعونة على ما يقدر العبد عليه ، ويحصل من جهته . وأيضاً : فقوله ﴿ وإياك نستعين ﴾ : نص في كون العبد فاعلاً لهذا الطلب . فوجب كونه مستقلاً بالفعل .

قال أهل السنة والجماعة : هذه الآية من أدل الدلائل . لأن الآية تدل على طلب الإعانة وهذه الإعانة إما أن تكون عبارة عن تحصيل نفس الإيمان [أو عبارة عن تحصيل الإعانة على العبادة[3]] والأول باطل ويدل عليه وجهان :

الأول : إن كل ذلك حاصل . وطلب الحاصل عبث .

الثاني : إن على هذا التقدير تكون هذه الإعانة إعانة في تحصيل القدرة بالآلة وإزالة الموانع ، لا في نفس العبادة . والآية دالة على أن المطلوب في هذا الدعاء هو تحصيل الإعانة على العبادة . لأنه ذكر العبادة أولاً في قوله : ﴿ إياك نعبد ، وإياك نستعين ﴾ وهذا يدل على أن المطلوب هو الاستعانة فيما

---

(١) سقط (م) .
(٢) من (م ، ل) .
(٣) زيادة

[تقدم[1]] ذكره . وهو العبادة . فثبت : أن المطلوب في هذه الآية هو الإعانة في نفس العبادة . ولا بد وأن تكون لقدرة الله تعالى أثر في نفس تلك العبادة . ومتى كان ذلك ، امتنع أن يكون لقدرة العبد فيها أثر . لما بينا أن اجتماع المؤثرين على الأثر الواحد : محال . فعبارة هذه الآية دالة على قولنا من هذا الوجه .

والله أعلم

الفصل التاسع
في
قوله: ﴿اهدنا الصراط المستقيم. صراط الذين أنعمت عليهم﴾

قالت المعتزلة : هذه الآية دالة على قولنا من وجهين :

الأول : إن قوله : « إهدنا » : طلب . وهذا تصريح بكون العبد فاعلاً لهذا الطلب . الثاني : إن طلب الهداية إنما يحسن إذا كان العبد يصح منه أن يهتدي بهداه . إذ الهدى هو الدلالة والبيان . ولا يجوز المراد بقوله : ﴿ اهدنا ﴾ أي اخلق لنا الإيمان لأن الهدى في اللغة عبارة عن الدلالة والبيان ، لا عن خلق العلم . بدليل قوله تعالى : ﴿ وأما ثمود فهديناهم . فاستحبوا العمى على الهدى[2] ﴾ .

قال أهل السنة والجماعة : هذه الآية من أدل الدلائل على مذهبنا من وجهين :

الأول : إنه لا يمكن حمل هذه الهداية على البيان والدلالة . لأن الله تعالى

(١) من (ط ، ل) .
(٢) سورة فصلت ، آية : ١٧ .

قد فعل ذلك . فلو حملنا هـذا الدّعـاء عليه ، كـان [هذا[1]] طلبـاً لتحصيل الحـاصل . وهـو باطـل . بل الهـدى عبارة عن الـدلالـة بشـرط أن تكـون تلك الدلالة مفضية إلى المقصود ، وذلك إنما يكون بخلق العلم والمعرفة . ولا يقال : فهذا يقتضي أن لا يكون الإيمان حاصـلاً لهم في الحال . لأنـا نقول : هـذا غير لازم . وبيانه من وجهين :

الأول : قـال بعـض المفسرين : المـراد بقـوله « اهـدنا » : أي ثبتنـا على هذه الهداية الحاصلة في الحال . وإليه الإشارة بقولـه تعالى : ﴿ يثبت الله الـذين آمنـوا بالقـول الثابت في الحيـاة الدنيـا ﴾ والثاني : أن يكـون المراد : اهـدنا إلى معرفة قدسك وجلا لك وكبريائك . فإنه لا نهاية لهذه المعرفة .

الثاني : إنه قال : ﴿ صراط الـذين أنعمت عليهم ﴾ بالهـداية والمعـرفة . وذلك يدل أيضاً على مذهبنا .

والله أعلـــم

(١) سقط (م) .

(٢) سورة ابراهيم ، آية : ٢٧ وفي تفسير مجمع البيان : « قيل في معنى (اهدنا) وجوه : أحدها : أن معناه : ثبتنا على الدين الحق . لأن الله تعالى قد هدى الخلق كلهم . إلا أن الإنسان قد يزل وترد عليه الخواطر الفاسدة فيحسن أن يسأل الله تعالى أن يثبته على دينه ويديمه عليه ويعطيه زيادات الهدى التي هي إحدى أسباب الثبات على الدين ، كما قال الله تعالى : ﴿ والـذين اهتدوا زادهم هدى ﴾ وهذا كما يقول القائل لغيره وهو يأكل : كل . أي : دم على الأكـل . وثانيها : أن الهداية هي الثواب لقوله تعالى ﴿ يهديهم ربهم بإيمانهم ﴾ فصار معناه : اهدنا إلى طريق الجنة ثواباً لنا ، ويؤيده قوله : ﴿ الحمد لله الذي هدانا لهذا ﴾ وثالثها : أن المراد دلنا على الـدين الحق في مستقبل العمر ، كما دللتنا عليه في الماضي . . . الخ .

الفصل العاشر
في
قوله تعالى: ﴿غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾

قالت المعتزلة : هذا إنما يتم على قولنا . لأن العبد لو لم يقدر على الفعل لكان غضب الله [عليه[1]] محض الظلم . وأيضاً قوله : ﴿ ولا الضالين ﴾ يقتضي إسناد الضلال إليهم ، لا إلى الله تعالى .

قال أهل السنة والجماعة : هذه الآية دالة على قولنا . لإنه تعالى وصفهم بكونهم مغضوباً عليهم ، ثم ذكر عقيبه كونهم ضالين . وهذا يدل على أن كونهم مغضوباً عليهم ، هو المؤثر في كونهم ضالين . والذي يدل عليه : أن العبد لما كان قادراً على الإيمان والكفر ، امتنع أن يقدم على الإيمان بدلاً عن الكفر ، وبالعكس ، إلا لمرجح من قبل الله تعالى . فإذا خلق الله فيه مرجح الكفر ، فذلك هو غضب الله عليه . والضلال بعد ذلك هو أثر ذلك الغضب ونتيجته وثمرته . فثبت بهذا البرهان العقلي . أن كونه مغضوباً عليه هو الموجب لصيرورته من الضالين . واللفظ أيضاً مشعور به . لأنه ثبت في أصول الفقه أن ترتيب[2] الحكم على الوصف المناسب مشعر بالعلية . وكونه ضالاً يناسب أن يكون معللاً بكونه مغضوباً عليه . وهو مذكور عقيبه . فيوجب كونه معللاً به ، وذلك يبطل القول بالاعتزال . ونظير هذا قوله تعالى : ﴿ رضي الله عنهم ، ورضوا عنه[3] ﴾ فإن كونه تعالى راضيا عنهم ، هو الذي أوجب صيرورتهم راضين عنه . وهذا هو الواجب ، لتكون صفة الحق مؤثرة في صفة الخلق . أما لو كان كوننا راضين عنه يؤثر في كونه تعالى راضياً عنا ، لكانت صفة الخلق مؤثرة في صفة الحق . وذلك محال . ونظيره أيضاً قوله تعالى : ﴿ يحبهم ويحبونه[4] ﴾ والله أعلم .

---

(١) من (ط) .
(٢) تركيب (م) .
(٣) سورة البينة ، آية : ٨ .
(٤) سورة المائدة ، آية : ٥٤ .

فهذا إشارة مختصرة إلى المناظرة الجارية بين الجبرية وبين القدرية . ومن وقف على ذلك أمكنه استنباط الدلائل من الجانبين ، وعند هذا يصير كل القرآن صالحاً لأن يتمسك به .

هذا . ولا يكاد يظهر الترجيح القاطع إلا بالرجوع إلى الدلائل العقلية . وقد عرفت قوة الدلائل العقلية من جانبنا . فثبت : أن قولنا هو الحق ، ومذهبنا هو الصدق .

والله أعلم

النوع الثالث
من استدلالات المعتزلة بالقرآن

اعلم أنها كثيرة جداً . غير أنا نذكر معاقدها على سبيل الاختصار :

فالوجه الأول من استدلالاتهم بالقرآن : الألفاظ الدالة على إسناد الأفعال إلى العباد [وهو على طريقين :

الطريق الأول[1]] إسناد الأفعال إلى الفاعلين . أ ـ قوله تعالى :

﴿ الذين يؤمنون بالغيب ، ويقيمون الصلاة ، ومما رزقناهم ينفقون[2] ﴾ فأضاف الفعل إليهم ، ولم يقل : الذين خلق فيهم الايمان ، والصلاة ، والإنفاق . ب ـ ﴿ إن الذين كفروا . سواء عليهم أأنذرتهم، أم لم تنذرهم . لا يؤمنون[3] ﴾ فبين تعالى : أن الإيمان موقوف عليهم ، وأنهم لا يأتون به . ج ـ ﴿ ومن الناس من يقول : آمنا بالله ، وباليوم الآخر . وما هم بمؤمنين . يخادعون الله ، والذين آمنوا . وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون[4] ﴾ وعلى قول المجبرة : كان يجب أن يقال يخادع الله نفسه ، الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ، ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون في الأرض . وكل

---

(١) زيادة .
(٢) سورة البقرة ، آية : ٣ .
(٣) سورة البقرة ، آية : ٦ .
(٤) سورة البقرة ، آية : ٩ .

ذلك نص في أن هذه الأشياء منهم . هـ ـ ﴿ قالوا : أتجعل فيها من يفسد فيها ، ويسفك الدماء ، ونحن نسبح بحمدك ، ونقدس لك[1] ﴾ فأضافوا الفساد وسفك الدماء إلى الشر ، وأضافوا التسبيح والتقديس إلى أنفسهم . وبالجملة : فأمثال هذه الإضافات والإسناد في القرآن مما لا حد لها ولا حصر . وطريق الاستدلال بالكل : أن نقول : خروج هذه الأفعال من العدم إلى الوجود . إما أن يكون بقدرة الله تعالى ، أو بقدرة العبد . فإن كان بقدرة الله لم يكن للعبد قدرة ، لا على وجودها ، ولا على عدمها . لأن الله تعالى إذا خلقها فهي حاصلة . سواء أراد العبد ذلك ، أو لم يرده . وإذا لم يخلقها ، لم يقدر العبد على تحصيلها . فثبت: أن حصول الفعل ، لو كان بقدرة الله لم يبق للعبد إليه اختيار ومكنة ، وعند هذا لا يكون الفعل فعلاً للعبد ، وحينئذ تصير هذه الآيات الدالة على كونه فاعلاً ، كلها أكاذيب وأباطيل وأضاليل . ولما كان ذلك باطلاً ، علمنا أن العبد موجد لأفعال نفسه . ولا يقال : العبد وإن لم يكن موجداً لأفعال نفسه ، لكنه مكتسب لها . لأنا نقول : هذا اللفظ غير ملخص المعنى . إلا أنا ذكرنا في الدليل : أن المؤثر في إخراج[2] هذه الأفعال من العدم إلى الوجود . إما أن يكون هو العبد ، أو لا يكون . فإن كان هو العبد فقد حصل المطلوب . وإن لم يكن هو العبد ، لم يكن العبد على هذا التقدير متمكناً لا من الفعل ، ولا من الترك . وذلك يقتضي كون هذه الآيات أكاذيب . وإذا كان لا واسطة بين النفي وبين الإثبات ـ ونحن أبطلنا أحد القسمين ـ فحينئذ يبقى [الثاني[3]] لا محالة . فكان إلقاء لفظ « الكسب » في هذا الموضوع : محض التزوير .

والجواب : لا شك أن القرآن مملوء من هذا النوع من الآيات . فإنكارها يكون إنكاراً للقرآن ، وقد دلت الدلائل القاهرة على أن الكل بقضاء الله وقدره ، فلا بد من التوفيق بين البابين . فنقول : مجموع القدرة مع الداعي

(١) سورة البقرة ، آية : ٣٠ .
(٢) خروج (م) .
(٣) زيادة .

مؤثر في الفعل ، وخالق ذلك المجموع هو الله تعالى ولكون هذا المجموع مستلزماً لحصول الفعل ، صحت هذه الإضافات والإسنادات . ولكون ذلك المجموع ، موجباً لوقوع هذه الأفعال ، صح أن الكل بقضاء الله وبقدره ، وبهذا الطريق يزول التناقض بين الدلائل العقلية وبين هذه الدلائل القرآنية .

قال مولانا الداعي إلى الله :

واعلم : إن هذا إنما يتم على مذهبي خاصة . حيث قلت : مجموع القدرة مع الداعي مستلزم للفعل ، أما من لا يقول بذلك فإنه يتعذر عليه التصديق بهذه الآيات . والطريق الثاني للمعتزلة في هذا الباب : أن قالوا : ليس للفعل اسم في لغة العرب ، إلا وقد دل القرآن على إضافة الفعل إلى العبد بذلك الاسم .

واعلم : أن تلك الألفاظ ثمانية :

فالأول : العمل . قال تعالى : أ ـ ﴿ من عمل صالحاً فلنفسه[1] ﴾ ب ـ ﴿ ليجزي الذين أساءوا بما عملوا[2] ﴾ ج ـ ﴿ إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها ، لنبلوهم أيهم أحسن عملاً[3] ﴾ د ـ ﴿ أم حسب الذين اجترحوا السيئات . أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات[4] ﴾ ؟ هـ ـ ﴿ أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، كالمفسدين في الأرض[5] ﴾ و ـ ﴿ لمثل هذا فليعمل العاملون[6] ﴾ ز ـ ﴿ ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون[7] ﴾ ح ـ ﴿ جزاء بما كانوا يعملون[8] ﴾ ط ـ ﴿ إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات طوبى

---

(١) سورة فصلت ، آية : ٤٦ .
(٢) سورة الكهف ، آية : ٧ .
(٣) سورة الجاثية ، آية : ٢١ .
(٤) ص ٢٨ .
(٥) سورة الصافات ، آية : ٦١ .
(٦) سورة الواقعة ، آية : ٢٤ .
(٧) سورة السجدة ، آية : ١٧ .
(٨) سورة الكهف ، آية : ١٠٧ .

لهم وحسن مآب ﴾[1] يا ـ ﴿ إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات . أولئك هم خير البرية[2] ﴾ يب ـ ﴿ من عمل سيئة فلا يجزى إلا مثلها[3] ﴾ يج ـ ﴿ والعصر . إن الانسان لفي خسر . إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات[4] ﴾ يد ـ ﴿ إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، إنا لا نضيع أجر من أحسن عملاً[5] ﴾ يه ـ ﴿ إليه يصعد الكلم الطيب ، والعمل الصالح يرفعه[6] ﴾ يو ـ ﴿ ليبلوكم أيكم أحسن عملاً[7] ﴾ يز ـ ﴿ وبدا لهم سيئات ما عملوا[8] ﴾ يح ـ ﴿ قل هل ننبئكم بالأخسرين أعمالاً[9] ؟ ﴾ يط ـ ﴿ ووجدوا ما عملوا حاضراً[10] ﴾ ك ـ ﴿ لا تعتذروا اليوم . إنما تجزون ما كنتم تعملون[11] ﴾ .

فقد ذكرنا عشرين آية دالة على إثبات العمل للعبد . ومن استقصى في الطلب وجد في القرآن كثيراً .

اللفظ الثاني [الفعل[12]] قال الله تعالى : أ ـ ﴿ وما تفعلوا من خير فإن الله به عليم[13] ﴾ ب ـ ﴿ ووفيت كل نفس ما عملت . وهو أعلم بما يفعلون[14] ﴾ ج ـ ﴿ وافعلوا الخير[15] ﴾ د ـ ﴿ والذين هم للزكاة

---

(١) سورة الرعد ، آية : ٢٩ .
(٢) سورة البينة ، آية : ٧ .
(٣) سورة غافر ، آية : ٤٠ .
(٤) أول العصر .
(٥) سورة الكهف ، آية : ٣٠ .
(٦) سورة فاطر ، آية : ١٠ .
(٧) سورة هود ، آية : ٧ .
(٨) سورة الجاثية ، آية : ٣٣ .
(٩) سورة الكهف ، آية : ١٠٣ .
(١٠) سورة الكهف ، آية : ٤٩ .
(١١) سورة التحريم ، آية : ٧ .
(١٢) من (م ، ل) .
(١٣) سورة البقرة ، آية : ٢١٥ .
(١٤) سورة الزمر ، آية : ٧٠ .
(١٥) سورة الحج ، آية : ٧٧ .

فاعلون[1] ﴾ هـ - ﴿ ما فعلوه إلا قليل منهم[2] ﴾ .

اللفظ الثالث : الصنع . قال في المائدة : ﴿ لولا ينهاهم الربانيون والأحبار عن قولهم الإثم ، وأكلهم السحت . لبئس ما كانوا يصنعون[3] ﴾ وقال في العنكبوت : ﴿ إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ، ولذكر الله أكبر ، والله يعلم ما تصنعون[4] ﴾ .

اللفظ الرابع : الكسب قال تعالى : أ - ﴿ ووفيت كل نفس ما كسبت[5] ﴾ ب - ﴿ ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس[6] ﴾ ج - ﴿ كل امرىء بما كسب رهين[7] ﴾ د - ﴿ كل نفس بما كسبت رهينة[8] ﴾ هـ - ﴿ اليوم تجزى كل نفس بما كسبت[9] ﴾ .

اللفظ الخامس : الجعل . قال تعالى : أ - ﴿ يجعلون أصابعهم في آذانهم[10] ﴾ ب - ﴿ وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً[11] ﴾ ج - ﴿ وجعلوا لله شركاء الجن[12] ﴾ .

اللفظ السادس : الخلق . قال الله تعالى : أ - ﴿ فتبارك الله أحسن الخالقين[13] ﴾ وهذا يقتضي كون غيره خالقاً . كقوله : زيد أفضل الفضلاء فإنه يقتضي كون غيره فاضلاً ب - قال مخاطباً لعيسى : ﴿ وإذ تخلق من الطين

---

(١) سورة المؤمنون ، آية : ٤ .
(٢) سورة النساء ، آية : ٦٦ .
(٣) سورة المائدة ، آية : ٦٣ .
(٤) سورة العنكبوت ، آية : ٤٥ .
(٥) سورة آل عمران ، آية : ٢٥ .
(٦) سورة الروم ، آية : ٤١ .
(٧) سورة الطور ، آية : ٢١ .
(٨) سورة المدثر ، آية : ٣٨ .
(٩) سورة غافر ، آية : ١٧ .
(١٠) سورة البقرة ، آية : ١٩ .
(١١) سورة الزخرف ، آية : ١٩ .
(١٢) سورة الأنعام ، آية : ١٠٠ .
(١٣) سورة المؤمنون ، آية : ١٤ .

كهيئة الطير[1] ﴾ ج ـ وقال عيسى عليه السلام ، حاكياً عن نفسه : ﴿ أخلق لكم من الطين[2] ﴾ د ـ ﴿ وتخلقون إفكا[3] ﴾ هـ ـ ﴿ إن هذا إلا خلق الأولين[4] ﴾

اللفظ السابع : [الإحداث[5]] قال تعالى حكاية عن بعض البشر : ﴿ حتى أحدث لك منه ذكراً[6] ﴾ .

اللفظ الثامن : الإبداع قال تعالى : ﴿ ورهبانية ابتدعوها[7] ﴾ .

إذا عرفت هذا ، فنقول : الألفاظ المستعملة في إسناد الفعل إلى فاعله في اللغة ليس إلا ما ذكرناه . وكلها ورد في كتاب الله تعالى في إسناد أفعال العباد إليهم ، فمن أنكر في هذا الإسناد كان ساعياً في تكذيب [كتاب[8]] الله تعالى ، مجاهراً بالإنكار والإبطال . وأنه محض الكفر .

والجواب : إن هذا أيضا خارج عن المذهب الذي اخترناه ، وهو أن مجموع القدرة مع الداعي مستلزم الفعل[9] لأنه فعل من الفاعل ، إلا الذي يكون بحال متى اتصف بالقدرة والإرادة الجازمة ، وارتفعت الموانع فإنه يجب الفعل . والعبد كذلك . فيكون فاعلاً وصانعاً . إلا أن خالق تلك القدرة وتلك الداعية لما كان هو الله سبحانه كان الكل بقضاء الله وقدره وتخليقه وتكوينه . وبهذا الطريق [ظهر[10]] أن جميع ألفاظ القرآن مستعملة في موضعها الأصلي من غير حاجة إلى الإنكار ولا إلى الابتكار . وبهذا الطريق ظهر أن الذي اخترناه هو خير

---

(١) سورة المائدة ، آية : ١١٠ .
(٢) سورة آل عمران ، آية : ٤٩ .
(٣) سورة العنكبوت ، آية : ١٧ .
(٤) سورة الشعراء ، آية : ١٣٧ .
(٥) من (م ، ل) .
(٦) سورة الكهف ، آية : ٧٠ .
(٧) سورة الحديد ، آية : ٢٧ .
(٨) من (ط) .
(٩) الفعل لا بفعل . . . الخ (م) .
(١٠) من (م ، ل) .

المذاهب والأقوال في هذا الباب . والله أعلم .

الوجه الثاني من وجوه استدلالتهم من كتاب الله تعالى : الأمر والنهي :
أ ـ ﴿ وسارعوا إلى مغفرة من ربكم[1] ﴾ [ب ـ ﴿ سابقوا إلى مغفرة من ربكم[2] ﴾] ج ـ ﴿ أجيبوا داعي الله ، وآمنوا به[3] ﴾ د ـ ﴿ استجيبوا لله وللرسول[4] ﴾ هـ ـ ﴿ يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم[5] ﴾ و ـ ﴿ آمنوا خيراً لكم[6] ﴾ ز ـ ﴿ واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم[7] ﴾ ح ـ ﴿ وأنيبوا إلى ربكم[8] ﴾ ط ـ ﴿ وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا[9] ﴾ ي ـ ﴿ أطيعوا الله وأطيعوا الرسول[10] ﴾ .

وبالجملة : فالأوامر والنواهي الواردة في كتاب الله ، لا حد لها ولا حصر ، ولو لم يكن العبد قادراً على الفعل والترك ، لم يقبل أمره ولا نهيه ، وكيف يجوز في العقل أن يقال : افعل يا من لا يفعل ؟ ولو جاز ذلك ، فلم لا يجوز أن يبعث الأنبياء إلى الجمادات ، وينزل عليهم الكتب [ويملأ تلك الكتب[11]] من الوعد والوعيد للجمادات؟ وكما أن صريح لفظ القرآن يشهد بأن كل ذلك سفه وعبث ، فكذلك صريح العقل يشهد بأن أمر العبد ونهيه ـ مع أنه لا قدرة له على الفعل والترك ـ عبث وسفه .

والجواب : إنا بينا في باب الجواب عن شبههم العقلية : إن تكليف ما لا

---

(١) سورة آل عمران ، آية : ١٣٣ .
(٢) من (ل) . والآية رقم ٢١ من سورة الحديد .
(٣) سورة الأحقاف ، آية : ٣١ .
(٤) سورة الأنفال ، آية : ٢٤ .
(٥) سورة الحج ، آية : ٧٧ .
(٦) سورة النساء ، آية : ١٧٠ .
(٧) سورة الزمر ، آية : ٥٥ .
(٨) سورة الزمر ، آية : ٥٤ .
(٩) سورة الحشر ، آية : ٧ .
(١٠) سورة النساء ، آية : ٥٩ .
(١١) من (ط ، ل) .

يطاق ، لازم على المعتزلة من أثني عشر وجهاً ، فلا فائدة في إعادتها[1] في هذا المقام [وبالله التوفيق[2]] .

الوجه الثالث من استدلالات القوم : الآيات الدالة على أنه لا مانع لهم من الإيمان والطاعة ، ولا مجبر لهم على الكفر والمعصية . ولنذكر من هذا الجنس آيات :

أحدها : قوله تعالى : ﴿ كيف تكفرون بالله[3] ﴾ ؟ قالوا : هذه الآية دالة على أن الكفر من قبل العبد . وبيانه من وجوه : **الأول** : لو كان تعالى قد خلق الكفر فيهم ، لما جاز أن يقول : ﴿ كيف تكفرون بالله ﴾ على سبيل التوبيخ ، كما لا يجوز أن يقول : كيف تسودون وتبيضون وتصحون وتسقمون ؟ **الثاني** : إن كان خلقهم أولاً للشقاء وللنار ، أو ما أراد بخلقهم إلا الكفر والوقوع في النار فكيف يصح أن يقول[4] موبخاً لهم : ﴿ كيف تكفرون ﴾ ؟ **الثالث** : كيف يليق بالحكيم أن يقول : ﴿ كيف تكفرون ﴾ حال ما يخلق الكفر فيهم ؟ **الرابع** : إنه تعالى إذا قال للكفار : ﴿ كيف تكفرون ﴾ فهل ذكر هذا الكلام توجيهاً للحجة على العبد ، وطلباً للجواب منه ، أو ذكره على سبيل الهزل والعبث ؟ والثاني لا يقول به مسلم . فبقي الأول : فنقول : لو كان موجد الكفر هو الله تعالى ، لكان للكافر أن يقول :

عندي اثني عشر وجهاً من وجوه العذر . كل واحد منها مستقل بأن يكون جواباً عن هذا السؤال : **فالأول** : أنه يقول : يا إله الخلق خلقت الكفر في ، فكيف لا أكون كافراً . مع أني لا أقدر على دفع فعلك ؟ **الثاني** : أردت الكفر ، وأنا لا أقدر على دفع إرادتك . **والثالث** : علمت الكفر مني ـ وعند المجبرة : أن خلاف المعلوم ممتنع الوقوع ـ والرابع : أجبرت على وقوع الكفر ـ وعند المجبرة ، خلاف خبر الله ممتنع الوقوع ـ والخامس : إنك خلقت في قدرة لا

(١) إعلانها (م) .
(٢) من (ط) .
(٣) سورة البقرة ، آية : (٢٨) .
(٤) يقال (م) .

تصلح إلا للكفر ، ومع حصول تلك القدرة يكون الكفر واجب الحصول . والسادس : إنك خلقت في إرادة جازمة مقتضية لحصول الكفر ، ومع حصول تلك الإرادة يكون الكفر واجب الحصول . وأيضاً : فكما حصلت هذه الأسباب الستة في جانب حصول الكفر ، فهي بأسرها مفقودة في جانب الإيمان . مع أنه يمتنع حصول الإيمان إلا عند حصول مجموعها . فثبت : أنه حصل لعدم الإيمان اثني عشر سبباً . كل واحد منها مستقل بعدم الإيمان . فكيف يليق بالحكيم أن يقول مع هذه الموانع القاهرة : ﴿ وماذا عليهم لو آمنوا[1] ﴾ ؟ أو يقول : ﴿ كيف تكفرون بالله[2] ﴾ اللّهم إلا إذا قاله على سبيل الهذل . إلا أن على هذا التقدير يصير القرآن كتاب الهزل والسخرية .

وثانيها : قوله تعالى : ﴿ وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى[3] ﴾ ؟ وهو إنكار بلفظ الاستفهام . ومعلوم : أن رجلاً لو جلس في موضع ، بحيث لا يمكنه الخروج ، وقال له مولاه : ما منعك عن التصرف في حوائجي ، كان ذلك الكلام عبثاً . وأيضاً : المجبرة يقولون : إن الختم والطبع [والقسوة[4]] والغشاوة والوقر والصّم والبكم والعمى والسد والإغواء والإضلال والإرانة والصرف والمكر والاستدراج والخداع . وكل واحد من هذه الأمور الستة عشر : سببه مستقل بالمنع من الإيمان . فمع قيام هذه الموانع بأسرها كيف [يليق[5]] بالحكيم أن يقول : ﴿ وما منع الناس أن يؤمنوا ؟ ﴾ وأيضاً : الأعذار الاثني عشر قائمة ، ومع حصولها ، كيف يليق بالحكيم أن يقول : ﴿ وما منع الناس أن يؤمنوا[6] ﴾ .

وثالثها : قوله تعالى لإبليس ﴿ ما منعك أن تسجد[7] ؟ ﴾ وقول موسى

---

(١) سورة النساء ، آية : ٣٩ .
(٢) سورة البقرة ، آية : ٢٨ .
(٣) سورة الكهف ، آية : ٥٥ .
(٤) من (ط ، ل) والدس (م) .
(٥) سقط (م) .
(٦) سورة الكهف ، آية : ٥٥ .
(٧) ص ٧٥ .

عليه السلام لأخيه : ﴿ ما منعك إذ رأيتهم ضلوا[1] ﴾ ؟ [وقوله[2]] ﴿ فما لهم لا يؤمنون[3] ﴾ ؟ و ـ ﴿ فما لهم عن التذكرة معرضين[4] ﴾ ـ ﴿ عفا الله عنك . لم أذنت لهم[5] ﴾ ـ ﴿ لم تحرم ما أحل الله لك[6] ﴾ ـ ﴿ لم تلبسون الحق بالباطل[7] ﴾ ؟ ـ ﴿ لم تصدون عن سبيل الله[8] ﴾ ؟ .

وقال « الصاحب بن عباد » في فصل له في هذا الباب : « كيف يأمر بالإيمان ولم يرده ، وينهي عن الكفر ويريده ، ويعاقب على الباطل ويقدره ، وكيف يصرفه عن الإيمان ، ثم يقول : ﴿ أنى تصرفون[9] ﴾ ويخلق فيهم الإفك ، ثم يقول : ﴿ أنّى يؤفكون[10] ﴾ ؟ وينشأ فيهم الكفر ، ثم يقول : ﴿ لم تكفرون[11] ﴾ ؟ ويخلق فيهم لبس الحق بالباطل [ثم يقول : ﴿ لم تلبسون الحق بالباطل[12]] ويصدهم عن سبيل الله ، ثم يقول : ﴿ لم تصدون عن سبيل الله[13]؟ ﴾ وحال بينهم وبين الإيمان ، ثم يقول : ﴿ وماذا عليهم لو آمنوا[14]؟ ﴾ وذهب بهم عن الرشد ثم قال : ﴿ فأين تذهبون[15] ﴾ وأضلهم عن الدين ، حتى أعرضوا ، ثم قال : ﴿ فما لهم عن التذكرة معرضين[16] ﴾ .

---

(١) طه ، آية : ٩٢ .
(٢) من (ل) .
(٣) سورة الانشقاق ، آية : ٢٠ .
(٤) سورة المدثر ، آية : ٤٩ .
(٥) سورة التوبة ، آية : ٤٣ .
(٦) سورة التحريم ، آية : ١ .
(٧) سورة آل عمران ، آية : ٧١ .
(٨) سورة آل عمران ، آية : ٩٩ .
(٩) سورة غافر ، آية : ٧٠ .
(١٠) سورة المائدة ، آية : ٧٥ .
(١١) سورة آل عمران ، آية : ٩٨ .
(١٢) من (ط ، ل) . والآية ٧١ من آل عمران .
(١٣) سورة آل عمران ، آية : ٩٩ .
(١٤) سورة النساء ، آية : ٣٩ .
(١٥) سورة التكوير ، آية : ٢٦ .
(١٦) سورة المدثر ، آية : ٤٩ .

فإن قال قائل : إن السؤال والجواب إنما يتم مع الأكفاء والأمثال ، والله منزه عن ذلك . فكيف تمكن المناظرة مع الله ؟ ولهذا قال تعالى : ﴿ لا يسأل عما يفعل[1] ﴾ .

فالجواب عنه من وجهين :

الأول : إن المناظرة مع الله ، إذا كانت ممتنعة كان إيراد هذا السؤال من الله يجب أن يكون عبثاً ، وذلك يقتضي القدح في كلمة الله تعالى .

الثاني : إن القرآن قد دل على أن هذه المناظرة غير ممتنعة . ويدل عليه آيات : أحدها : قوله تعالى : ﴿ يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم على فترة من الرسل أن تقولوا: ما جاءنا من بشير ولا نذير. فقد جاءكم بشير ونذير[2] ﴾ وثانيها : قوله تعالى : ﴿ رسلاً مبشرين ومنذرين . لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل[3] ﴾ وثالثها : قوله تعالى : ﴿ ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله ، لقالوا : ربنا لولا أرسلت إلينا رسولاً ، فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى[4] ﴾ ورابعها : قوله تعالى : ﴿ أو لم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر ، وجاءكم النذير[5] ؟﴾ [ومعلوم[6]] أن المراد منه : إنا أمهلناكم وأزلنا عذركم [حتى لا يبقى لكم عذر[7]] ولا حجة علينا . وخامسها : قوله تعالى : ﴿ يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها[8] ﴾ ومعلوم أن تلك المجادلة إنما تكون مع من يطالبها ويجانسها . وما ذاك إلا الله تعالى . فيلزم أن تكون مجادلة العبد مع الله . وسادسها : قوله تعالى حكاية عن الكفار : ﴿ رب لم حشرتني أعمى . وقد كنت بصيراً[9] ﴾ ؟ ثم لم يقل في

---

(١) سورة الأنبياء ، آية : ٢٣ .
(٢) سورة المائدة ، آية : ١٩ .
(٣) سورة النساء ، آية : ١٦٥ .
(٤) سورة طه ، آية : ١٣٤ .
(٥) سورة فاطر ، آية : ٣٧ .
(٦) من (ط ، ل) .
(٧) من (ط ، ل) .
(٨) سورة النحل ، آية : ١١١ .
(٩) سورة طه ، آية : ١٢٥ .

الجواب : ﴿ لا يسأل عما يفعل[1] ﴾ بل قال : ﴿ كذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى ﴾[2] وسابعها : قوله : ﴿ وأنفقوا من ما رزقناكم من قبل أن يأتي أحدكم الموت ، فيقول : ربِّ لولا أخرتني الى أجل قريب : فأصدق وأكن من الصالحين ﴾[3] .

فهذه الآيات دالة على أن الكفار يجعلون عدم بعثة الأنبياء ، وعدم الإمهال عذراً لهم في ترك الإيمان . والله يقول : إني أزلت هذا العذر لئلا يبقى سؤالهم متوجهاً عليّ . فإذا كان هذا القدر من العذر ، وهو عدم بعثة الأنبياء عليهم السلام [لم[4]] يقبله الله تعالى من الكفار [فلأن لا[5]] يكون العبد ممنوعا عن الإيمان من الوجوه الاثني عشر التي ذكرناها ، لئلا[6] يكون عذراً له في عدم الإيمان : كان أولى . بل نقول : هذا العذر أولى بالقبول . وذلك لأن الله تعالى لو بعث الرسل ، ولم يخلق الإيمان البتة لم يؤمن العبد البتة . ولو خلق الإيمان ، ولم يبعث الرسل ، لآمن لا محالة . فكيف يجوز أن يزيل الله عذراً ، لا تأثير له البتة ولا يزيل ما هو المؤثر الأصلي ؟ فإن هذا يكون كالمناقض . وأما قوله تعالى : ﴿ لا يسأل عما يفعل ﴾ فقالوا : المراد منه : لما ثبت بالدلائل أنه تعالى لا يفعل إلا ما هو حكمة وصواب، لم يكن في السؤال عن كل واحد من التصور مزيد فائدة . بل العلم حاصل بأن أي شيء يفعله الله فهو حكمة وصواب . وليس المراد بأنه تعالى بلغ في الظلم مبلغاً لا يسأل عن فعله خوفاً من شره كالفراعنة والجبابرة ، والذين يظلمون ولا يسألون عن فعلهم ، خوفاً من شرهم .

فهذا تمام تقرير كلام القوم في هذا الباب .

---

(١) سورة الأنبياء ، آية : ٢٣ .
(٢) سورة طه ، آية : ١٢٦ .
(٣) سورة المنافقون ، آية : ١٠ .
(٤) زيادة .
(٥) زيادة .
(٦) لأن يكون (م) .

والجواب : إن هذه الآيات دالة على أنه لا مانع للقوم من الإيمان . وقد دلنا بالوجوه الاثني عشر على قيام الموانع . ولا بد من التوفيق ، فتحمل هذه الآيات على عدم الموانع الظاهرة ، وتحمل الدلائل العقلية على قيام الموانع العقلية . عملاً بالدليلين بقدر الإمكان .

والله أعلم

النوع الرابع
من وجوه استدلالات المعتزلة بالقرآن

الآيات التي أمر الله عباده فيها بأن يستعينوا بالله ، وبأن يعين بعضهم بعضاً

أما الاستعانة بالله : فكقوله تعالى : ﴿ إياك نستعين ﴾ - ﴿ فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم[1] ﴾ - ﴿ وقل ربي أعوذ بك من همزات الشياطين[2] ﴾ - ﴿ استعينوا بالله[3] ﴾ وتقديره : إن الاستعانة إنما تعقل في حق من يقدر على الفعل ، لكنه لا يقدر على إتمامه وإكماله إلا بإعانة المعين . فلو لم يكن العبد قادراً على التكوين والتحصيل كانت إعانته ممتنعة ، فكان أمره بالاستعانة عبثاً .
وأما الأمر بإعانة بعضهم بعضاً . فكقوله تعالى : ﴿ وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان[4] ﴾ ومن لم يقدر على الفعل أصلاً فكيف يمكنه إعانة غيره على الفعل ؟

والجواب : مذهبنا : أن الملزوم للفعل هو مجموع القدرة والداعي . وذلك مشروط بإزالة الموانع . فإعانة الله لعبده . هو أن يزيل الموانع عن كون ذلك المجموع مستلزماً لذلك الأثر .

وأما إعانة بعضهم بعضاً : فهو أنه من الجائز أن لا تكون قدرة الإنسان

---

(١) سورة النحل ، آية : ٩٨ .
(٢) سورة المؤمنون ، آية : ٩٧ .
(٣) سورة الأعراف ، آية : ١٢٨ .
(٤) سورة المائدة ، آية : ٢ .

الـواحد وداعيتـه كافيـة في استلزام ذلك الفعـل . بل لا بـد فيه من قـدر أناس كثيـرين ومن دواعيهم ، حتى يترتب عـلى مجموع تلك القـدر وتلك الـدواعي ، حصول ذلك الأثر . فزال الإشكال .

النوع الخامس

من استدلالات القوم بالقرآن

[وهو(1)] جميع الأدلة الدالة على أنه تعالى لم يكلف فوق الوسع والطاقة . قالوا : لو لم يكن العبد موجداً لأفعال نفسه ، لكان تكليفه بالفعل تكليفاً بما لا يطاق ، وهذا باطل ، فذاك باطل . بيان الملازمة : إنه إذا كان فعل العبد واقعاً بتكوين الله . فإن خلق ذلك الفعل لم يقدر على تحصيله لأن تحصيل الحاصل محال ، وإن لم يخلقه لم يقدر العبد أيضاً على تحصيله . لأن قدرته غير صالحة للتحصيل فثبت : أن العبد لو لم يكن موجداً لأفعال نفسه ، لكان [تكليفه(2)] تكليفاً بما لا يطاق . وإنما قلنا : إن ذلك باطل . لقوله تعالى : ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها(3) ﴾ ولقوله تعالى : ﴿ ولا يريد بكم العسر(4) ﴾ ومعلوم : ان تكليف ما لا يطاق اعظم أنواع العسر ولقوله : ﴿ وما جعل عليكم في الدين من حرج(5) ﴾ [ولا حرج(6)] فوق أن يكون الإنسان مكلفاً بما لا طاقة له به . والجواب : إنا بينا أن تكليف ما لا يطاق لازم على المعتزلة من الوجوه الاثني عشر التي ذكرناها وقررناها . فلا فائدة في الإعادة . وإذا كان كذلك فنحمل هذه الآيات على عدم الظاهرية .

---

(1) زيادة .

(2) سقط (م) .

(3) سورة البقرة ، آية : ٢٨٦ .

(4) سورة البقرة ، آية : ١٨٥ .

(5) سورة الحج ، آية : ٧٨ .

(6) من (ل) .

النوع السادس
من وجوه القوم

أن قالوا : لو كان الله تعالى موجداً للكفر والمعاصي ، لكان مريداً لها . وهذا باطل فذاك باطل . بيان الملازمة : إن المجبرة ساعدوا على أنه تعالى لو كان خالقاً لأعمال العباد ، لكان مريداً لها . وبيان هذه المساعدة من وجهين :

الأول : إنهم في [مسألة[1]] إرادة الكائنات . قالوا : لما ثبت أن الله خلق أعمال العباد ، وجب [أن يكون[2]] مريدا لها .

والثاني : أنهم قالوا إنه تعالى لما خصص بعض أفعاله ، بإحداثه في وقت معين ، ومحل معين ، مع جواز أن يخلقه في وقت آخر ، وفي محل آخر ، وجب أن يكون ذلك التخصيص لأجل الإرادة . فثبت : أنه تعالى لو كان موجداً لأفعال العباد ، لكان مريداً [لها[3]] وبيان أنه تعالى غير مريد لها : قوله تعالى : ﴿ كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروهاً[4] ﴾ والمكروه لا يكون مراداً لامتناع الجمع بين الضدين . وتمام الكلام في هذا المقام ، والاستدلال بجميع الآيات التي يتمسكون بها في أنه تعالى غير مريد للقبائح سيأتي الاستقصاء فيه في مسألة إرادة الكائنات[5] إن شاء الله .

---

(١) سقط (م) .
(٢) من (ط ، ل) .
(٣) سقط (م) .
(٤) سورة الإسراء ، آية : ٣٨ .
(٥) ليست في الأصول

النوع السابع القوم

الآيات الدالة على أنه متى فعل العبد فعلاً ، فإنه تعالى يجازيه بفعل آخر

وتقديره : أن نقول : القرآن يدل على أن العبد قد يفعل أموراً . متى فعلها . فإنه تعالى يجازيه عليها بأفعال أخرى ، ومتى كان الأمر كذلك ، وجب أن تكون تلك الأفعال واقعة بتكوين العبد ، لا بتكوين الله تعالى . بيان المقدمة الأولى[1] : إن الآيات : ﴿ جزاء بما كانوا يعملون[2] ﴾ - ﴿ جزاء بما كانوا يكسبون[3] ﴾ - ﴿ ليجزي الذين أساؤا بما عملوا ، ويجزي الذين أحسنوا بالحسنى[4] ﴾ - ﴿ يا أيها الذين كفروا لا تعتذروا اليوم . إنما تجزون ما كنتم تعملون[5] ﴾ - ﴿ ذلك بما قدمت يداك[6] ﴾ - ﴿ اليوم تجزى كل نفس بما كسبت[7] ﴾ - ﴿ فأخذتهم صاعقة العذاب الهون بما كانوا يكسبون[8] ﴾ هذه الآيات وأمثالها دالة على أن العبد إذا أتى بهذه الأفعال فإنه تعالى يجازيه

(١) الأولى بآيات جزاء . . . الخ (م) .
(٢) سورة الواقعة ، آية : ٢٤ .
(٣) سورة التوبة ، آية : ٩٥ .
(٤) سورة النجم ، آية : ٣١ .
(٥) سورة التحريم ، آية : ٧ .
(٦) سورة الحج ، آية : ١٠ .
(٧) سورة غافر ، آية : ١٧ .
(٨) سورة فصلت ، آية ١٧ .

[عليها[1]] بأفعال أخرى . وبيان المقدمة الثانية . وهي قولنا : إن ذلك يقتضي أن لا يكون فعل العبد فعلاً لله تعالى . فتقديره من وجهين :

الأول : إنه لو كان الشرط فعلاً لله تعالى ، كما أن الجزاء فعله ، لصار العبد من هذا الشرط والجزاء خارجاً من البين ، ويصير التقدير كأنه تعالى يقول : إني متى فعلت الفعل الفلاني فإني أفعل بعده فعلاً آخر . إلا أن التغاير بين هذا الكلام وبين [قوله[2]] أيها العبد إن أطعتني أثبتك ، وإن عصيتني عاقبتك : معلوم بالضرورة .

الثاني : إنه تعالى إنما رتب هذه الأجزية على أفعال العباد ترغيباً لهم[3] في الطاعات ومنعاً لهم عن المحظورات . وهذا إنما يفيد إذا كانوا قادرين على الفعل والترك ، متمكنين من كل واحد منها على البدل . وقد بينا : أنه لو كان موجد أفعال العباد هو الله تعالى لما [بقيت[4]] هذه القدرة وحينئذ يصير هذا الترغيب والترهيب عبثاً بالكلية . ومما يؤكد ذلك قوله تعالى : ﴿ وقالوا : اتخذ الرحمن ولداً . لقد جئتم شيئاً إداً . تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال هدا : أن دعوا للرحمن ولداً[5] ﴾ والاستدلال به من وجهين :

الأول : إن ذلك القول لو كان مخلوقاً لله تعالى لصار الكلام ركيكا لأنه يصير تقدير الكلام : تكاد السموات أجعلها منفطرة والأرضين أجعلها منشقة بما خلقت في العبد هذا الكلام ، وأردته وقضيت به . ومعلوم : أن ذلك في غاية الركاكة . وأيضاً : فقوله : (لقد جئتم شيئاً إدًا) . نص في أن العبد هو الذي جاء بذلك الفعل .

الثاني : إن الواحد منا إذا أنكر على غيره فعلاً ، ثم أتى بمثله عد سفيها .

---

(١) زيادة .
(٢) من (ط ، ل) .
(٣) إليهم (م) .
(٤) ثبت (ط) .
(٥) سورة مريم ، آية : ٨٨ ـ ٩١ .

قال تعالى : ﴿ أتأمرون الناس بالبر ، وتنسون أنفسكم[1] ﴾ ؟ فلما عـاب عليهـم قولهم إن ولداً للرحمن [فالذي[2]] خلق ذلـك [القول[3]] فيهم يكـون العبث عليه ألزم . لو أن قائـلاً قال : تـأملوا قبح قـولهم إن للرحمن ولـداً ، ومن قبحه انفطرت السموات وانشقت الأرض فـانهدت الجبال [ثم مـع ذلك[4]] فـإني أنا الذي فعلت ذلك ، وخلقته فيهم وقضيته عليهم وأردته منهم . لقال الناس : ما أشد حماقة هذا القائل ، وما أقبح صنعه . وإذا كان الأمر كذلـك ، فكيف يليق هذا برب العالمين ؟

والجواب : إن عندنـا مجموع القـدرة والدّاعي ، مـوجب للفعل ، وعـلى هذا التقدير فهذه الإلزامات ساقطة عنا . وأيضا : فالوجوه الاثني عشر المـذكورة دالة على وقوع تكليف ما لا يطاق ، وكل ذلك يبطل هذه الكلمات .

والله أعلـم

(١) سورة البقرة ، آية : ٤٤ .
(٢) من (ط ، ل) .
(٣) من (م ، ل) .
(٤) من (ط) .

النوع الثامن للقوم

الآيات الدالة على كون العبد متمكناً من الإيمان والكفر ، قادراً على الخير والشر .

قال تعالى : ﴿ فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر[1] ﴾ وقال : ﴿ لمن شاء منكم أن يستقيم[2] ﴾ وقال : ﴿ إنا هديناه السبيل ، إما شاكراً وإما كفوراً[3] ﴾ وقال : ﴿ وهديناه النجدين[4] ﴾ أي طريقي الخير والشر . وقال : ﴿ ونفس وما سواها . فألهمها فجورها وتقواها[5] ﴾ والجواب : إنا ذكرنا هذه الآيات دليلاً لنا . لأنها تقتضي تعليل الفعل . بالمشيئة . ومشيئة العبد معلقة بمشيئة الله تعالى ، فيكون فعل العبد معلقاً بمشيئة الله تعالى . من هذا الوجه .

---

(١) سورة الكهف ، آية : ٢٩ .
(٢) سورة التكوير ، آية : ٢٨ .
(٣) سورة الإنسان ، آية : ٣ .
(٤) سورة البلد ، آية : ١٠ .
(٥) سورة الشمس ، آية : ٧ ـ ٨ .

الآيات الدالة على أنه تعالى لا يظلم أحداً من عباده .

قال تعالى : ﴿ إن الله . لا يظلم الناس شيئاً[1] ﴾ وقال : ﴿ وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون[2] ﴾ وقال : ﴿ وما أنا بظلام للعبيد[3] ﴾ قالوا : لو أن الله تعالى خلق الكفر في الكافر ، ثم يعاقبه عليه ، لكان ظالماً بل نقول على مذهب الجبرية : لا ظالم إلا الله . لأن أحداً لما لم يفعل شيئاً البتة ، لم يكن أحد ظالماً ، بل نقول : ليس في أنواع الظلم أوضح من أن يؤاخذ الواحد منا عبده بما يفعله فيه ، ولا أقبح من أن يعاقبه على ما لم يفعله . فلو لم يقل : إن هذا ظلم ، لم يكن في تنزيه الله عن الظلم فائدة . إذ لا نعقل عن كونه ظالماً إلا هذا . والجواب : إن الظلم هو التصرف في ملك الغير ، وإذا كان[4] ما سوى الله تعالى لم يكن في تصرفه [في ملكه ظالماً[5]] فكيف يكون [الله[6]] ظالماً .

والله أعلم

(1) سورة يونس ، آية : ٤٤ .
(2) سورة النحل ، آية : ١١٨ .
(3) سورة ق ، آية : ٢٩ .
(4) ما كان (م) .
(5) زيادة .
(6) زيادة

الآيات الدالة على أن أفعاله حسنة ، ومنزهة عن التفاوت والعبث والباطل .

فإحداها : قوله : ﴿ صنع الله الذي أتقن كل شيء[1] ﴾ - ﴿ الذي أحسن كل شيء خلقه[2] ﴾ فهاتان[3] الآيتان دالتان على أن كل ما كان صنعاً لله ، فهو حسن . وهذا يقتضي أن لا يكون حسناً ، لم يكن صنعاً لله تعالى . فالقبائح والفواحش لما لم تكن موصوفة بالحسن . وجب أن لا تكون فعلاً لله تعالى .

وثانيها : قوله تعالى : ﴿ وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما باطلاً . ذلك ظن الذين كفروا[4] ﴾ فنص على أن من اعتقد أنه تعالى خلق باطلاً ، فقد كفر .

وثالثها : قوله تعالى : ﴿ ربنا ما خلقت هذا باطلاً[5] ﴾ دل هذا الكلام على تنزيه الله تعالى عن خلق الباطل ، فوجب أن يقال : إن كل ما كان باطلاً ، فإنه لا يكون مخلوقاً .

---

(١) سورة النمل ، آية : ٨٨ .
(٢) سورة السجدة ، آية : ٧ والآية مذكورة في (ل) .
(٣) فهذه الآية (م) .
(٤) ص ٢٧ .
(٥) سورة آل عمران ، آية : ١٩١ .

ورابعها : قوله تعالى : ﴿ وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما إلا بالحق[1] ﴾ .

وخامسها ؛ قوله : ﴿ أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً﴾[2] .

وسادسها : قوله : ﴿ ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت[3] ﴾ ولا شك أن العقائد الفاسدة ، والمذاهب الباطلة فيها تفاوت شديد . لأن بعضها يكذب بعضاً ، وبعضها يبطل بعضاً . فلو كانت تلك المذاهب مخلوقة لله تعالى ، لحصل التفاوت في خلق الله تعالى . والجواب : إن كل من تصرف في ملك نفسه ، كان تصرفه عدلاً صواباً ومنزهاً عن الباطل والعبث . وما سوى الله فإنه ملكه ، فلم يكن تصرفه على جميع التقديرات إلا حقا صواباً .

---

(١) سورة الدخان ، آية : ٣٨ ـ ٣٩ .
(٢) سورة المؤمنون ، آية : ١١٥ .
(٣) سورة الملك ، آية : ٣ .

النوع الحادي عشر للقوم

الآيات التي تدل بصريحها على أن أفعال العباد ليست من الله .

فأحدها : قوله تعالى : ﴿ وإن منهم لفريقا يلوون ألسنتهم بالكتاب ، لتحسبوه من الكتاب . وما هو من الكتاب . ويقولون : هو من عند الله ، وما هو من عند الله[1] ﴾ وجه الاستدلال بالآية : أنه لو كان التحريف والكذب في اللسان خلقاً لله تعالى ، لكان اليهود صادقين في قولهم : إنه من عند الله ، ولزم تكذيب الله في قوله : ﴿ وما هو من عند الله ﴾ [وذلك لأنهم أضافوا إلى الله ما هو من عند الله[2]] والله تعالى نفى عن نفسه أنه ما هو من عنده . ثم قال الجبائي في تفسيره ، عند تقرير هذا الكلام : « وكفى هذا الخزي ، لقوم يجعلون اليهود أولى بالصدق من الله » .

قالوا : ولا يقال : المراد من قولهم : ﴿ هو من عند الله ﴾ أنه كلام الله

---

(١) سورة آل عمران ، آية : ٧٨ وفي مجمع البيان : « وفي هذا دليل على أن المعاصي ليست من عند الله ولا من فعله . لأنها لو كانت من فعله ، لكانت من عنده على آكد الوجوه . فلم يجز إطلاق النفي بأنها ليست من عند الله ، وكما لا يجوز أن يكون من الكتاب على وجه من الوجوه ، لإطلاق النفي بأنه ليست من الكتاب كله ، لا يجوز أن يكون من عند الله ، لإطلاق النفي بأنه ليس من عند الله » .

(٢) من (ط) .

وحكمه [فلا جرم[1]] قال تعالى : ﴿ وما هو من عند الله ﴾ أي ما هو من كلام الله ولا حكمه .

قالوا : هذا السؤال باطل من وجوه :

الأول : قال الجبائي : « إن على هذا التقدير لا يبقى بين قوله : ﴿ لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب ﴾ وبين قوله : ﴿ ويقولون هو من عند الله ، وما هو من عند الله ﴾ فرق . وإذا لم يبق هذا الفرق . لم يحسن العطف ، لأن عطف الشيء على نفسه فاسد » .

الثاني : قال الكلبي : « كون المخلوق [من عند[2] الخالق] آكد من كون المأمور به من عند الآمر ، وحمل الكلام على الوجه الأقوى : أولى » .

الثالث : قوله : ﴿ وما هو من عند الله ﴾ نفي مطلق لكونه من عند الله وهذا ينفي كونه من عند الله بوجه من الوجوه . فوجب أن لا يكون من عنده لا بالخلق ولا بالحكم .

والجواب : [قوله قولهم[3]] لم لا يجوز أن يكون المراد من قول اليهود إنه من عند الله ـ أنه كلام الله وحكمه ـ قول يلزم [عليه[4]] عطف الشيء على نفسه » ؟ قلنا : الجواب عنه من وجهين :

الأول : إنه ليس كل ما لم يكن من الكتاب ، لم يكن من عند الله . فإن الحكم الشرعي قد يثبت تارة بالكتاب[5] وتارة بالسنة ، وتارة بسائر الطرق مثل الإجماع والقياس في شرعنا . ثم كل هذه الطرق من عند الله وبحكمه فقوله تعالى : ﴿ لتحسبوه من الكتاب . وما هو من الكتاب ﴾ نفي خاص وهو كونه

---

(١) من (ط) .
(٢) من (م ، ل) .
(٣) زيادة .
(٤) زيادة .
(٥) ثبوته بالكتاب أو بغير الكتاب لا ينفي الإشكال فإن الادعاء أنه من عند الله لم يرتفع . لأن المستدل بالسنة يقول : هي من عند الله .

مذكور في كتاب الله ، ثم عطف عليه النفي العام فقال : ﴿ ويقولون هو من عند الله ، وما هو من عند الله ﴾

الوجه الثاني في الجواب : [أنه يجوز[1]] أن يكون المراد من الكتاب : التوراة[2] ويكون المراد في قولهم ﴿ هو من عند الله ﴾ : إنه موجود في كتب سائر الأنبياء مثل : « إشعياء » و « إرمياء » و « حبقوق » وذلك لأن اليهود كانوا في نسبة تلك التحريفات إلى الله متجرين . فإن وجدوا قوماً أغماراً جهالاً بالتوراة ، نسبوا تلك المحرفات إلى أنها من التوراة . وإن وجدوا عقلاء لا يروج عليهم ذلك الكلام . زعموا : أنه موجود في كتب سائر الأنبياء الذين جاؤا بعد موسى عليه السلام . فثبت بهذين الوجهين : أنه لا يلزم عطف الشيء على نفسه . وقوله : « كون المخلوق من عند الخالق ، آكد من كون المأمور به من عند الآمر ، وحمل الكلام على الوجه الأقوى : أولى» قلنا : لكن ههنا قرينة أخرى تدل على أن الذي قلناه أولى . وذلك لأن الجواب لا بد وأن يكون مطابقاً للسؤال ، والقوم ما ادعوا أن التحريف الذي ذكروه وفعلوه خلق الله تعالى ، وإنما ادعوا أنه حكم الله[3] ونازل في كتابه . فوجب أن يكون قوله : ﴿ وما هو من عند الله ﴾ إلى[4] هذا المعنى لا إلى غيره . وهذا الكلام يصلح لجعله جواباً عن السؤال الثالث [وأيضاً : فعنه[5]] جواب آخر ، وهو أن يكون تأدى هذا الحكم حكماً لله تعالى وكون هذا الشيء مخلوقاً لله تعالى : معنيان مختلفان ، وحمل اللفظ المشترك على كل مفهوميه لا يجوز ، ولما ثبت أنه لا بد وأن يكون هذا اللفظ محمولاً [على نفي الحكم [وجب أن لا يكون محمولاً على[6]] نفي

---

(١) من (ط) .

(٢) الصحيح : أن المراد من الكتاب هو التوراة . واليهود الفريسيون ، الذين يدعون الغيرة على

(٥) من (ط) .

(٣) الصحيح : أن المراد من الكتاب هو التوراة . واليهود الفريسيون ، الذين يدعون الغيرة على الشريعة الموسوية ـ وهم طائفة من اليهود العبرانيين ـ هم الذين يلوون ألسنتهم بالمد والغنة وترقيق الحروف وتفخيمها ، ليوهموا السامعين أنه كلام الله ـ ويبعدوا شبهة التحريف عن التوراة .

(٤) وحكيم الله هو خلقه .

(٥) عليه إلى [الأصل] .

الخلق . وإلا لزم كون اللفظ المشترك مستعملاً في مفهوميه معاً . وإنه لا يجوز . والله أعلم .

ومن الآيات التي يتمسكون بها من هذا الجنس قوله تعالى : ﴿ ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة[1] ﴾ وعندنا : المراد نفي الحكم [وعندهم : المراد نفي الحكم[2]] والخلق معاً .

والآية الثالثة من هذا الجنس قوله تعالى : ﴿ إن هي إلا أسماء سميتموها . أنتم وآباؤكم . ما أنزل الله بها من سلطان[3] ﴾ ولو كان ذلك من خلقه ، لكان قد أنزل الله بها أعظم وجوه السلطان . لأن السلطان مشتق من التسلط ، ولا تسلط فوق الإيجاد ، والإخراج من العدم إلى الوجود .

---

(1) المائدة ١٠٣ . وفي مجمع البيان : « وفي هذه الآية دلالة على بطلان قول المجبرة ، لأنه ـ سبحانه ـ نفى أن يكون جعل البحيرة وغيرها . وعندهم : أنه سبحانه هو الجاعل والخالق له . ثم بين أن هؤلاء قد كفروا بهذا القول وافتروا على الله الكذب ، بأن نسبوا إليه ما ليس بفعل له . وهذا واضح » .

(2) من (ط) .

(3) سورة النجم ، آية : ٢٣ .

الآيات الدالة على التحدي بالقرآن .

قال تعالى : ﴿ وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا . فأتوا بسورة من مثله[1] ﴾ إلى قوله : ﴿ فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة ﴾ ووجه الاستدلال به : إن التحدي مع من يقدر على شيء من الأفعال . لأنه لما كان قادراً على الفعل في الجملة ، ثم عجز عن فعل[2] له معنى خاص . دل ذلك على أن لذلك الفعل خصوصية . لأنه [لو[3]] عجز ذلك الفاعل عن الإتيان[4] بمسألة ، ولا يقدر على الفعل أصلاً فإن التحدي معه لا يفيد الفائدة المطلوبة . إذا ثبت هذا فنقول : إذا لم يكن العبد قادراً على الإيجاد والتكوين أصلاً ، لم يحصل التحدي بالقرآن على كونه معجزاً . ولما كان ذلك باطلاً بإجماع الأمة ، علمنا : أن العبد موجد .

والجواب : إن هذا الإشكال غير وارد علينا . لإنا سلمنا أن مجموع القدرة [مع الداعي قد[5]] يوجب بعض الأفعال . وإذا لم يؤثرا في أمر من الأمور ، علمنا : أن ذلك المتيسر ممتاز عن ذلك المتعسر[6] لمزيد خاصية ، لأجلها حصل ذلك اليسر .

---

(1) سورة البقرة ، آية : ٢٣ ـ ٢٤ .
(2) عن فعل معنى خاصة [الأصل] .
(3) سقط (م) .
(4) الإثبات (م) .
(5) من (ط ، ل) .
(6) المتيسر [الأصل] .

التمسك بقوله تعالى : ﴿ ومن يكسب خطيئة . أو إثماً ثم يرم به بريئاً . فقد احتمل بهتانا وإثماً مبيناً ﴾(1) ووجه الاستدلال به : أن هذه القبائح والفواحش . إما أن يكون فاعلها هو الله تعالى [أو العبد . فإن كان فاعلها هو الله تعالى(2)] كان العبد بريئاً عن فعلها وتحصيلها . ثم إن الله تعالى نسبها إلى العبد ، لأنه وصف العبد بكونه سارقاً زانياً كافراً . فلزم أن يكون تعالى قد رمى العبد بهذه الأمور مع [أنه يعلم(3)] أنه بريء عنها . فيلزم أن يقال : إنه تعالى احتمل بهتاناً وإثماً مبيناً . ومعلوم : أن كل من قال بذلك فهو كافر . وأما إن كان فاعل هذه القبائح والفواحش هو العبد ، كان الله بريئاً عن فعلها . فالمجبرة اللذين رموا إله العالم بفعل هذه القبائح مع أنه تعالى بريء عنها ، وجب أن يدخلوا تحت قوله تعالى : ﴿ فقد احتمل بهتانا وإثماً مبيناً ﴾ .

والجواب : إن هذه الأمور أفعال للعباد من حيث إنه إنما حصلت عن قدرتهم ودواعيهم ، وأفعال الله تعالى من حيث إنها موجبة عن فعل الله تعالى ، وهو مجموع القدرة مع الداعي ، وحينئذ يسقط هذا السؤال عنها .

---

(1) سورة النساء ، آية : ١١٢ .
(2) من (ل) .
(3) من (م ، ل) .

قوله تعالى : ﴿ وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله[1] ﴾ .

دلت الآية على أن مقصوده تعالى من بعثة الأنبياء إقدام الخلق على الطاعة . فلو كان تعالى يخلق الكفر فيهم ، لامتنع أن يكون غرضه من البعثة حصول الطاعة . وهذا التمسك بقوله تعالى : ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون[2] ﴾ وهكذا الاستدلال بكل ما جاء في القرآن من قوله : ﴿ لعلهم يتقون[3] ﴾ ـ ﴿ فقولا له : قولاً ليناً . لعله يتذكر أو يخشى[4] ﴾ فإن هذه النصوص وما يشبهها نصوص صريحة في أنه تعالى يريد [من عباده فعل[5]] الطاعة والتقوى [ولو كانت الطاعة والتقوى[6]] من خلق الله تعالى لكان يجب أن يقول : لعلي أتذكر وأتقي .

والجواب : إن القضية الموجبة يكفي في العمل بها ، حصول مستمر[7] من وقت واحد وعندنا : أنه تعالى يجعل الكل مؤمناً عارفاً في القيمة .

---

(١) سورة النساء ، آية : ٦٤ .

(٢) سورة الذاريات ، آية : ٥٦ .

(٣) سورة الأنعام ، آية : ٥١ .

(٤) سورة طه ، آية : ٤٤ .

(٥) من (م ، ل) .

(٦) من (م ، ل) .

(٧) مسمى (م) .

قوله تعالى : ﴿ أو لم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر ، وجاءكم النذير[1] ﴾

ووجه الاستدلال : إنه تعالى احتج عليهم بالتمكن والإقدار ، والعمر الطويل ، والمهلة في أوقات التكليف ، وإزاحة الأعذار ببعثة الرسل . فلو كان الإيمان والتذكر موقوفين على خلق الله ، لكان لهم أن يقولوا : آلهتنا قد فعلت فينا الكفر ، والعدول عن طاعتك ، وكنا عاجزين عن دفع ما خلقت ، ولم تخلق فينا الإيمان . ولو خلقت الإيمان فينا لكنا مؤمنين بك . قالوا : فكيف يعقل أن يحتج الله سبحانه عليهم بما لا حجة له فيه ، مع أنه قال : ﴿ قل فلله الحجة البالغة[2] ﴾ ؟ وليس لهم أن يقولوا : المناظرة مع الله لا تجوز . لأن هذا الكلام قد سبق جوابه .

والجواب : إن كل ذلك مشكل عليهم ، بما أن حصول الفعل موقوف على خلق [القدرة و[3]] الداعي وذلك يوجب الجبر ، ويشكل أيضاً . بما أن خلاف معلوم الله محال الوقوع .

---

(1) سورة فاطر ، آية : ٣٧ .
(2) سورة الأنعام ، آية : ١٤٩ .
(3) زيادة .

تمسكوا بقوله تعالى : ﴿ وآخر من شكله أزواج . هذا فوج مقتحم معكم . لا مرحباً بهم . إنهم صالوا النار . قالوا : بل أنتم لا مرحباً بكم . أنتم قدمتموه لنا . فبئس القرار . قالوا : ربنا من قدم لنا هذا ، فزده عذاباً ضعفاً في النار[1] ﴾

قالوا : على مذهب المجبرة : إنه تعالى هو الذي قدم لهم . فانظر ما يلزم على قول المجبرة في هذا الموضوع . والجواب : إن هذا أيضاً وارد على المعتزلة بسبب مسألة الداعي ، ومسألة العلم . والله أعلم .

---

(1) ص ٥٨ ـ ٦١ .

النوع السابع عشر للقوم

إن القرآن مملوء من كونه تعالى رحيماً [كريماً[1]] جواداً محسناً . بل الكتب الإلهية بأسرها مملوءة من هذا المعنى ، والخلق مطبقون على كونه أكرم الأكرمين ، وأرحم الراحمين [من ذلك[2]] قوله تعالى : ﴿ ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم[3] ﴾ فإن كان هو تعالى يخلق الإنسان ويسلط عليه في الدنيا الفقر والزمانة والمرض والعمى ، ثم يخلق فيه الكفر ، ثم يخرجه من الدنيا إلى الآخرة ، ويدخله في النار أبد الآباد ويعذبه أشد العذاب . فكيف يليق به أن يكون كريماً رحيماً ، فضلاً عن أن يكون أكرم الأكرمين ، وأرحم الراحمين ؟ واعلم : أن هذا نوع من الاستدلال ، من أراد تطويله وتشعيبه قدر عليه .

والجواب [عنه[4]] إنه معارض بقوله : ﴿ ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس[5] ﴾ ثم الجواب عنه ما ذكرناه في سورة الفاتحة ، في قوله : ﴿ الرحمن الرحيم ﴾ .

(1) من (ط ، ل) .

(2) زيادة .

(3) سورة النساء ، آية : ١٤٧ .

(4) سقط (م) .

(5) سورة الأعراف ، آية : ١٧٩ وفي مجمع البيان : « ولقد ذرأنا ـ أي خلقنا ـ لجهنم : كثيراً من الإنس والجن ـ يعني : خلقناهم على أن عاقبتهم المصير إلى جهنم بكفرهم وإنكارهم وسوء اختيارهم . ويدل على هذا المعنى قوله سبحانه : ﴿ وما خلقت الجنّ والإنس إلا ليعبدون ﴾ تأخير : أنه خلقهم للعبادة ، فلا يجوز أن يكون خلقهم للنار ، وقوله : ﴿ وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله ﴾ ـ ﴿ ولقد صرفناه بينهم ليذكروا ﴾ في نظائر لذلك لا تحصى . والمراد بالآية : كل من علم الله أنه لا يؤمن ويصير إلى النار » .

قالوا : إنّه العالم شهد بأن هذه الأفعال صدرت عن العباد . والأنبياء اعترفوا به ، والمؤمنون أقروا به ، وإبليس اللعين اعترف به . فمن أنكر ذلك فقد خالف [كل[1]] هؤلاء . أما بيان أن الله تعالى شهد به ، ففي آيات :

أ ـ ﴿ وأضلهم السامري[2] ﴾ وهذا تصريح بأن ذلك الإضلال من السامري ، ولو كان خالق الضلال هو ا تعالى لكانت إضافة الإضلال إلى السامري كذباً . ولا يقال : قراءة بعضهم : ﴿ وأضلهم السامري[3] ﴾ أي : أشدهم ضلالاً هو السامري . لأنا نقول : القراءة التي تمسكنا بها حقة صحيحة بالإتفاق وهي تدل على قولنا . فقد حصل المقصود . وأما القراءة التي ذكرتم فإنها لا تنافي ما ذكرناه لأن كون السامري ضالاً ، لا ينافي كونه مضلاً .

---

(١) سقط (م) .

(٢) سورة طه ، آية : ٨٥ وفي تفسير مجمع البيان : ﴿ وأضلهم السامري ﴾ أي دعاهم إلى الضلال فقبلوا منه ، وضلوا عند دعائه . فأضاف الضلال إلى السامري والفتنة إلى نفسه . ليدل سبحانه على أن الفتنة غير الضلال . وقيل : إن معنى ﴿ فتنا قومك ﴾ عاملناهم معاملة المختبر المبتلي ليظهر لغيرنا المخلص منهم من المنافق ، فيوالي المخلص ويعادي المنافق » .

(٣) في تفسير الكشاف : « قرئ » ﴿ وأضلهم السامري ﴾ أي هو أشد ضلالاً ، لأنه ضال مضل ، وهو منسوب إلى قبيلة من بني إسرائيل يقال لها السامرة . وقيل : السامرة قوم من اليهود يخالفونهم في بعض دينهم » .

ب ـ ﴿ قلتم : أنى هـذا ؟ قل : هـو من عند أنفسكم[1] ﴾ ج ـ ﴿ فكـلا أخذنا بذنبه[2] ﴾ فلو كـان حصول الـذنب بخلق الله ، لكان مؤاخـذاً لا بذنب نفسه ، بل بالذنب الذي فعله فيه غيـره . د ـ ﴿ وما ظلمنـاهم ولكن كانـوا هم الظالمين[3] ﴾ وهذا تصريح بأن ذلك ليس من الله بل منهم . هـ ـ ﴿ إنما يريـد الله أن يصيبهم ببعض ذنـوبهم[4] ﴾ وكيف يصيبهم بذنـوبهم ، ولا ذنب لهم في تلك الأفعـال ، التي هي الكفـر والمعصيـة كما لا ذنب لهم في وجـود السـماء والأرض ؟ و ـ ﴿ وأضل فرعون قومه وما هدى[5] ﴾ وهذا تصريح بـأن الضلال من فرعون ولو كان من عند الله ما كان من فرعـون . ز ـ ﴿ ويريـد الشيطان أن يضلهم ضـلالاً بعيداً[6] ﴾ ح ـ ﴿ كفـاراً حسـداً من عنـد أنفسهم[7] ﴾ وهـذا تصريح بأن ذلك الفعل من عند أنفسهم . ط ـ قال تعالى حكاية عن أهـل النار ﴿ ينـادونهم : ألم نكن معكم ؟ قـالـوا : بـلى ولكنكم فتنتم أنفسكم وتـربصتم وارتبتم وغرتكم الأماني[8] ﴾ وهذا نص صريـح في أنه لا صنـع لله في الكفر . ى ـ ﴿ إنما النجوى من الشيطان ليحزن الذين آمنـوا[9] ﴾ وكلمة إنما للحصـر . يا ـ ﴿ الشيطان سول لهم ، وأملى لهم[10] ﴾ يب ـ ﴿ مـا يفعل الله بعـذابكم إن شكرتم وآمنتم[11] ﴾ ؟ وهذا يفسد قول من يقول : إنه خلق الكفر في الدنيا ثم يعذبه عليه في الآخرة ، وإنه تعالى ما خلقه إلا لهذا العذاب .

وأمثال هذه الآيات كثيرة فنكتف بهذا القدر

وأما بيان أن الأنبياء عليهم السلام اعترفوا بذلك . ففيـه آيات : أ ـ قـال

(١) سورة آل عمران ، آية : ١٦٥ .
(٢) سورة العنكبوت ، آية : ٤٠ .
(٣) سورة الزخرف ، آية : ٧٦ .
(٤) سورة المائدة ، آية : ٥٠ .
(٥) سورة طه ، آية : ٧٩ .
(٦) سورة النساء ، آية : ٦٠ .
(٧) سورة البقرة ، آية : ١٠٩ .
(٨) سورة الحديد ، آية : ١٤ .
(٩) سورة المجادلة ، آية : ١٠ .
(١٠) سورة محمد ، آية : ٢٥ .
(١١) سورة النساء ، آية : ١٤٧ .

تعالى حكاية عن آدم عليه السلام : ﴿ ربنا ظلمنا أنفسنا . وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين[1] ﴾ فأضاف الظلم والذنب إلى نفسه ، والغفران والرحمة إلى الله تعالى . ولو كان الكل من الله تعالى ، لكان هذا التفصيل والتمييز عبثاً . ب ـ قال نوح عليه السلام ﴿ إني أعوذ بك : أن أسألك ما ليس لي به علم[2] ﴾ ج ـ قال يعقوب عليه السلام لأولاده : ﴿ بل سولت لكم أنفسكم أمراً[3] ﴾ د ـ قال يوسف عليه السلام : ﴿ من بعد أن نزغ الشيطان بيني وبين إخوتي[4] ﴾ هـ ـ قال موسى عليه السلام : ﴿ هذا من عمل الشيطان . إنه عدو مضل مبين[5] ﴾ سماه : عدوا مضلاً ، لأنه أوقعه في ذلك العمل ولو كان فاعل ذلك الفعل هو الله تعالى فالعدو والمضل هو الله تعالى . و ـ وقال موسى عليه السلام : ﴿ رب إني ظلمت نفسي[6] ﴾ ز ـ وقال يونس عليه السلام : ﴿ سبحانك . إني كنت من الظالمين[7] ﴾ فهؤلاء الأنبياء والرسل عليهم السلام اعترفوا بأن الذنب منهم ، وأنهم هم الأمرون بهذه الدلالات . فمن حملها على الله فقد ظاهر بتكذيب الأنبياء . وأما بيان أن المؤمنين اعترفوا بذلك . فهو قوله تعالى حكاية عن المؤمنين : ﴿ ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا[8] ﴾ فأضافوا الخطأ إلى أنفسهم . وأما بيان أن الكفار اعترفوا بذلك فهو قوله تعالى حكاية عنهم ﴿ ربنا إنا أطعنا سادتنا كبراءنا . فأضلونا السبيلا . ربنا آتهم ضعفين من العذاب ، والعنهم لعناً كبيراً[9] ﴾ والاستدلال بهذه الآية من وجهين : **الأول** : إن الكفار أضافوا الإضلال إلى سادتهم وكبرائهم ، ولم يقولوا : إلهنا أنت أضللتنا . والثاني : إنهم قالوا : ﴿ ربنا آتهم ضعفين من

---

(١) سورة الأعراف ، آية : ٢٣ .
(٢) سورة هود ، آية : ٤٧ .
(٣) سورة يوسف ، آية : ١٨ .
(٤) سورة يوسف ، آية : ١٠٠ .
(٥) سورة القصص ، آية : ١٥ .
(٦) سورة القصص ، آية : ١٦ .
(٧) سورة الأنبياء ، آية : ٨٧ .
(٨) سورة البقرة ، آية : ٢٨٦ .
(٩) سورة الأحزاب ، آية : ٦٧ ـ ٦٨ .

العذاب ، والعنهم لعناً كبيراً ﴾ وإنما ذكروا ذلك جزاء لهم على إضلالهم . فلو كان الإضلال من الله . فانظر ما يلزم . وأيضا : حكى الله عن الكفار أنهم قالوا : ﴿ وما أضلنا إلا المجرمون[1] ﴾ وأما بيان أن إبليس اعترف بذلك . فهو قوله تعالى حكاية عنه ﴿ لأتخذن من عبادك نصيبا مفروضاً[2] ﴾ وهذا نص صريح في أن متابعة الشيطان إنما حصل [بسبب الشيطان[2]] لا لأن الله تعالى أضلهم . قال الشيطان : ﴿ ولأضلنهم ﴾ وهذا اعتراف منه بأن الإضلال ليس من الله . ثم قال : ﴿ ولآمرنهم فليغيرن خلق الله[3] ﴾ وهذا صريح في ذلك . ثم قال : ﴿ ومن يتخذ الشيطان ولياً من دون الله[4] ﴾ وهذا تهديد ووعيد على من فعل ذلك . ولو كان ذلك من خلق الله ، فكيف يليق إلحاق الوعيد والتهديد به ؟ فثبت بمجموع ما ذكرنا : أن الإله والأنبياء والمؤمنين والكافرين وإبليس اللعين ، اعترفوا بأن هذه الذنوب ليست من الله . فمن قال إنها من الله فقد خالف الصديق والزنديق والرحمن والشيطان .

---

(١) سورة الشعراء ، آية : ٩٩ .
(٢) من (ط ، ل) .
(٣) سورة النساء ، آية : ١١٩ .
(٤) سورة النساء ، آية : ١١٩ .

النوع التاسع عشر لهم

الآيات الدالة على أحوال أهل القيامة من العقاب والحسنات والثواب والعقاب .

فلو لم يفعل[1] العبد شيئاً من هذه الأفعال ، بل كان فاعلها هو الله تعالى ، كانت محاسبته ومعاتبته عبثاً .

---

(1) يعقل (م) .

النوع العشرون للقوم

لو أن الله تعالى خلق الكفر في الكافر، وخلقه للنار. ما كان لله نعمة أصلاً.

وهذا باطل فذاك باطل. بيان الملازمة:

إن النعم[1] إما دينية أو دنيوية. ولا شك أن النعم الدينية أفضل وأكمل من النعم الدنيوية. فلو قدرنا أن خالق الكفر هو الله تعالى، لم يكن له تعالى في خلق الكافر شيء من النعم الدينية. وأما النعم الدنيوية فهي أيضاً على هذا التقدير، يجب أن تكون معدومة. لأن منافع الإنسان في الدنيا ومضاره فيها، إذا تقابلا كانت منافعه بالنسبة إلى مضاره كالقطرة في البحر، ثم إذا قوبل عمر الإنسان بالأبد الذي لا نهاية له، كان عمره بالنسبة إلى ذلك الأبد كالعدم. وإذا كان كذلك، فلو خلق الله الكفر في الكافر وعذبه عليه أبد الآباد، كانت المنافع الحاصلة في الدنيا بالنسبة إلى هذه المضار كالقطرة بالنسبة إلى البحار التي لا نهاية لها. ومعلوم: أن مثل هذا لا يعد نعمة ولا منفعة. ألا ترى أن تقديم الخبيص[2] المسموم إلى الإنسان، لا يعد نعمة. لأن اللذة الحاصلة منه قليلة

---

(١) النعيم (م.

(٢) الخبيص.

طبق خليجي مشهور، يعد في كثير من الدول العربية تحت اسماء أخرى. في العراق يدعى حلاوة الطحين. اقتصادي سهل التحضير، يفضل تقديمه حاراً مع القهوة الخليجية في حفلات الشاي والزيارات والرحلات.

بالنسبة إلى المضار الحاصلة . فكذا ههنا . فثبت : أنه لو كان [حصول[1]] الكفر بخلق الله تعالى ، لم يكن لله تعالى في حق الكافر شيء من النعم البتة . وإنما قلنا : إن لله نعمة في حق الكافر ، بل نعماً ، لا حد لها ولا حصر ، لما ذكره الله تعالى في كتابه على الترتيب المعقول . وذلك لأن أصل جميع النعم هو الحياة . فإنه لولا الحياة لما حصل الانتفاع . فكانت الحياة أصلاً لجميع النعم . فلهذا السبب ابتدأ الله تعالى بذكره فقال : ﴿ كيف تكفرون بالله . وكنتم أمواتاً فأحياكم[2] ﴾ ؟ ثم لما ذكر الحياة أردفه بذكر ما ينتفع به . فقال : ﴿ هو الذي

= المقادير

٤ أكواب طحين (لجميع الاستعمالات)

كوب وثلث سكر زائد نصف كوب سكر

كوبان إلى كوبين ونصف ماء

كوب دهن سائح أو زيت نباتي

ملعقة أكل مسحوق هيل

نصف كوب ماء ورد . زعفران مذاب في ماء ورد .

للتزويع : ثلثا كوب مشمش ولوز أو حسب الرغبة .

الطريقة :

١ ـ يسيح كوب سكر في قدر متوسط حتى يكتسب السكر لوناً بنياً محمرا ثم يصب عليه الماء بحذر .

٢ ـ يذاب باقي السكر في الماء ويترك على نار هادئة حتى يغلي .

٣ ـ يشفشف (يحمص) الطحين في قدر على نار هادئة مع مراعاة التقليب المستمر حتى يشقر لونه ثم ينخل ويقاس .

٤ ـ يضاف نصف كوب دهن ويقلب المزيج جيداً .

٥ ـ يضاف نصف مزيج السكر والماء تدريجياً إلى الطحين مع التقليب .

٦ ـ يضاف المتبقي من الدهن ويقلب ثم يضاف باقي السكر والماء تدريجياً ويذاق المزيج لتعديل طعمه .

٧ ـ تخفف النار ثم يضاف المشمش والهيل والزعفران والمذاب في ما الورد ويقلب الخبيص ثم يغطى القدر ويترك على نار هادئة أو يوضع في فرن هادىء لمدة ١٥ دقيقة على الأقل .

٨ ـ يسكب الخبيص ويزين باللوز المقلي .

ملاحظة : يمكن استبدال الطحين في الوصفة السابقة بالسميد .

(١) من (ط . ل)

(٢) سورة البقرة ، آية ٢٨ .

خلق لكم ما في الأرض جميعاً[1] ﴾ ثم ذكر بعده : أنه تعالى قصد إلى السموات وساها تسوية مطابقة لمصالح العباد فقال : ﴿ ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات[2] ﴾ وأيضاً : قال : ﴿ يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم[3] ﴾ وهذا تصريح بأن الله تعالى قد أنعم على الكفار . وقال في قصة إبليس : ﴿ ولا تجد أكثرهم شاكرين[4] ﴾ ولو لم تكن عليهم النعم من الله ، ما كان لهذا القول [فائدة[5]] وقال حاكياً عن موسى : ﴿ أغير الله أبغيكم إلهاً . وهو فضلكم على العالمين[6] ﴾ ؟ وقال في سورة النحل : ﴿ والأنعام خلقها . لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون[7] ﴾ ولا شك أن هذا مذكور في معرض تعديد النعم . ثم قال : ﴿ هو الذي أنزل من السماء ماء . لكم منه شراب ، ومنه شجر[8] ﴾ إلى قوله : ﴿ وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها[9] ﴾ وهذه الآيات دالة على أن نعم الله واصلة إلى جميع الخلق . فثبت : أنه تعالى لو خلق الكفر في الكافر ، لما كان له عليه نعمة . وثبت بهذه الآيات : أن نعم الله واصلة إلى الكافر والمؤمن . وهذا يدل على أنه ليس خالقا للكفر في حق الكافر .

واعلم : أن من وقف على هذه الوجوه العشرين التي لخصناها للقوم ، أمكنه الاستدلال بكل آية من آيات القرآن .

واعلم : أن المعتمد في الجواب أن نقول : الآيات الدالة على مذهبنا أيضاً كثيرة جداً . ولما تعارضت تلك الآيات [بهذه الآيات[10]] وجب الرجوع فيها

---

(1) سورة البقرة ، آية : ٢٩ .
(2) سورة البقرة ، آية : ٢٩ .
(3) سورة البقرة ، آية : ٤٠ و٤٧ .
(4) سورة الأعراف ، آية : ٣ .
(5) من (ط . ل) .
(6) سورة الأعراف ، آية : ١٤٠ .
(7) النحل / ٥ .
(8) النحل / ١٠ .
(9) النحل / ١٨ .
(10) من (ط . ل) .

إلى الدلائل العقلية [1] التي عولنا عليها فإنها باهرة [قويـة[2]] لا شك فيهـا ولا شبهة .

واللــه ولـي التوفيــق

(١) الدلائل العقلية على نزاع أيضاً . والأصح هو الاعتماد على الدلائل القرآنية .
(٢) من (ل) .

الباب السابع
في
تمسكات المعتزلة بالأخبار

اعلم : أن كل ما ورد من الأخبار ، من الأمر والنهي ، والمدح والذم ، والثواب والعقاب ، والترغيب والترهيب ، فالقوم يحتجون به . وتقريره على الوجه المذكور في الدلائل القرآنية .

ثم بعد هذا يتمسكون بوجوه أخرى :

الحجة الأولى : لو كان الكفر والفسق حاصلاً بتخليق الله تعالى وقضائه ، لوجب الرضا به . لكن الرضا به لا يجوز ، فوجب أن لا يكون بتخليق الله ولا بقضائه . بيان الملازمة :

إن كل ما كان بقضاء الله ، فإنه يجب الرضا به ، فذلك مجمع عليه بين الأمة . ثم نقول : الدليل عليه أيضاً : القرآن والخبر والأثر .

أما القرآن : فقوله تعالى : ﴿ وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم[1] ﴾

وأما الأخبار فكثيرة : **أحدها** : ما روى سعد بن مالك قال : قال رسول الله ﷺ : « من سعادة ابن آدم استخارة الله ، ومن سعادة ابن آدم رضاه بما قضى الله ، ومن شقاوة ابن آدم تركه استخارة الله ، ومن شقاوة ابن آدم سخطه

(١) سورة الأحزاب ، آية : ٣٦ .

بما قضى الله . **وثانيها** : ما روى عبد الله بن عمر : أن رسول الله ﷺ كان يقول : «اللهم إني أسألك الصحة والعفة والأمانة وحسن الخلق والرضاء بالقدر» **وثالثها** : ما روى عبد الله بن شداد قال : كان رسول الله ﷺ يقول : « اللهم رضني بقضائك ، وبارك لي في قدرك ، حتى لا أحب تأخير ما عجلت ولا تعجيل ما أخرت » **ورابعها** : إن من مشاهير الأخبار الربانية : أنه ﷺ : حكى عن رب العزة أنه يقول : « ومن لم يرض بقضائي ، فليطلب رباً سواي » .

وأما الآثار فكثيرة : **أحدها** : قال أبو الدرداء : « المروءة أربع خلال : الصبر للحكم ، والرضاء بالقدر ، والإخلاص في التوكل ، والاستسلام للموت » وعنه أيضاً أنه قال : « إن الله إذا قضى قضاء ، أحب أن يرضى بقضائه » **وثانيها** : عن عمران بن حصين أنه قال : ثلاث يدرك بهن العبد رغائب الدنيا والآخرة : « الصبر عند البلاء ، والرضا بالقدر ، والدعاء في الرخاء » **وثالثها** : روى محمد بن كعب : أن موسى عليه السلام قال : « أي ربي أي خلقك أعظم ذنباً ؟ » قال : « الذي يتهمني » قال : « أي ربي ، وهل يتهمك أحد ؟ » قال : « نعم الذي يستخيرني ولا يرضى بقضائي » **ورابعها** : قيل فيما أوحي الله تعالى إلى داود عليه السلام : « يا داود إنك لن تلقاني بعمل هو أرضى لي عنك ، ولا أحط لوزرك من الرضا بقضائي » .

فثبت بهذه الوجوه : أنه لو كان الكفر بقضاء الله لكان الرضا به واجباً .

وأما بيان أنه لا يجوز الرضا بالكفر والعصيان : فهذا أيضاً مجمع عليه بين الأمة . ثم الدليل عليه : القرآن والخبر .

أما القرآن : فهو أن الظالم يجب لعنه . لقوله تعالى : ﴿ ألا لعنة الله على الظالمين(١) ﴾ وذلك ينافي وجوب الرضا بظلمه . وأيضاً : فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب بأقصى الوجوه . وذلك يمنع من وجوب حصول الرضا بالكفر والفسق .

---

(١) سورة الأعراف ، آية : ٤٤ .

وأما الخبر : فما روى أنه ﷺ قال : « الرضا بالكفر : كفر » فثبت : أنه لو كان الكفر بقضاء الله ، لكان الرضا به واجباً ، وثبت : أن الرضا به غير واجب ، فوجب أن لا يكون الكفر واقعاً بقضاء الله ولا بخلقه . وهو المطلوب .

الحجة الثانية : قوله ﷺ : « إن الله كره لكم ثلاث : قيل وقال وكثرة السؤال وإضاعة المال » ولما كانت هذه الأشياء الثلاثة مكروهة لله تعالى ، وجب أن لا تكون مرادة له . لأن الشيء الواحد بالاعتبار الواحد لا يكون مكروهاً ومرادا معاً . وإذا لم يكن مراداً لله تعالى ، وجب أن لا يكون مخلوقاً له ، لأن الخلق لا يحصل إلا بالإرادة . ويقرب منه الاستدلال بقوله ﷺ : « أبغض المباحات إلى الله الطلاق » دل النص على أن الطلاق مبغوض لله ، والمبغوض لا يكون مراداً وما لا يكون مراداً لله لا يكون مخلوقاً له .

الحجة الثالثة : ما روى أبو هريرة أن النبي ﷺ قال : « إذا دخل أحدكم المسجد فليسلم على النبي . ثم ليقل : « اللهم افتح لي أبواب رحمتك » وإذا خرج فليسلم ، وليقل : « اللهم أجرني من الشيطان » ولو كان فعل الشيطان قد حصل بإيجاد الله تعالى ، لوجب أن يقول : اللهم أجرني منك . وهكذا القول في سائر الأدعية . كقوله : « أعوذ بك من شر كل شيء ، أنت آخذ بناصيته » لأن كل الشرور من الله تعالى على قول المجبرة .

الحجة الرابعة : روى سعيد بن جبير عن أبي عبد الرحمن السلمي ، عن عبد الله بن قيس عن النبي ﷺ أنه قال : « ما أحد أصبر على أذى سمعه ، من الله ، يجعلون له نداً ، ويجعلون له ولداً ، وهو يرزقهم ويعافيهم ويعطيهم » وجه الاستدلال به : إن المراد من هذا الصبر شدة كراهية الله تعالى لهذا الكلام . وذلك يدل على أنه تعالى يكرهه ، وإذا كان كذلك ، وجب أن لا يكون الله خالقاً له ، لأن من لم يكن ملجأ للفعل ولا ساهياً ، فإنه إذا كان لا يريده لم يفعله .

الحجة الخامسة : قوله ﷺ : « اعملوا فكل ميسر لما خلق له » وجه

الاستدلال به : أنه تعالى بين أن الخلق مخلوقون للعبادة كما قال تعالى : ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون[1] ﴾ فلا جرم قال : اعملوا بالطاعة . فإن جميع الخلق قد يسر الله لهم الاشتغال بالعبادة التي لأجلها [خلقوا[2]] وإنما يكون هذا التيسير حاصلاً إذا قلنا : العبيد قادرون[3] على الفعل ، وأنه تعالى لا يخلق فيهم الكفر جبراً ، ولا يمنعهم عن الإيمان ، ولا يضلهم عن سواء السبيل . فثبت : أن قوله عليه السلام : « اعملوا فكل ميسر لما خلق له » : نص صريح في هذه المسألة .

الحجة السادسة : الدعاء المشهور المأثور عن رسول الله ﷺ وهو دعاء الاستفتاح وهو قوله : « اللهم أنت الملك ، لا إله إلا أنت أنت ربي وأنا عبدك [ظلمت نفسي[4]] واعترفت بذنبي [فاغفر لي[5]] فإنه لا يغفر الذنوب [إلا أنت[6]] واهدني لأحسن الأخلاق ، فإنه لا يهدي لأحسنها إلا أنت ، واصرف عني سيئها ، فإنه لا يصرف سيئها إلا أنت . لبيك وسعديك ، والخير كله في يديك . والشر ليس إليك ، إنا بك وإليك ، تباركت وتعاليت ، استغفرك وأتوب إليك » وجه الاستدلال به : إن قوله : « والشر ليس إليك » صريح في المسألة .

ولا يقال : إن قوله : « الخير في يديك » : يقتضي كون الإيمان من الله تعالى ، لأنه أعظم الخيرات . لأنا نقول : لما وقع التعارض وجب التوفيق ، فيحمل قوله « الخير في يديك » على أن الإيمان حصل بإقدار الله تعالى ، ونصب الدلائل عليه . ويحمل قوله : « الشر ليس إليك » على أنه ليس بخلقه وتكوينه . وبهذا الطريق يزول التعارض .

---

(١) سورة الذاريات ، آية : ٥٦ .
(٢) من (م ، ل) .
(٣) العبد قادر (م) .
(٤) من (م ، ل) .
(٥) زيادة .
(٦) من (ط ، ل) .

الحجة السابعة : ما روى أبو صالح عن أبي هريرة رضي الله عنه ، قال : جاءت فاطمة إلى رسول الله ﷺ وطلبت منه خادماً . فقال لها : « قولي اللهم رب السموات السبع ورب العرش العظيم ، ربنا ورب كل شيء ، أنت الظاهر فليس فوقك شيء ، وأنت الباطن فليس دونك شيء ، منزل التوراة والإنجيل والفرقان ، فالق الحب والنوى ، أعوذ بك من شر كل دابة أنت آخذ بناصيتها » وجه الاستدلال : قوله : « أعوذ بك من شر كل دابة » [يدل على أن الشر ليس من الله ، ومن قال بغير ذلك[1]] فإنه باطل .

الحجة الثامنة : روى ابن مسعود أن النبي ﷺ قال : « إذا قال العبد عندما يصيبه هم أو حزن : اللهم إني عبدك وابن عبدك وابن أمتك . ناصيتي بيدك ، ماض في حكمك ، عدل في قضائك . أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك ، وأنزلته في كتابك ، وعلمته أحداً من خلقك ، واستأثرت به في علم الغيب عندك ، أن تجعل القرآن ربيع قلبي ، ونور بصري ، وجلاء حزني ، وذهاب همي : أذهب الله همه ، وأبدل مكان حزنه فرحاً » ووجه الاستدلال به : أن قوله : « عدل في قضاؤك » يدل على أن لا جور في قضائك .

ولا يقال : إن كل ما يفعله الله تعالى بعبده فهو عدل ، لأنه يتصرف في ملك نفسه . لأنا نقول : فعلى هذا التقدير يمتنع أن يكون له ظلم على العبد ، فوجب أن لا يتمدح بذلك . لأن من لم يقدر على الظلم فلم يظلم ، لم يكن ذلك قدحاً في حقه .

ولقائل أن يقول : يشكل هذا بقوله تعالى : ﴿ ما كان لله أن يتخذ من ولد[2] ﴾ فإن هذا في معرض المدح ، مع أن إيجاد الولد له ممتنع في نفسه .

الحجة التاسعة : روى أبو عمر[3] قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول

---

(١) زيادة .

(٢) سورة مريم ، آية : ٣٥ .

(٣) يقول المسيح عيسى بن مريم عليه السلام : « فإن ملكوت السموات يشبه رجلاً ، رب بيت ، خرج مع الصبح ، ليستأجر فعلة لكرمه . فاتفق مع الفعلة على دينار في اليوم ، وأرسلهم إلى =

وهو قائم على المنبر : « إنما بقاؤكم فيمن سلف قبلكم كما بين صلاة العصر إلى غروب الشمس ، أعطي أهل التوراة التوراة ، فعملوا بها حتى إذا انتصف النهار عجزوا عنها . فأعطوا قيراطاً قيراط . وأعطي أهل الإنجيل الإنجيل فعملوا به ، حتى إذا بلغوا صلاة العصر ، عجزوا . فأعطوا قيراطاً [قيراطاً[1]] وأعطيتم القرآن فعلمتم به ، حتى إذا غربت الشمس أعطيتم قيراطين [قيراطين[2]] قال أهل التوارة والإنجيل : ربنا هؤلاء أقل عملاً وأكثر جزاء . فقال: الله: هل ظلمتكم من أجركم شيئاً؟» فقالوا: لا. فقال: فضلي أوتيه من أشاء» ووجه الاستدلال به : أنه لا يصح استحقاق الأجر والثواب على ما يخلقه الله فينا كألواننا وصورنا [وحيث[3]] أثبت الله الأجر ظهر أن أفعالنا ليست بخلق الله .

الحجة العاشرة : قوله عليه الصلاة والسلام : « نية المرء خير من عمله » وهذا تصريح بإثبات العمل للعبد .

الحجة الحادية عشر : قوله ﷺ - حكاية عن رب العزة : « كذبني ابن

= كرمه . ثم خرج نحو الساعة الثالثة ، ورأى آخرين قياماً في السوق بطالين . فقال لهم : اذهبوا أنتم أيضاً إلى الكرم ، فأعطيكم ما يحق لكم . فمضوا . وخرج أيضاً نحو الساعة السادسة والتاسعة ، وفعل كذلك . ثم نحو الساعة الحادية عشرة خرج ووجد آخرين قياما بطالين . فقال لهم : لماذا وقفتم ههنا كل النهار بطالين ؟ قالوا له : لأنه لم يستأجرنا أحد . قال لهم : اذهبوا أنتم أيضاً إلى الكرم ، فتأخذوا ما يحق لكم . فلما كان المساء . قال صاحب الكرم لوكيله : ادع الفعلة وأعطهم الأجرة مبتدئاً من الآخرين إلى الأولين . فجاء أصحاب الساعة الحادية عشرة وأخذوا ديناراً ديناراً . فلما جاء الأولون ظنوا أنهم يأخذون أكثر . فأخذوا هم أيضاً ديناراً ديناراً . وفيما هم يأخذون ، تذمروا على رب البيت ، قائلين : هؤلاء الآخرون عملوا ساعة واحدة وقد ساويتهم بنا . نحن الذين احتملنا ثقل النهار والحر . فأجاب وقال لواحد منهم : يا صاحب ما ظلمتك . أما اتفقت معي على دينار . فخذ الذي لك واذهب . فإني أريد أن أعطي هذا الأخير مثلك ، أو ما يحل لي أن أفعل ما أريد بما لي . أم عينك شريرة ، لأني أنا صالح ؟

هكذا يكون الآخرون أولين ، والأولون آخرين . لأن كثيرين يدعون وقليلين ينتخبون » [متى ٢٠ : ١ - ١٦]

(١) من (ط ، ل) .

(٢) من (ط ، ل) .

(٣) زيادة .

آدم . ولم يكن له ذلك . وشتمني ابن آدم . ولم يكن له ذلك . أما تكذيبه إياي فهو قوله : أني يعيدني كما بدأني ؟ وأما شتمه إياي فهو أن يقول : اتخذ الله ولداً ، وأنا الصمد ، الذي لم ألد ولم أولد ولم يكن لي كفوا أحد » ووجه الاستدلال : أنه تعالى لو كان هو الذي خلق هذه الأحوال في ابن آدم ، فكيف يجوز أن يحكي ذلك عنه في معرض الشكاية .

الحجة الثانية عشر : الخبر المشهور المروي عن رسول الله ﷺ أنه قال : « خلق الله [يوم خلق[1]] السموات والأرض مائة رحمة ، فجعل في الأرض منها رحمة واحدة ، فبها تعطف الوالدة على ولدها ، والوحوش بعضها بعضاً ، وأخر تسعة وتسعين في يوم القيامة . فإذا كان يوم القيامة أكمل الله لها هذه الرحمة » ووجه الاستدلال بهذا الخبر : أن من كانت رحمته هكذا ، فكيف يليق به أن يخلق الإنسان في الدنيا فقيراً مريضاً أعمى زمناً ، ثم يخلق فيه الكفر ، ويخرجه من الدنيا إلى أطباق النيران أبد الآباد ، بسبب كفره الذي خلقه فيه ، وألجأه إليه . وجعل مَن كل ألف من بني آدم تسعمائة [وتسعة[2]] وتسعين كفاراً من أهل النار ؟ فكيف تليق هذه القسوة بهذه الرحمة ؟ .

الحجة الثالثة عشر : قوله ﷺ : « كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه وينصرانه » وهذا تصريح بإضافة الفعل إلى الأبوين لا إلى الله تعالى .

الحجة الرابعة عشر : عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ . قال : « لما خلق الله الخلق كتب كتابه على نفسه . فهو موضوع عنده على العرش : إن رحمتي تغلب غضبي » والاستدلال به : إن الكفار والفساق أكثر من أهل الثواب ، فلو كان الكفر والفسق إنما يحصلان بخلق الله ، لكانت رحمته مقلوبة وغضبه غالباً ، وذلك يناقض ظاهر الحديث .

الحجة الخامسة عشر : ما رواه أبو ذر قال : قال رسول الله ﷺ - فيما يرويه عن ربه عز وجل - « إني حرمت الظلم على نفسي ، وحرمته على عبادي

---

(١) من ط ، ل .
(٢) من (ط ، ل) .

[فلا تظالموا . يا عبادي[1]] إنكم الذين تخطئون بالليل والنهار وأنا أغفر الذنوب جميعاً ، ولا أبالي . فاستغفروني أغفر لكم . يا عبادي كلكم جائع إلا من أطعمته فاستطعموني أطعمكم . يا عبادي كلكم عاري إلا من كسوته فاستكسوني أكسكم . يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم [كانوا على أتقى قلب رجل واحد لم يزد ذلك شيئا . يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم[2]] اجتمعوا في صعيد واحد . فسألوني فأعطيت كل إنسان منه ما يسألني ، لم ينقص ذلك من ملكي شيئاً . إلا كما ينقص البحر أن يغمس فيه المخيط ، يا عبادي هذه أعمالكم أحفظها عليكم . فمن وجد خيرا فليحمد الله ، ومن وجد غير ذلك ، فلا يلومن إلا نفسه » .

قالت المعتزلة : هذا الخبر يؤكد مذهبنا من وجوه :

الأول : إنه تعالى قال : « إني حرمت الظلم على نفسي » وهذا يدل على أنه تعالى قادر على الظلم . إذ لو لم يقدر على الظلم ، لما قال : « إني حرمته على نفسي » لأنه يجري مجرى ما إذا قال : إني حرمت على نفسي أن أجمع بين النقيضين ، ومعلوم أنه ركيك .

الثاني : إنه تعالى لما بين أنه حرم الظلم على نفسه ، أوجب على العباد أن لا يظلم بعضهم بعضاً . ولو كان تعالى هو الذي يخلق الظلم فيهم ، لكان ظالماً . وأيضاً : فكيف يقول لهم : لا تظالموا مع أنه تعالى هو الذي يخلق ذلك الظلم فيهم ؟ .

والثالث : قوله : « إنكم تخطئون بالليل والنهار ، وأنا أغفر الذنوب . ولا أبالي » فلو كان حصول ذلك الخطأ بخلق الله وإيجاده ، كما أن الغفران منه ، لم يكن في هذا التفضيل والتميز فائدة . وأيضاً : فإذا خلق الخطأ غيره فهو تعالى إنما غفر للعبد بسبب فعل ما فعله العبد ، وتصريح النص يبطل ذلك .

الرابع : إنه تعالى قال في آخر هذا الحديث : « هذه أعمالكم أحفظها

---

(1) من (م ، ل) .
(2) من (م ، ل) .

عليكم » وهذا تصريح بأن هذه الأعمال أعمالنا ، لا أعمال الله . ثم قال : « من وجد خيراً فليحمد الله » وهذا يدل على أنه تعالى خلق القدرة على الفعل ، وهدى العبد إليه ، ووضع الدلائل [عليه[1]] وأرشد إليه ، ومنع عنه أضداده . ثم قال : « ومن وجد غير ذلك ، فلا يلومن إلا نفسه» وهذا تصريح بأن المعاصي ليست من الله البتة .

الحجة السادسة عشر : ما روى هشام الدستوائي قال : حدثنا قتادة عن مطرف بن عبد الله بن الشخير عن عياض بن حماد أن النبي ﷺ قال ذات يوم في[2] خطبته « إلا إن ربي أمرني أن أعلمكم ما جهلتم ، مما علمني في يومي هذا : كل مال نحلت عبادي فهو حلال لهم ، وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم . وإنهم أتاهم الشيطان فاحتالهم عن دينهم ، وحرم عليهم ما حللت لهم » وهذه الخطبة طويلة . والمقصود منها : أنه عليه الصلاة والسلام صرح بأنه تعالى خلق الخلق حنفاء على السلامة الأصلية وإن الشياطين هم الذين أضلوهم عن الحق . فمن قال : إن الله هو أضلهم عن الدين ، فقد[3] جاهر بتكذيب رسول الله ﷺ في هذه الخطبة .

الحجة السابعة عشر : ما روى أبو هريرة [رضي الله عنه[4]] قال : قال رسول الله ﷺ : « يا أبا هريرة كن ورعا تكن أعبد الناس ، وكن قنعاً تكن أشكر الناس ، وأحب للناس ما تحب لنفسك تكن مؤمناً ، وأحسن مجاورة من جاورك تكن مسلماً » ووجه الاستدلال بهذا الخبر : أنه ﷺ حثه على الإتيان[5] بهذه الأفعال ، فلو كانت من خلق الله ، لصار هذا الحث والترغيب باطلاً .

الحجة الثامنة عشر : عن عبد الله بن عمر قال : قال رسول الله ﷺ : « من أحب أن يزحزح عن النار ، ويدخل الجنة فلتدركه منيته ، وهو مؤمن بالله

---

(١) من (ل) .
(٢) إذا (م)
(٣) الذين فقد (م) .
(٤) من (ل) .
(٥) الإيمان (م) .

واليوم الآخر ، وليؤت إلى الناس ما يحب أن يؤتى إليه » ووجه الاستدلال : إنه لو كان الإيمان بخلق الله تعالى ، لكان هذا الترغيب عبثاً . لأن العبد لا يقدر على أن يموت مؤمناً إذا خلق الله فيه الكفر ، ولا يقدر على أن يموت كافراً إذا خلق الله الإيمان فيه .

الحجة التاسعة عشر : عن أبي هريرة [رضي الله عنه[1]] قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « البيان من الله ، والعيّ من الشيطان . وليس البيان كثرة الكلام ، ولكن البيان : الفصل في الحق ، وليس العيّ قلة الكلام ، ولكن من سفه الحق » وهذا نص في موضع الخلاف .

الحجة العشرون : عن أبي هريرة [رضي الله عنه[2]] قال : قال رسول الله ﷺ : « لا يقولن أحدكم زرعت ولكن ليقل : حرثت يا أبا هريرة ألم تسمع إلى قول الله : ﴿ أفرأيتم ما تحرثون ؟ أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون[3] ﴾ وهذا من أوضح الدلائل على وجوب التفرقة بين فعل الله وبين فعل العبد .

فثبت : أن الفعل المضاف إلينا مغاير للفعل المضاف إلى الله .

ولنكتف بهذا القدر من الأخبار . فإن من وقف عليها يمكنه التمسك بأخبار كثيرة سوى ما ذكرناه . والمعتمد لنا في الجواب عن الكل : أن الأخبار التي تمسكنا بها على صحة قولنا [معارضة لهذه الأخبار[4]] ولما تعارضت الأخبار وجب الرجوع إلى دلائل العقل[5] . وقد بينا : أن دلائلنا العقلية أقوى وأكمل وأوضح .

وبالله التوفيق

---

(١) من (ل) .
(٢) من (ل) .
(٣) سورة الواقعة ، آية : ٦٣ - ٦٤ .
(٤) من (م ، ل) .
(٥) هذا اعتراف من المؤلف بأن دلائل المعتزلة من القرآن الكريم والأخبار في إثبات الحرية للإنسان ، لا يمكن ردها . وإلا ما أحال على العقل . وكيف يمكن ردها ، وهي المحكمة ، وما تمسك به المؤلف هو المتشابه ؟

= والرجوع إلى دلائل العقل لا يحسم النزاع . لأن دلائل العقل إذا تعارضت يحسمها القرآن الكريم . ألا ترى أن العقل جوز وجود الإله ، والعقل أيضاً لم يجوز وجود الإله . والقرآن حسم نزاع الطائفتين ، المجوزة عقلاً ، والمنكرة عقلاً بقوله : ﴿ فاعلم : أنه لا إله إلا الله ﴾ فإذا استعمل المؤلف الشغب في إبعاد دلائل النقل عن القضية ، ثم استعمل الشغب في إبعاد دلائل العقل . فليدلنا على طريق آخر للاستدلال ؟ .

الباب الثامن

في

شرح الآثار المروية

عن الصحابة والتابعين مما

تمسك الخصم بها في إثبات قولهم

قالوا :

أ ـ اشتهر عن أبي بكر الصديق ، أنه لما سأل عن معنى الكلالة . قال : « أقول فيها برأيي . فإن يك صوابا فمن الله ، وإن يك خطأ فمن الشيطان والله ورسوله منه بريئان » وهذا تصريح منه بأن ذلك الخطأ ليس من الله . قال أصحابنا : المراد منه : أن ذلك ليس من الله ومن رسوله ، بمعنى الحكم والقضاء به . فأما أن يكون المراد أنه ليس منه بمعنى الخلق والتكوين ؛ فممنوع . وتمام الكلام ههنا ، كما في قوله تعالى : ﴿ ويقولون هو من عند الله . وما هو من عند الله[1] ﴾ .

ب ـ وأما عمر بن الخطاب فيروي أن كاتبه كتب : « هذا ما أرى الله عمر » فقال للكاتب : امحه . فمحاه . فقال : « اكتب هذا ما رأى عمر » قال الأصحاب : قوله : « هذا ما أرى الله عمر » لا يصدق إلا فيما عرف بنص . ولهذا السبب غيره .

ج ـ قالوا : ونقل عنه أنه لما أخذ له سارق . وقال له : لم سرقت ؟ قال له : بقضاء الله . قطع يده وجلده[2] وقال : « هذا لسرقتك ، وهذا لافترائك

(١) سورة آل عمران ، آية : ٧٨ .

(٢) ضربه ثلاثين سوطاً .

على الله ، ولقائل أن يقول : لعله كـان مراد الســارق من لفظ القضاء : إذن الله فيه وحكمه به .

د ـ وأما علي بن أبي طالب . فقالوا : القول بالعدل عنه في غاية الشهرة . وخطبه دالة عليه . فعنه أنه سأل عن [التوحيد[1]] والعدل . فقال : « التوحيد أن لا تتوهمه ، والعدل أن لا تتهمه » وهـذا كلام في غـاية الجـلالة . والمـراد من قـوله : « أن لا تتهمـه » أي لا تتهمه بـأنه يفعـل القبـائـح والفـواحش وظلم العباد . وقال أصحابنا : المراد منه : أن الظلم من الله محال . لأن كـل ما يفعله فإنه تصرف في ملك نفسه ، وليس ذلك بظلم .

هـ ـ وأيضاً : نقل عن عـلي بن أبي طالب أنـه لما انصـرف من صفين قـام إليـه شيخ من أهـل الحجاز ، فقـال : يا أمـير المؤمنين أخبـرنـا عن مسيـرنـا إلى الشام ، أكان بقضاء الله وقدره ؟ فقال : « والذي خلق الحبة وبرأ النسمة ، ما هبـطنا وادياً ، وما علونـا تلعة[2] إلا بقضـاء الله وقدره » فقـال الشيـخ [عنـد الله[3]] احتسب عنائي ومسيري ، والله ما احتسب لي من الأجر شيئاً . فقال : أمـير المؤمنين : لعلك تـظن قضاء لازمـاً ، وقدراً حتـماً . لو كـان كذلـك لبطل [الثواب[4]] والعقاب ، وسقط الوعد والـوعيد ، ومـا كان يـأتي من الله لائحة لمـذنب ، ولا محمـدة لمحسن . ولا كـان المحسن أولى بثـواب الإحسـان من المـذنب ، ولا المـذنب كـان أولى بـالعقـوبـة من المحسن . تلك مقـالـة إخـوان الشياطين ، وعبـدة الأوثان ، وخصـاء الرحمن ، وشهـود الزور ، وأهـل العمى والفجور . تلك قدرية هذه الأمـة ومجوسهـا . إن الله أمر تخييـراً ، ونهى تحذيـراً وكلف تيسيراً ، ولم يعص مغلوباً ، ولم يطع مكروهـاً ، ولا بعث الأنبياء عبثاً ، ولا أرى عجائب الآيات باطلاً ﴿ ذلك ظن الذين كفروا فويـل للذين كفروا من

---

(١) من (ط ، ل) .
(٢) بقلة (م) .
(٣) من (م ، ل) .
(٤) من (ط ، ل) .

النار[1] ﴾ فقال الشيخ : وما ذلك [القضاء[2]] الذي ساقنا ؟ فقال أمير المؤمنين : أمر الله بذلك وإرادته . ثم تلا عليهم : ﴿ وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه[3] ﴾ قال : فنهض الشيخ مسروراً ، وهو يقول :

أنت الإمام الذي نرجو بطاعته يوم النشور من الرحمن غفرانا
أوضحت من ديننا ما كان مشتبهاً جزاك ربك عنا فيه إحسانا

و ـ روى مجاهد أن ابن عباس كتب إلى قرى أهل الشام : رسالة طويلة ذكر فيها أنه قال : « هل منكم إلا مفتري على الله ، يحل ما حرمه عليه ، وينسبها علانية إليه » .

ز ـ وعن عكرمة عن ابن عباس أنه قال : القدر بحر عميق ، فقفوا عند أدناه . ولا تقولوا : إنه جبر العباد على المعاصي فتظلموه ، ولا تقولوا : إن الله لم يعلم ما العباد عاملون فتجهلوه ؟ ولكن رجل امتحن الله قلبه للتقوى قال : إن عذب فبذنب ، وإن عفى فبفضل .

ح ـ وعن علي بن عبد الله بن عباس قال : كنت جالساً عند أبي . فقال له رجل : يا أبا العباس إن ههنا قوماً يزعمون أنهم أتوا من قبل الله ، وأن الله أجبرهم على المعاصي . فقال : لو أعلم أن ههنا ، أحداً منهم لقبضت على حلقه ، فصرعته حتى تزهق نفسه .

ط ـ ونقل أن زين العابدين سأل عن أفعال العباد . فقال : إنها لا تخلو إما أن تكون فعلاً لله تعالى ولا صنع للعبد فيه ، أو تكون فعلاً للعبد ولا صنع لله فيه ، أو تكون بينهما . فإن كانت فعلاً لله لزم سقوط الذم والعقاب من العبد ، وإن كانت بينهما فاللوم عليهما ، وإن كانت من العبد فهو الذي نقوله .

---

(١) ص ٢٧ .
(٢) من (ط ، ل) .
(٣) سورة الإسراء ، آية : ٢٣ .

وهو المجرم المذنب . ثم إن أبا العباس الناشيء[1] ـ من المعتزلة ـ نظم هذا المعنى . فقال :

إن تعد أفعالنا اللاتي نذم بها ... إحدى ثلاث خلال في معانيها
إما تفرد مولانا بصنعتها ... فاللوم يسقط عنا حين تأتيها
أو كان يشركنا فاللوم يلحقه ... إن كان يلحقنا من لائم فيها
وإن لم يكن لإلهي في جنايتها ... فعل فما الذنب إلا ذنب جانيها

ي ـ ونقلوا : أن النفس الزكية : محمد بن عبد الله بن الحسن بن علي بن أبي طالب : قبل الاعتزال عن واصل بن عطاء . فقال أبوه عبد الله يوماً : يا ولدي أنت كامل في كل شيء لولا أنك تقول بالقدر . فقال النفس الزكية : أيها الأب أتلزمني على فعلي ، أو على ما خلق الله في جبرا وقسراً ؟ فإن كنت تلزمني على فعل صدر عني ، فهذا هو مذهبي . وإن كنت تلزمني على فعل خلقه الله في جبراً وقسراً . فما ذنبي ؟ قالوا : فتفكر عبد الله في كلام ابنه ، وانتقل إلى مذهبه[2] .

---

(١) من الطبقة الثامنة للمعتزلة . وهو عبد الله بن محمد ، وكنيته أبو العباس ، من أهل الأنبار ، نزل بغداد . وله كتبٌ كثيرة نقض فيها كتب المنطق ، وهو شاعر ، وله قصيدة على روي واحد وقافية واحدة ، أربعة آلاف بيت ، وخرج في آخر عمره إلى مصر ، وأقام فيها بقية عمره . وله مناظرات كثيرة ، إلا أن في كلامه طولاً . ومن قصيدة له قوله :

ما في البرية أخزى عند فاطرها ... ممن يدين بإجبار وتشبيه

(٢) يقول مؤلفو كتاب التربية الإسلامية لوزارة التربية في الكويت طبعة ١٤٠٠ هـ : « وبعض المسلمين أخطأهم التوفيق في فهم حقيقة القدر . فجعلوه سبباً فيما يقع منهم من أعمال سيئة ، يقولون : إن الله قدرها عليهم ولو شاء ما فعلوها . وهم مخطئون في هذا ، فقد خلق الله النفس الإنسانية مهيأة لتقبل الخير والشر ﴿ ونفس وما سواها ، فألهمها فجورها وتقواها ﴾ ومنح الإنسان العقل الذي يميز به بينها ، ويتجه باختياره إلى أي منها . فحين يعمل الإنسان أو يقول ، ينطلق في عمله وقوله بمحض إرادته ومشيئته وهذا هو ما يتعلق به التكليف ، والثواب والعقاب ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ، لها ما كسبت ، وعليها ما اكتسبت ﴾ .

وقد حذر رسول الله ﷺ ، من هذا القول ، وجعل الذين يردون على القائلين به في منزلة المجاهدين في سبيل الله بالسيف . روى جابر رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال : « يكون في آخر الزمان قوم يعملون المعاصي ثم يقولون : الله قدرها علينا . الراد عليهم يومئذ كالشاهر سيفه في سبيل الله » .
=

واعلم : أن أصحابنا حكوا عن هؤلاء الأكابر ، ضد ما حكاه المعتزلة .

أ ـ فروى القاضي أبو بكر في كتاب الهداية : أن عمر بن الخطاب خطب فحمد الله وأثنى عليه وذكر في تحميده : « من يهدي[1] الله فلا مضل له ، ومن يضلل الله فلا هادي له » والجاثليق بين يديه ، فأنكر « الجاثليق[2] » ذلك بلسانه . فقال : ما يقول ؟ فقالوا : يزعم ؛ أن الله يهدي ولا يضل فقال عمر : « كذب عدو الله ، بل الله خلقك ، وهو أضلك ، وهو يدخلك النار » .

ب ـ وروي أيضاً عن الشعبي عن علي رضي الله عنه أنه خطب الناس على منبر الكوفة . فقال : « ليس منا من لم يؤمن بالقدر ، خيره وشره » .

ج ـ وقد اشتهر عن علي رضي الله عنه أنه حين أراد حرب أهل الشام . قال :

شمرت ثوبي ودعوت قنبرا
قدِّم لوائي لا تؤخر حذرا
لن يدفع الحذار ما قد قدرا

قال القاضي أبو بكر ـ رحمه الله ـ هذا تصريح منه بأنه لا ينفع حذر من قدر .

د ـ وقال كعب بن زهير في قصيدته المشهورة في مدح رسول الله ﷺ :

وقال كل خليل كنت آمله ... لا ألهينك ، أني عنك مشغول
فقلت : خلوا سبيلي لا أبالكم ... فكل ما قدر الرحمن مفعول

= وأوقع عمر رضي الله عنه عقوبتين على رجل قال هذا القول . فقد جيء إليه بسارق ، فسأله : لم سرقت ؟ فقال : قدر الله ذلك . فقال عمر : اضربوه ثلاثين سوطاً ، ثم اقطعوا يده . فقيل له : ولم ؟ فقال يقطع لسرقته ، ويضرب لكذبه على الله » ! . هـ .

(١) إن الله يهدي الإنسان لعمل الخير ، إذا كانت نية الإنسان متجهة لعمل الخير ، والله يضل الإنسان إذا كانت نية الإنسان متجهة إلى الضلال .

(٢) الجاثليق : رئيس النصارى الكاثوليك . والكلام صحيح . فإن الله يرسل الأنبياء لهداية الناس ، ولمنعهم من الضلال .

هـ ـ وقال لبيد :

إن تقوى ربنا خير نفل ... وبإذن الله ريثي والعجل
أحمد الله فلا ند له ... بيديه الخير ، ما شاء فعل
من هداه سبل الخير اهتدى ... ناعم البال . ومن شاء أضل

ولنكتف من الحكايات بهذا القدر . احترازاً عن الإطناب . والله أعلم بالصواب .

[قال الناسخ] : رأيت في النسخة [هكذا] .

قال ناقلها : « وجدت هذا الفصل على الحاشية في هذا المقام في الكتاب . بخط المصنف مع الشعر له ، فكتبته ههنا » .

وأقول : « كتبت هذه الحكاية في الفصل ههنا تأسيساً به » :

فيا أيها العبيد لا تتشبهوا بالمريد العنيد ، ولا تقولوا على الحاضر العتيد ، وراقبوا الله في الوعد والوعيد . وأطيعوه في المنهج السديد ، وكونوا على حذر منه في العذاب الشديد . فمن [أتى[1]] بذلك فهو السعيد ، والزمان الذي يتفق فيه ذاك ، فهو المديد[2] تذكروا إذ كنتم نطفاً ثم [الكثيف[3]] يرسب ، واللطيف طفا . وكأن بما بقي وقد انطفأ ، وخير بشدة ما وفى . تذكروا من استكبر وأبى ، وأتى من هذه المذرة كل ما أتى . ثم انتقل إلى دار الآخرة وترك [لأعدائه[4]] ما حصله [من[5]] المراتب الفاخرة ، ثم أحضر في موقف الجلال . وعرضت عليه موجبات النكال ، وحوسب بكل مقدار ، عند الملك الجبار .

وقال رحمه الله تعالى عليه شعراً :

---

(١) سقط (م) .
(٢) المعيد (م) .
(٣) سقط (م) .
(٤) سقط (م) .
(٥) في (م) .

إليـك إلـه الخلق وجهت وجهتي   وأنت الذي أدعوك في السر والجهر

وأنت غيـاثي عنـد كـل ملمـة   وأنت رجائي في حياتي وفي قبـري

وأنت الذي يسرت لي كـل مطلب   وأنت معاذي في غنائي وفي فقري

الباب التاسع
في
بيان أن الله تعالى قد يمنع
المكلف عن الإيمان بالقهر والقسر

اعلم : أن مذهبنا ذلك . وأما المعتزلة فإنهم ينكرون أشد الإنكار .

ويدل على صحة قولنا : المعقول والمنقول .

أما المعقول فوجوه :

البرهان الأول : وهو أن الكافر المقدم على الكفر إن لم يكن متمكناً من الإيمان فقد حصل المطلوب ، وإن كان متمكناً منه كانت قدرته بالنسبة إلى الضدين على السوية . فإقدامه على الكفر دون الإيمان ـ مع أن ضده كان ممكناً ـ إما أن يستغني عن المرجح أو يفتقر إليه . فإن كان الأول لزم استغناء الممكن عن المرجح . وهو محال . وإن كان الثاني فذلك المرجح ، إن كان من العبد عاد التقسيم فيه ، وإن كان من الله تعالى ، فهو المطلوب . لأنه ظهر أن الكافر ما أقدم على الكفر إلا لأجل أن الله تعالى قوى تلك الداعية في قلبه ، وقد دللنا على أنه متى حصلت الداعية المرجحة ، فإنه لا بد من [الوجوب[1]] وهذا برهان قاطع لا محيص عنه[2] .

---

(١) من (ط ، ل) .

(٢) برهان ليس قاطعاً . لأنه افترض المرجح بين الله والإنسان . ومن الممكن افتراض المرجح من الإنسان نفسه . أي أن الإنسان إذا ظهر له خير وظهر له شر . فإن الإنسان يمكنه بنفسه ترجيح جانب الخير ، أو ترجيح جانب الشر ، ومن الممكن افتراض المرجح في ذات الشيء نفسه . على =

البرهان الثاني : إن العبد قصد الحق والإيمان . فلما حصل الباطل والكفر . علمنا : أن ذلك ليس منه بل من الله .

البرهان الثالث : العبد ما لم يعرف أن هذا الاعتقاد علم لا جهل ، يمكنه أن يقصد إلى إيجاد العلم بدلاً عن الجهل ، وإنما يعلم كون هذا الاعتقاد علماً ، إذا علم أنه مطابق للمعلوم . وإنما يعلم ذلك إذا علم حال المعلوم . وإلا فيلزم أن تكون قدرته على تحصيل العلم بالشيء مشروط بحصول العلم بذلك الشيء . وإنه محال . وهذه الدلائل قد بيناها في الباب الأول من هذا الكتاب . فلا فائدة في الإعادة .

أما الدلائل السمعية : فاعلم : أنه تعالى ذكر أنواعاً من الموانع في كتابه . ونحن [نكتفي بإيراد نوع من هذه الموانع . وهو أنه تعالى قد يضل بعض المكلفين[1]] .

بيان أنه تعالى قد يضل بعض المكلفين

ويدل عليه آيات :

الحجة الأولى : قوله تعالى ﴿ يضل من يشاء ، ويهدي من يشاء ﴾ واعلم : أن هذه الآية وردت في القرآن الكريم في خمس مواضع . أحدها : في سورة إبراهيم قال تعالى ﴿ وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ، ليبين لهم . فيضل الله من يشاء ، ويهدي من يشاء[2] ﴾ وثانيها : في سورة الرعد ﴿ ويقول

= طريقة الحسن والقبح الذاتيين فترجيح الإيمان على الكفر ، لأنه في ذاته به مميزات لا توجد في الكفر ، بسببها ، اختاره الإنسان . وإذا ما افترض أنه كيف يقع في ملك الله ما لا يريده الله ؟ فإن الافتراض مدفوع بأن الله أراد في الأزل أن يترك الإنسان حراً ، وقد خلقه ومنحه الحرية ، والقدرة على أن يفعل أو لا يفعل . ولمزيد من البيان راجع مسألة إرادة الكائنات في كتاب الإرشاد للجويني .

(١) عبارة الأصل : « ونحن نفرد لكل واحد منها فصلاً . الفصل الأول في بيان أنه تعالى قد يضل بعض المكلفين » وليس في الأصل إلا هذا الفصل .

(٢) سورة إبراهيم ، آية : ٤ وفي تفسير الكشاف في هذه الآية : إنها مثل قوله تعالى : ﴿ فمنكم كافر ومنكم مؤمن ﴾ لأن الله لا يضل إلا من يعلم أنه لن يؤمن ، ولا يهدي إلا من يعلم أنه يؤمن . =

الذين كفروا : لولا أنزل عليه آية من ربه . قل إن الله يضل من يشاء ، ويهدي إليه من أناب[1] ﴾ وثالثها : في سورة النحل ﴿ ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة . ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء[2] ﴾ ورابعها : في سورة الملائكة ﴿ أفمن زين له سوء عمله ، فرآه حسناً ؟ فإن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء[3] ﴾ وخامسها : في سورة المدثر ، وذلك أنه تعالى قدم بيان امتحان الفريقين بعدة ملائكة النار ، ثم قال : ﴿ كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء[4] ﴾ فإن قيل : دلت الدلائل على أنه لا يجوز أن يكون المراد من هذه الآيات خلق الكفر والضلال ، وإذا كان كذلك ، وجب المصير إلى التأويل .

أما بيان المقام الأول : فمن وجوه :

الأول : إنا سنذكر الدلائل العقلية والنقلية على أنه لا يجوز من الله تعالى أن يخلق الكفر والجهل في المكلف .

الثاني : إن تفسير الإضلال بخلق الجهل غير جائز بحسب اللغة . أما أولاً : فلأن من منع غيره من سلوك طريق كرهاً وجبراً ، فإنه لا يقال في اللغة الصحيحة : إنه أضله عن الطريق ، بل يقال : إنه منعه وصرف عنه ، وإنما يقال : أضله عن الطريق إذا لم يرد عليه وارد من الشبه ، ما لأجله التلبس عليه الصواب . وأما ثانيها : فلأنه تعالى وصف إبليس وفرعون بكون [كل واحد منهما[5]] مضلاً . قال تعالى حكاية عن إبليس : [ولأضلنهم[6] ﴾ وقال تعالى : ﴿ وأضل فرعون قومه[7] ﴾ ثم إنا توافقنا على أنهما ما كانا خالقين للضلال في

= والمراد بالإضلال : التخلية ومنع الألطاف . وبالهداية : التوفيق واللطف . فكان ذلك كناية عن الكفر والإيمان » .

(١) سورة الرعد ، آية : ٢٧ .

(٢) سورة النحل ، آية : ٩٣ .

(٣) سورة فاطر ، آية : ٨ .

(٤) سورة المدثر ، آية : ٣١ .

(٥) زيادة .

(٦) سورة النساء ، آية : ١١٩ .

(٧) سورة طه ، آية : ٧٩ .

قلوب من أتبعها. أما عند الجبرية فلأن العبد لا يقدر على الإيجاد ، وأما عند القدرية فلأن العبد لا يقدر على هذا النوع من الإيجاد . ولما حصل اسم الضلال في هذه السورة ، مع أنه لم يحصل فيها خلق الجهل والضلال ، علمنا : أن الإضلال غير موضوع في اللغة لخلق الضلال . وأما ثالثها : فلأن الإضلال في مقابلة الهداية ، فكما صح أن يقال : هديته فما اهتدى ، وجب صحة أن يقال : أضللته فما ضل . وإذا كان كذلك ، امتنع حمل لفظ الإضلال على خلق الإضلال .

الوجه الثالث في بيان أن لفظ الإضلال في هذه الآيات لا يمكن حمله على خلق الضلال . هو أن هذا التفسير لا يليق بهذه الآيات الخمس . وذلك لأن قوله تعالى ﴿ وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم فيضل الله من يشاء[1] ﴾ وكيف يجوز أن يقال : إني لم أرسل رسولاً إلا بلسان قومه ليبين لهم الغرض من التكاليف ، ثم يقول بعده : إني أضللتهم عن الدين ؟ فإنه لا تعلق لهذا الكلام بما قبله ، ويصير الكلام ركيكاً .

لثبت بهذه الوجوه : أنه لا يمكن أن يكون المراد من قوله ﴿ يضل من يشاء ﴾ خلق الكفر والجهل فيهم . وإذا ظهر هذا ، علمنا أن المراد منه شيء آخر . وحينئذ لا نحتاج إلى تعيين ذلك المراد في مقام الجدل .

ثم إنا نبين وجوهاً كثيرة تحتملها هذه الآية :

فالتأويل الأول : إن الرجل إذا ضل باختياره عند حضور شيء من غير أن يكون لذلك أثر في ضلاله . فيقال لذلك الشيء : إنه أضله . قال تعالى في حق الأصنام : ﴿ رب أنهن أضللن كثيراً من الناس[2] ﴾ أي ضلوا عند رؤيتها . وقال تعالى : ﴿ ولا يغوث ويعوق ونسرا . وقد أضلوا كثيراً[3] ﴾ أي ضل كثير من الناس عند رؤيتهم . وقال : ﴿ وليزيدن كثيراً منهم ما أنزل إليك

---

(١) سورة إبراهيم ، آية : ٤ .
(٢) سورة إبراهيم ، آية : ٣٦ .
(٣) سورة نوح ، آية : ٢٣ - ٢٤ .

من ربك طغياناً وكفراً(1) ﴾ وقال أيضاً : ﴿ فلم يزدهم دعائي إلا فراراً(2) ﴾ أي لم يزدادوا بدعائي لهم إلا فراراً . وقال أيضاً : ﴿ فاتخذتموهم سخرياً ، حتى أنسوكم ذكرى(3) ﴾ ومعلوم : أنهم لم ينسوهم في الحقيقة ، بل كانوا يذكرونهم الله ويدعونهم إليه . لكن لما كان اشتغالهم بالسخرية منهم سبباً في نسيانهم ، أضيف النسيان إليهم . وقال أيضاً في سورة التوبة : ﴿ وإذا ما أنزلت سورة ، فمنهم من يقول : أيكم زادته هذه إيمانا . فأما الذين آمنوا فزادتهم إيماناً ، وهم يستبشرون . وأما الذين في قلوبهم مرض ، فزادتهم رجسا إلى رجسهم(4) ﴾ فأخبر سبحانه : أن نزول السورة المشتملة على الشرائع تفرق أحوالهم . فمنهم من يصلح عند نزولها ، فيزدادوا إيماناً ، ومنهم من يفسد حينئذ ، فيزدادوا كفراً . فلا جرم أضيفت الزيادة في الإيمان ، والزيادة في الكفر ، إلى السورة لأجل أن تلك الزيادة إنما حصلت عند نزول تلك السورة .

إذا عرفت هذا فنقول : إنما أضيف الهدى والإضلال إلى الله تعالى على هذا الوجه ، وذلك لأنهما لو كانا يحدثان من العبد عند فعل مخصوص يفعله الله تعالى ، لا جرم أضيفا إلى الله تعالى ، وإن كانا في الحقيقة إنما يحصلان بإيجاد العبد وتكوينه .

والتأويل الثاني : إن الأصل هو التسمية بالضلال . يقال : أضله . أي سماه ضالاً وحكم عليه به . وحكم(5) فلان على فلان بالكفر ، إذا سماه كافراً .

وأنشدوا بيت « الكميت »

وطائفة قد أكفروني بحبكم ... وطائفة قالوا : مسيء ومذنب

---

(1) سورة المائدة ، آية : ٦٨ .
(2) سورة نوح ، آية : ٦ .
(3) سورة المؤمنون ، آية : ١١٠ .
(4) سورة التوبة ، آية : ١٢٤ - ١٢٥ .
(5) في الأصل : تصحيف .

وقال « طرفة » :

ومـا زال شربي الـراح حتى أضلني صـديقي ، وحتى ساءني بعض ذلـك

أراد سماني ضالاً . وهذا الوجه مما ذهب إليه جمع عظيم من المعتزلة .

والتأويل الثالث : الإضلال مفسر بالتخلية وترك المنع بالقهر والجبر . يقال : أضله أي خلاه مع ضلاله . قالوا : ومجازه من قولهم : أفسد فلان ابنه وأهلكه وذم عليه . إذا لم يؤدبه .

وقال بعضهم :

أضاعوني . وأي فتى أضاعوا ليوم كريهة وسداد ثغر

ويقال لمن ترك سيفه في الأرض الندية ، حتى فسد وصدأ : أفسدت سيفك .

والتأويل الرابع : الضلال هو العذاب والإضلال هو التعذيب . والدليل عليه : قوله تعالى : ﴿ إن المجرمين في ضلال وسعر . يوم يسحبون في النار على وجوههم ، ذو قوا مس سقر[1] ﴾ فوصفهم الله تعالى بأنهم يوم القيامة في ضلال . وذلك الضلال ليس إلا العذاب . وقال تعالى : ﴿ إذا الأغلال في أعناقهم ، والسلاسل يسحبون في الحميم ثم في النار يسجرون ثم قيل لهم : أينما كنتم تشركون من دون الله؟ قالوا ضلُّوا عنا، بل لم نكن ندعو من قبل شيئا. كذلك يضل الله الكافرين[2] ﴾ وهذه الآية تدل على أن الضلال المذكور في هذه الآية هو العذاب .

والتأويل الخامس: أن يحمل الإضلال على الهلاك قال تعالى: ﴿الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله أضل أعمالهم[3] ﴾ قيل : أبطلها وأهلكها . ومجازه : من قولهم : ضل الماء في اللبن ، إذا صار مستهلكاً فيه . ويقال : أضللته أنا : إذا أهلكته وصيرته كالمعدوم . ومنه يقال : أضل القوم رئيسهم . إذا واروه في قبره فأخفوه حتى صار لا يرى .

(١) سورة القمر ، آية : ٤٧ - ٤٨ .
(٢) سورة غافر ، آية : ٧١ - ٧٤ .
(٣) أول سورة محمد ،

قال « النابغة »

وآب مضلّوه بعين جلية … وغودر بالجولان حزم ونائل

وقال تعالى : ﴿ أإذا ضللنا في الأرض أإنا لفي خلق جديد[1] ﴾ ؟ أي صرنا مدفونين في الأرض وخفيت أشخاصنا .

والتأويل السادس : حمل الإضلال على الإضلال عن طريق الجنة . قالت المعتزلة : وهذه في الحقيقة ليست تأويلاً ، بل حملاً للفظ على ظاهره . فإن الآية تدل على أنه تعالى يضلهم ، وليس فيها دلالة على أنه عماذا يضلهم ؟ فنحن نحملها على أنه تعالى يضلهم عن طريق الجنة . ثم حملوا كل ما في القرآن من هذا الجنس على هذا المحمل[2] وهو اختيار الجبائين . قال تعالى : ﴿ كتب عليه : أنه من تولاه . فأنه يضله ، ويهديه إلى عذاب السعير[3] ﴾ أي يضله عن طريق الجنة .

والتأويل السابع : أن [لا[4]] تحمل الهمزة في لفظ الإضلال على التعدية ، بل على الوجدان . قال عمرو بن معدي كرب ، لبني سليم : «قاتلناكم فما أجبناكم ، وهاجيناكم فما أفحمناكم ، وسألناكم فما أبخلناكم » : أي ما وجدناكم جبناء ولا بخلاء ولا مفحمين . ويقال : أتيت أرض قوم فأعمرتها ، أي وجدتها عامرة .

---

(١) سورة السجدة ، آية : ١٠ .

(٢) في مجمع البيان : ﴿ كتب عليه : أنه من تولاه . فانه يضله ﴾ معناه : أنه يتبع كل شيطان . كتب الله على ذلك الشيطان في اللوح المحفوظ : أنه يضل من تولاه . فكيف يتبع مثله ويعدل بقوله عمن دعاه إلى الرحمة . وقيل : معناه : كتب على الشيطان : أنه من تولاه أضله الله تعالى . وقيل : معناه : كتب على المجادل بالباطل : أن من اتبعه ووالاه يضله عن الدين » .
وفي تفسير الكشاف : ﴿ ويتبع ﴾ في ذلك خطوات ﴿ كل شيطان ﴾ عات . علم من حاله وظهر وتبين أنه من جعله ولياً له ، لم تثمر له ولايته إلا الإضلال عن طريق الجنة والهداية إلى النار . وما أرى رؤساء أهل الأهواء والبدع والحشوية ، المتلقبين بالإمامة في دين الله ، إلا داخلين تحت كل هذا دخولاً أولياً . بل هم أشد الشياطين إضلالاً وأقطعهم لطريق الحق ، حيث دونوا الضلال تدويناً ، ولقنوا أشياعهم تلقيناً . . . الخ » .

(٣) سورة الحج ، آية : ٤ .

(٤) زيادة .

والجواب :

أما قوله : « الدلائـل العقلية دلت على أنه لا يجـوز أن يخلق الله الكفر في العبد » قلنا : الدلائل العقلية التي يذكـرونها لا تزيـد على فعـل المدح والـذّم . وذلـك مبني على الحسن والقبـح العقليين . وسنبـين أن هذه القـاعـدة في غـايـة الضعف . أما دليلنا[1] العقلي : فإن ميل القلب إلى جانب الضـلال ، بدلاً عن جـانب الهدى ، لا يمكن إلا لمرجح . وذلـك المرجـح ليس إلا الله . فوجب أن يكون ترجيح جانب الضلال . وهذا برهان قـاطع لا يحتمـل التأويـل . فثبت : أن البرهان ليس إلا من جانبنا .

قوله : « تفسير الإضلال لا يـرى في اللغـة » قلنـا : الإضلال عبـارة عن أن يعمل به عملاً ، فلا يدعوه ذلك العمل إلى فعـل الضلال . وإذا زين الله في قلبه ذلك الفعل ، وقبح عنده ضده ، دعاه ذلك التزيين إلى فعل ذلك الشيء . فكان ذلك التزيين إضلالاً . ولا شك ان هذا المعنى يسمى بالإضلال ، بحسب اللغة .

قوله : ﴿ إنه تعالى حكم على فرعون وإبليس والسامري بكون كـل واحد منهم مضـلاً ، مـع أن أحـداً منهم لا يقـدر عـلى خلق الضلال ﴾ قلنـا : إن الإضلال هو فعـل ما يـدعو إلى الضـلال . سواء كـان ذلك [بسبب[2]] الأمـر به ، والترغيب فيه . كإضلال فرعون وإبليس ، أو بسبب خلق الداعية الموجبـة لذلك . كما في حق الله تعالى .

قوله : ﴿ إنه تعالى أضله فما أضل ﴾ قلنا : المفهوم من الإضلال فعل مـا يقتضي ترجيح جانب الضلال . ثم إن المقتضى قد يصير معارضاً بشيء آخـر ، فيخرج عن كونه مقتضياً . وقد لا يصير كذلك .

قـوله : « حمـل لفظ الضلال في هـذه الآيات عـلى خلق الكفـر والضـلال يوجب الركاكة » قلنا : لا نسلم .

قـولـه : « كيف يليق أن يقـول : ﴿ ومـا أرسلنـا من رسـول إلا بلســان

---

(١) دليل فالعقلي (م) .

(٢) من (ط) .

قومه[1] ﴾ لأجل أن يكون البيان كافياً تاماً . ثم يقول عقيبه : إني أخلق الجهل في البعض ، والعلم في البعض » ؟ قلنا : إنه تعالى بين أنه بعث الرسول إليهم بلسانهم ، حتى يكمل البيان ، ويظهر الدليل ، ولكنه يضل البعض ويهدي البعض ، ومع ذلك لا يظهر أنه لا يكفي في حصول الهداية تكميل البيان ، وإيضاح الحجة والبرهان . بل الدلائل وإن ظهرت ، والبراهين وإن بهرت ، إلا أنه ما لم يخلق الله الهداية ، لم يحصل المقصود . وهذا الكلام من هذا الوجه في غاية الانتظام . ونظيره قوله تعالى : ﴿ ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة ، وكلمهم الموتى ، وحشرنا عليهم كل شيء قبلاً ، ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله[2] ﴾ .

فثبت : أن الدلائل التي ذكروها في بيان أنه لا يمكن حمل لفظ الإضلال على خلق الإضلال ، كلها واهية ساقطة . وإذا كانت حقيقة لفظ الإضلال هو خلق الضلال ، وثبت : أن الأصل في الكلام هو الحقيقة ، وجب حمل اللفظ عليه ، والإعراض عما ذكروه من التأويلات ، وحمل اللفظ على المجازات[3] .

والله أعلم

---

(١) سورة إبراهيم ، آية : ٤ .

(٢) سورة الأنعام ، آية : ١١١ . وفي مجمع البيان في تفسير القرآن للشيخ أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي : ﴿ ما كانوا ليؤمنوا ﴾ عند هذه الآيات : ﴿ إلا أن يشاء الله ﴾ أن يجبرهم على الإيمان . عن الحسن ـ وهو المروي عن أهل البيت (ع) والمعنى : أنهم قط لا يؤمنون مختارين ، إلا أن يكرهوا ﴿ ولكن أكثرهم يجهلون ﴾ أن الله قادراً على ذلك . وقيل : معناه يجهلون أنهم لو أتوا بكل آية ما آمنوا طوعاً . وقيل : معناه يجهلون مواضع المصلحة فيطلبون ما لا فائدة فيه . وفي الآية : دلالة على أن الله سبحانه لو علم أنه إذا فعل ما اقترحوه من الآيات آمنوا لفعل ذلك . ولكان ذلك من الواجب في حكمته ، لأنه لو لم يجب ذلك ، لم يكن لتعليله بأنه لم يظهر هذه الآيات لعلمه بأنه لو فعلها لم يؤمنوا : معنى . وفيها أيضاً : دلالة على أن إرادته محدثة . لأن الاستثناء يدل على ذلك . إذ لو كانت قديمة ، لم يجز هذا الاستثناء ولم يصح ، كما كان لا يصح لو قال : ما كانوا ليؤمنوا ، لأنه سبحانه يعلم أنه لم يشأ . فالقول فيه : إنه لو كان كذلك ، لكان وقوع الإيمان منهم موقوفا على المشيئة ، سواء كانت الآيات أم لم تكن ، وفي هذا إبطال للآيات » .

(٣) في (س) بعد ذلك : « ولتبين الآن أن كل واحد من التأويلات التي ذكروها في غاية الضعف . أما تأويلهم الأول وهو قولهم » وفي (س) بعد ذلك : فاعلم : أن مصنف الكتاب رضي الله عنه . أراد أن يضيف إليه أشياء أخر كثيرة ، إلا أنه اقتصر على هذا القدر . وأخر إتمامه . وإني نقلت هذا القدر من خطه في نوبته . نور الله مضجعه وقدس روحه ، وإنه توفي يوم الاثنين ، =

وقــع الفــراغ من نسخــه في العشــر الأخــير من محــرم ،

[سنة ست وستمائة(1)] .

وبتمامه تم كتاب « المطالب العالية من العلم الإلهي » .

للإمام فخر الدين الرازي : محمد بن عمر بن الحسين ،

المتوفى سنة ٦٠٦ هـ رحمه الله تعالى برحمته الواسعة .

آمين] .

١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م

= وقت العصر من عيد الفطر ، من شهور سنة ست وستمائة » وفي (س) أيضاً : « وقع الفراغ من نسخه في العشر الأخير من محرم سنة ست وستمائة . على يد الفقير الكسير المحتاج ، إلى فضل الله : عبد الجبار بن محسن » .

(١) من (س) .

فهرس الجزء التاسع من كتاب
«المطالب العالية من العلم الإلهي»

الموضوع — الصفحة

مقدمة المؤلف للجزء التاسع ٥
مسألة خلق الأفعال ٧
المقدمة في بيان تفاصيل مذاهب الناس
في مسألة خلق الأفعال ٩

* * *

الباب الأول: في تقرير الدلائل العقلية على أن أفعال العباد كلها بتقدير الله وأن العبد غير مستقل بالفعل والترك ١٩
الفصل الأول: في الدلائل الدالة على أن العبد غير مستقل بنفسه.
بالفعل والترك ٢١
البرهان الأول ٢١
البرهان الثاني ٣٣
البرهان الثالث ٣٥
البرهان الرابع ٤٦
البرهان الخامس ٥٧
البرهان السادس ٥٩
البرهان السابع ٦٣
البرهان الثامن ٦٥

البرهان التاسع ٦٦
البرهان العاشر ٧٣
الفصل الثاني: في تقرير الدلائل الدالة على أن قدرة العبد غير مؤثرة
في خروج شيء من العدم إلى الوجود ٧٥
البرهان الأول ٧٥
البرهان الثاني ٧٧
البرهان الثالث ٨٣
البرهان الرابع ٨٤
البرهان الخامس ٨٩
البرهان السادس ٩١
البرهان السابع ٩٣
البرهان الثامن ٩٦
البرهان التاسع ٩٦
البرهان العاشر ٩٧
الفصل الثالث: في الدلائل الدالة على أن حصول الإيمان والكفر،
في قلوب العباد، لا يمكن أن يكون إلا بتخليق
الله تعالى ١٠١
البرهان الأول ١٠١
البرهان الثاني ١٠٢
البرهان الثالث على أن العبد لا يقدر
على خلق العلوم ١٠٧
البرهان الرابع ١٠٩
البرهان الخامس ١٠٩

* * *

الباب الثاني: في تقرير الدلائل القرآنية على أن خالق
أعمال العباد، هو الله تعالى ١١١
الفصل الأول: في أن التمسك بالدلائل السمعية، هل يجوز
في هذه المسألة، أم لا؟ ١١٣

البحث الأول ١١٣
البحث الثاني ١١٩
البحث الثالث ١٣٢
الفصل الثاني: في التمسك بالآيات المشتملة على لفظ الخلق ١٣٥
الفصل الثالث: في التمسك بالآيات المشتملة على لفظ الجعل،
وما يجري مجراه ١٦١
الفصل الرابع: في سائر الدلائل المأخوذة من سائر الآيات ١٧٥

* * *

الباب الثالث: في الدلائل الاخبارية في مسألة خلق الأفعال ١٩٩
الفصل الأول: في أن التمسك بأخبار الآحاد في هذه المسألة.
هل يجوز أم لا؟ ٢٠١
الفصل الثاني: في تقرير الدلائل الاخبارية على صحة القول
بالقضاء والقدر ٢١٥

* * *

الباب الرابع: في الآثار الواردة عن علماء السلف في القضاء والقدر .. ٢٤٥

* * *

الباب الخامس: في حكاية الشبه العقلية التي عليها تعويل المعتزلة
في قولهم الإنسان يخلق أفعال نفسه ٢٥٣
الفصل الأول: في حكاية قول من يقول: العلم الضروري
حاصل بكون العبد موجداً ٢٥٥
الفصل الثاني: في حكاية الدلائل التي تمسكوا بها في إثبات
أن العبد موجد ٢٥٩

* * *

الباب السادس: في حكاية الدلائل القرآنية التي يتمسك بها المعتزلة
في قولهم الإنسان يخلق أفعال نفسه ٢٧٣
النوع الأول: الاستدلال الاجمالي ٢٧٥
النوع الثاني: ٢٧٩

الفصل الأول: في المباحث المستنبطة من قولنا
أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ٢٧٩
الفصل الثاني: في المباحث الواقعة في قولنا بسم الله ٢٨٤
الفصل الثالث: في المباحث الواقعة في قولنا الرحمن الرحيم ٢٨٦
الفصل الرابع: في قولنا الحمد لله ٢٨٩
الفصل الخامس: في قولنا رب العالمين ٢٩١
الفصل السادس: في قولنا مالك يوم الدين ٢٩٢
الفصل السابع: في قولنا إياك نعبد ٢٩٣
الفصل الثامن: في قولنا وإياك نستعين ٢٩٤
الفصل التاسع: في قولنا اهدنا الصراط المستقيم
صراط الذين أنعمت عليهم ٢٩٥
الفصل العاشر: في قولنا غير المغضوب عليهم
ولا الضالين ٢٩٧
النوع الثالث: من وجوه استدلالات المعتزلة بالقرآن ٢٩٩
النوع الرابع: من وجوه استدلالات المعتزلة بالقرآن ٣١٣
النوع الخامس: من وجوه استدلالات المعتزلة بالقرآن ٣١٥
النوع السادس: ٣١٧
النوع السابع: ٣١٩
النوع الثامن: ٣٢٣
النوع التاسع: ٣٢٥
النوع العاشر: ٣٢٧
النوع الحادي عشر: ٣٢٩
النوع الثاني عشر: ٣٣٣
النوع الثالث عشر: ٣٣٥
النوع الرابع عشر: ٣٣٧
النوع الخامس عشر: ٣٣٩
النوع السادس عشر: ٣٤١
النوع السابع عشر: ٣٤٣

النوع الثامن عشر: ٣٤٥
النوع التاسع عشر: ٣٤٩
النوع العشرون: ٣٥١

* * *

الباب السابع: في تمسكات المعتزلة بالأخبار ٣٥٥
الباب الثامن: في شرح الآثار المروية عن الصحابة والتابعين
التي تمسك بها المعتزلة في إثبات قولهم ٣٦٩
الباب التاسع: في بيان أن الله تعالى قد يمنع المكلف
عن الإيمان بالقهر والقسر ٣٧٩
فهرس مواضيع الجزء التاسع ٣٩١

[تم فهر الجزء التاسع من كتاب المطالب العالية
من العلم الإلهي للإمام فخر الدين الرازي]